Digitized by Google

BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III
8
C
29
NAPOLI

Digitized by Google

SACRA THEOLOGIA

CUM DOCTORE ANGELICO

In tres partes diſtributa

Queſtionibus contexta.

AVCTORE

P. RAPHAELE AVERSA

Á SANSEVERINO

Clericorum Regularium Minorum

Præpoſito Generali.

PRIMA PARS

In qua de Deo in ſe & quatenus rerum principio accurate diſſeritur.

Lucas Ciamberlanus ... f.

Romæ Typis Iacobi Maſc[illegible] ... MDCXXX[illegible]

NAPOLI

BEATISSIMO PATRI
AC DOMINO
VRBANO OCTAVO
PONTIFICI MAXIMO.

RAPHAEL AVERSA CLERICORVM MINORVM.

AVDAX cogitatus animum pulſat, VRBANO, Chriſtiani Orbis Monarchæ, Humanæ Diuinæq. Sapientiæ culmini, offerre munuſculum, conſecrare libellum. Sed non deterret me tanta Maieſtas: quinimò Vrbanitate allicit, dulcedine inuitat, ſuauitate trahit. Non refugio tantam ſapientiam: cuius potiùs illuſtrationi & correctioni me libens gaudensq. ſubmitto. Deuincit autem & adſtringit me, roborat & confirmat, ſupereminens pietas ac benignitas, qua me meumq. ordinem, ſub tui Numinis tutela, Beatiſſime Pater ac Domine, protegis ac tueris. Ampliùs vrget cogitq. me, tàm ingens erga omnem creditam tibi Rempublicam, Prouidentia ac Beneficentia tua. Tuæ in primis ampliſſimæ poteſtati & curæ commiſſa eſt, vaſti Vniuerſitas Orbis, tot varijs populis, nationibus, ſectis, moribusq. diſcreta. Nulla eſt regio tàm remota, nulla natio tàm barbara, cuius non ſaluti proſpexeris, mittens euangelicos miniſtros, præbens auxilia, quibus per veri cultus & fidei propagationem, cunctis vbique gentibus, cælorum aditus patefieret: geſtiens, per claues tibi traditas, omnibus populis æterni regni ianuas aperire. Et tanquam cæleſtis Sol, in omnes terrarum plagas radios diuinæ lucis effundens, vniuerſas nationes conatus es fidei ardore ſuccendere: vt meritò dici queat, Non eſt qui ſe abſcondat à calore eius. Tui deinde magis ſpeciali patrocinio, ex omnibus Terræ partibus, gaudet Europa;

Digitized by Google

vbi Chriſtiana Reſpublica floret, Chriſti fides viget, tot fidelium principum & populorum acies adunantur. In hac ergo parte, quis neſcit, quàm pia ſolicitudine, quanto apparatu, quot legationibus & officijs, quantis Tuorum etiam laboribus, itineribus, periculis, pacem inter Principes & quietem in Prouincijs procuraſti? miſſis per Galliam, Hiſpaniam, Italiam, ipſis Franciſco & Antonio Cardinalibus, Principe quoque Carolo, qui & pro hac ſalute publica vitam fudit: donec tandem, reddita ſibi pace, plaudat tibi Europa, & laureis redimita coronis, concinat, Facta eſt pax in virtute tua. Specialiorem adhuc tuam protectionem Italia experta eſt: dum per tot vrbes & regiones contagioſus ſerperet morbus, & omnium capitibus imminens, vaſtitatem & exitium minabatur: ſed tua vigilantiſſima cuſtodia, & indictis humanis diuiniſquè præſidijs, factum eſt, vt ad confinia tuæ ditionis ſiſteret, & à conſequentibus Italiæ regionibus arceretur, atque in ijs quas inuaſerat citiùs miteſceret: vt iam lætantes populi proclament, Sanitas in pennis eius. Proximum verò & coniunctiſſimum tibi, Eccleſiaſticum regnum eſt. Tuæ autem virtuti & felicitati tantum nuper partum regni huius augmentum reſeruatum erat. Sed, quod tuæ pietatis ac prouidentiæ fuit, tàm placidè & ſecurè, abſque vllo armorum ſtrepitu, ſine animorum diſſidio, ſine animarum iactura, totam prouinciam, quæ erat Franciſci Mariæ Vrbini Ducis, acquiſiſti & poſſediſti: vt mirandum non ſit, ſi tàm alacriter, ad te VRBANVM, recidit, deuoluitur, decurrit Vrbinum. Et ego peculiari iure huic tuæ felicitati gratulor: qui & aliquot annis illi Principi in ſacris functionibus miniſtraui, & cum alijs ex meo ordine deuotionem & obſequium erga ſanctum Apoſtolicum tuum thronum & imperium, in illius verè religioſo pectore fouere ſtudui. Et qui interim Philoſophiam illi dicaueram, Theologiam modò tibi debeo, tibi defero. Ac tandem, dum inter tot egregia Magnificentiæ tuæ opera, ante oculos habeo, quæ in Roma amplificanda, munienda, ornanda, ſtruxiſti; quid aliud addam, niſi in æreis, quas in medio Vaticani Templi plantaſti, columnis, Non Plus Vltra? Vale.

Digitized by Google

LECTORI AVCTOR.

SACRAM Theologiam, cum Angelico Doctore, in tres Partes diuido, Quæſtionibus contexo. De cætero, non exponendo, ſed diſputando procedo: non commentor litteram, ſed imitor ordinem. Quæſtiones retineo, & interdum immuto: Articulorum ſeriem non ſeruo, ſed breuem ſummam in ſingulis quæſtionibus præmitto: eas verò in ſectiones partior. Auctoritatem autem tanti Doctoris ſemper veneror. Nolui incidere in illud incommodum, quod idem ipſe S. Thomas vitare ſtuduit, vt in primæ partis prologo præfatur, *Quando, inquit, ea quæ ſunt neceſſaria ad ſciendum, non ſecundùm diſciplinæ ordinem, ſed ſecundùm librorum expoſitionem, vel diſputandi occaſionem, traduntur.* In toto opere, non prolixus, non conciſus ero, media via gradior. In rebus colligendis & diſputandis, ferè nullas omitto: in verbis parcitatem amo. In ſententijs referendis, ſi non omnes prorſus, notabiliores recenſeo. In controuerſijs dirimendis, tutiorem partem eligo. In Auctoribus allegandis, nec nimis vber, nec nimis arctus ero; alterum enim tædium ingereret, alterum incuriam argueret. In omnibus claritati & veritati ſtudeo. Philoſophicas tractationes non inſero; quod ſanè, vbi hic abuſus irrepſit, confuſionem gignit: nec tamen ſperno; quod quidem plerumque doctrinam theologicam mutilaret: ſed iam in propria facultate eas omnes ſatis proſecutus nunc ſuppono. Hocque mihi conſilium fuit, in Philoſophia priùs conſcribenda: ſic enim confuſionem & miſtionem Philoſophiæ cum Theologia effugio, & doctrinam philoſophicam vbi præire debet theologicam non relinquo, ſed ad ſua me loca refero. Ea tamen, quæ naturalis rationis ductu Philoſophia aſſequi poterat de Deo alijsq. ſubſtantijs ſeparatis, conſultò in hanc ipſam Theologiam reſeruaui, ſuisq. locis innecto. Hanc modò primam Theologiæ partem, Lector, accipe, dum ſecundam paro. Et Vale.

LE-

Digitized by Google

LECTORI OPTIMO

Octauius Ingrillanus Bibliopola.

QVI ſe non alijs datum, ſed ſibi alios exiſtimat, vel ignauiæ vel liuoris eſt arguendus. Hinc diù viget in me cogitatio, ſi quomodo labem hanc effugerem, ſalubriorique conſilio vtilitatis quidpiam alijs afferrem. Occaſionem præmeditatus, eamque nactus, gaudenter tandem amplexus, eam libentiſſimè nunc vobis exhibeo: Primam ſcilicet ſacræ Theologiæ partem, à Reuerendiſſimo Patre Raphaele Auerſa elaboratam, nunc primùm meo ære impreſſam: vt ſic inquam, publicæ vtilitati, Auctoris celebritati, Doctiſſimorum Virorum expectationi ſatisfacerem. Experimento enim didiceram, dicam fortaſſe meliùs, didiciſtis & vos, eiuſdem Auctoris Logicæ ac Philoſophiæ opus, proximè ſuperioribus annis excuſum, quàm gratiſſimum cunctis extiterit, quàmquè ab harum facultatum ſtudioſis exoptatum, peruolutum, commendatum, quàm frequenter ex noſtris officinis à litterarum profeſſoribus, à Collegijs & Religioſorum conuentibus, cumulatim exquiſitum. Nec Vrbs ſola, vel Italia, huius rei teſtis: quin exteri Bibliopolæ, ad quos vltra montes primorum operum volumina aliquot tranſmittenda curaui, de paucitate tranſmiſſorum conqueſti ſunt, pluraquè tranſmitti flagitauerint. Habetis ergò, & mei conſilij, & electionis huius præcipuè operis rationem: illius quidem, publicam vtilitatem: huius verò iam notam probatamque Auctoris claritatem. Faxit Deus, incolumem hunc diù ſeruari, quo cæteris eius laboribus meo etiam miniſterio perfrui valeatis. Interim huic operi plaudite, & Valete.

Digitized by Google

LICENTIA ET APPROBATIO SVPERIORVM.

Imprimatur, ſi videbitur Reuerendiſſimo P. Magiſtro S. Palatij Apoſtolici.

A. Epiſc. Bellicaſtren. Viceſg.

EGo D. Nicolaus Pilo Sardus, Examinator in Vniuerſitate Turritana, & Archipresbyter & Canonicus Eccleſiæ Cathedralis Boſanen., ex commiſſione Reuerendiſſimi Patris Nicolai Riccardij Magiſtri Sacri Palatij, perlegi Volumen hoc, cuius titulus eſt, Sacræ Theologiæ prima Pars, in qua de Deo in ſe & quatenus rerum Principio accuratè differitur, Auctore Reuerendiſſimo Patre Raphaele Auerſa Clericorum Minorum Præpoſito Generali: & in eo nihil inueni, quod fidei aut bonis moribus repugnet: imò iudico, eſſe opus, & doctrinæ ſubtilitate, & ſtyli nitore, & rerum copia, valde inſigne, & ingenioſis ſummoperè vtile, quod & typis excudi, & immortalitati debeat commendari. Datum die 27. Iunij 1631.

D. Nicolaus Pilo Sardus Archipresbyter & Canonicus Boſanen.

Imprimatur,

Fr. Thomas Aquauiua, Magiſter, & Socius Reuerendiſſimi P. F. Nicolai Riccardij Sacri Palatij Apoſt. Mag.

Digiti

SACRAE THEOLOGIAE PRIMA PARS.

IN QVA DE DEO IN SE ET QVATENVS RERVM PRINCIPIO accuratè diſſeritur.

Cum Doctore Angelico Quæſtionibus contexta.

AVCTORE

P. RAPHAELE AVERSA A SANSEVERINO
Clericorum Regul. Minorum Præpoſito Generali.

PRAEFATIO.

THEOLOGIAE nomen, vetuſtiſſimum apud Græcos, inde tranſijt ad Latinos: idemq. ſonat quod ſermo de Deo, vt adnotauit Auguſtinus lib. 8. de Ciuit. Dei cap.1. Quia autẽ varius & multiplex fuit olim ſermo de Deo, triplicem Antiquorum Theologiam ex Varrone cómemorat idẽ Auguſt. lib. 6. de Ciuit. cap. 5. primã poeticam, ſecundã phyſicam, tertiam ciuilem. Prima erat, qua prophana Gentilitas de ſuorum Deorum turba plurima finxit ac decantauit. Secunda erat, qua Philoſophi, naturalis rationis ductu, pleraq. de Deo inueſtigarunt & agnouerunt. Tertia erat, qua Miniſtri & Populi ad diuinũ cultum inſtruebantur. Sed alia prorſus eſt noſtra Theologia, qua de vero Deo, ſuperni luminis illuſtratione, diſſerimus: ideoquè meritò cognominatur Sacra. Illa prima erat fabuloſa, ſecunda conciſa, tertia ſuperſtitioſa: hæc noſtra eſt veridica, copioſa, & ſalutaris. Primã illam Varro dicebat conuenire Theatro, ſecundam Mundo, tertiam Vrbibus: hæc noſtra conuenit Sanctæ Eccleſiæ, Fidelium cœtui, Chriſtianæ Reipublicæ.

Hæc ergo ſacra noſtra Theologia, primum ſuũ auctorem & inſtitutorem vendicat Deum: diuino enim teſtimonio nititur, & primas Theologicas veritates ab illo didicimus, *Qui docet hominem ſcientiam* Pſ. 93. Et ab initio quidẽ primis ipſis hominibus tradita fuit à Deo: poſtea in Sacræ Scripturæ voluminibus ſucceſſu temporum exarata, At per modum Scholaſticæ doctrinæ iam ab initio Eccleſiæ Chriſti, ſub Marco Euangeliſta, apertam fuiſſe Alexandriæ Scholam in qua erudiebãtur Fideles de diuinis Myſterijs, refert Euſebius lib. 5. Hiſtor. Eccleſiaſt. cap. 10. & 11. Deinceps paſſim Sacri Doctores, occaſione præſertim inſurgentium Hæreticorum, piè & ſapienter de rebus Fidei theologicè diſputarunt, variaq. opera conſcripſerunt. Sed abſque certa ordinis ratione: donec Petrus Lombardus, inde appellatus Magiſter ſententiarum, tàm inſigne opus aggreſſus, vniuerſam Theologiam certa via ac methodo collige-

re ſtuduit, cunctas theologicas materias per quatuor ſententiarum libros ordinatè diſponens: quem poſtmodum alij doctiſſimi viri, vel commentati ſunt, vel imitati. Tandem Sanctus Thomas, Doctor Angelicus, noſtrorum Theologorum vtique Princeps, ſi non prioritate temporis, certè ſublimitate, claritate, & ſoliditate doctrinæ, alium Theologiæ ordinem cogitauit, ac denuò hanc Prouinciam ſuſcipiens, feliciori exitu, ſummam theologicam, maxima ſtudioſorum vtilitate & ſapientum plauſu protulit & vulgauit.

Quam adæquatè in tres partes, commoda diſtributione, diuiſit: & ſingulas partes in plurimas quæſtiones, ſingulas quæſtiones in ſuos articulos. Cùm enim totius Theologiæ propoſitum & inſtitutum ſit, de Deo diuiniſq. rebus diſſerere: In prima parte tractatur de Deo in ſe ſpectato, & præterea quatenus primo principio effectiuo rerum, atque adeò de creaturis ipſis quæ profluxerũt à Deo. In ſecunda parte de Deo quatenus vltimo noſtro fine, in quo noſtra ſuprema beatitudo conſiſtit, atque adeò de medijs quibus illum aſſequi debeamus. Quapropter ob nimiam rerum copiã, & varietatem, hanc ſecundam partẽ rurſus in duas alias ſubdiuiſit, primam in qua media tantùm in generali complectitur, ſecundam in qua media, in ſpeciali proſequitur. In tertia demum parte de Deo Incarnato, nempè Christo Domino, qui & ſuis meritis hominẽ ad beatitudinem prouehit, & præſertim Sacramenta ſalutaria inſtituit, atque adeo de ipſis Sacramentis, exactè tractatur. Hoc eodem ordinis progreſſu, hac trium partium diſpoſitione, & eadem ferè quæſtionum ſerie, in animum nobis induximus, Sacræ Theologiæ ſtudium & calamum adhibere. Non tamen eidem articulorum tenori nos duximus adſtringendos: ſed, prout iuxta rerum copiam & connexionem cõmodius viſum fuerit, ſingulas quæſtiones ſectionibus partiemur, Ideoque etiam interdum quæſtiones ipſas aliter proponemus, vel addendo, vel adunando, vel aliter immutando.

Prima pars quam nunc auſpicamur, conſiderat in primis Deum in ſe, eius exiſtentiam, eſſentiã, attributa, quæ nempè Deo vt Deus eſt abſolutè conueniunt: & hoc per primas vigintiſex quæſtiones. Exinde per totam quæſtionem quadrageſimamtertiam contemplatur diuinas perſonas, quæ cõſtituunt myſteriũ Trinitatis, cum ſuis proceſſionibus & relationibus ad intra, quæ Deo vt trinus eſt conueniunt. Deinceps pro alia conſideratione Dei quatenus eſt rerum ad extra principiũ, tranſit ad emanationẽ rerum à Deo, ipſaſq. res ſuis generibus gradibuſquè diſtinctas. Ante omnia autem meritò primam quæſtionem procemialem præmittit, pro natura & conditione ipſius Sacræ Theologiæ inſpicienda, & obiecto determinando.

QVÆSTIO PRIMA.

De Sacra Theologia.

DIVERSO nomine hanc quæſtionem proponit D. Thomas, nempè de Sacra doctrina: quo quid intellexerit, in progreſſu videbimus. Nos ſub eodem Theologiæ nomine proponimus, quo hanc facultatem ſimpliciter appellamus. In decem articulos ſuam quæſtionem diſtribuit S. Doctor. Primò docet, ſacram doctrinam fuiſſe hominibus neceſſariam: tum quia homo eleuatus eſt ad finem ſupernaturalem, ad quem proinde aſſequendum debuit inſtrui per reuelationem diuinam, quæ humanam rationem excedit: tum etiam quia veritas per ſolam naturalem rationem de Deo inueſtigata, paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum proueniret. Secundò docet,

cet, ſacram doctrinam eſſe ſcientiam, procedendo ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ, ſcilicet Dei & Beatorum. Tertiò affirmat, eſſe vnam ſcientiam, quia omnia complectitur ſub vna ratione formali reuelationis diuinæ. Quartò, eſſe ſpeculatiuam ſimul & practicam, magis tamen ſpeculatiuam: quia ſpeculatur res diuinas, & dirigit actus humanos, principaliùs autem conſiderat res diuinas. Quintò, eſſe digniorem alijs ſcientijs, tum ex parte certitudinis quæ innititur reuelationi diuinæ, tum ex parte obiecti qui eſt Deus, tum ex parte finis qui eſt æterna beatitudo. Sextò addit, eſſe ſapientiam, quia contemplatur altiſsimam cauſam, nempe Deum. Septimò determinat, reſpicere pro ſuo obiecto adæquato Deum, quia omnia conſiderat ſub ratione Dei, vel quatenus dicunt ordinem ad Deum, tanquam primum principium, aut vltimum finem. Octauò docet, eſſe argumentatiuam, tum ad inferendas concluſiones ex principijs fidei reuelatis, tum ad confirmanda eadem principia contra negantes. Nonò deinde explicat, conuenienter ſacram Scripturam vti metaphoris, quia metaphorica locutio accomodata eſt homini, qui ex ſenſibilibus ducitur ad ſpiritualia cognoſcenda. Decimò tandem concludit, benè poſſe ſacram Scripturam ſub vna littera claudere plures ſenſus: quia Deus qui Scripturam tradidit, ſimul omnia comprehendit, & poteſt vna Scripturæ littera ad plura ſignificanda vti.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto ſacra Theologia ſit vtilis & neceſſaria.

Error negãs, Theologiam eſſe vtilem ac neceſſariam.

II qui non agnouerunt eleuationem hominis ad ſtatum & finem ſupernaturalem, pariter ignorarunt reperiri vllam ſuperiorem inſtructionem atque notitiam nobis collatam ex reuelatione diuina, vltra induſtriam humanæ rationis & luminis naturalis. Aliqui verò, ſupponentes quidẽ de facto dari talem inſtructionem atque notitiam ex reuelatione diuina, opinati ſunt, non fuiſſe verè neceſſariam, ſed ſufficienter per ſolum naturale lumen potuiſſe à nobis ſciri & aſſequi quæcumque myſteria quæ de facto nobis à Deo reuelata ſunt, etiam myſterium Trinitatis, & Incarnationis, & reliqua. Vlteriùs, quamplures Hæretici, noſtram ſpecialiter ſcholaſticã Theologiam, prout in vſu eſt quæſtionibus ac diſputationibus agitatam, vel tanquam inutilem contempſerunt, vel etiam tanquam pernicioſam & noxiam damnare auſi ſunt.

Neceſſaria fuit hominibus Diuina inſtructio ac doctrina.

Dico primò, ſtante ordinatione diuina & eleuatione hominis ad ſtatum ſupernaturalem, neceſſariã hominibus fuiſſe aliquam inſtructionem diuinam & doctrinam ſacram, qua edocerentur ad cognoſcendas plurimas veritates, & neceſſariam ſingulis eſſe notitiam talium veritatum. Hæc aſſertio eſt prorſus certa iuxta noſtram fidem. Patet primò ex ſacra Scriptura. Eccleſ. 13. *Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi.* 1. Cor. 2. *Loquimur Dei ſapientiam in myſterio, quæ abſcondita eſt, quam nemo principum huius ſæculi nouit.* & ad Galat. 1. *Notum vobis facio Euangelium, quod non ab homine accepi neque didici, ſed per reuelationem Ieſu Christi.* Adducit quoque S. Thomas articulo ſpecialiter pro fine noſtræ beatitudinis ad quem neceſſaria fuit diuina reuelatio, illud Iſai. 64. *Oculus nõ vidit Deus abſque te, quæ præparaſti expectantibus te.* Et clariùs ex Apoſt. 1. Cor. 2. *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus ijs qui diligunt illum: nobis autem reuelauit Deus per ſpiritum ſuum.* Et alia ſunt huiuſmodi Scripturæ loca, in quibus teſtatum habemus, plurima eſſe hominibus reuelata, quæ erant ſupra facultatem naturæ, & quæ alioqui abſque diuina reuelatione erant ignota, & conſequenter hanc inſtructionem & notitiam fuiſſe nobis neceſſariam ad ſalutem.

Ad conſequendũ finẽ ſupernaturalẽ.

Secundò. Ratione quidem probari non poteſt, hominẽ de facto eleuatum & ordinatum fuiſſe ad ſtatum & finem ſupernaturalem: nam hoc ipſum non niſi reuelatione & inſtructione diuina potuit innoteſcere. Sed hoc ex ipſa noſtra fide modò ſupponimus, quod alijs in locis, præſertim de Beatitudine & de Gratia, proſequemur. Hac verò ordinatione & eleuatione ſuppoſita, neceſſe fuit, homi-

nes à Deo inſtrui ſpeciali reuelatione excedente induſtriam humanæ rationis. Nam debebat homo cognoſcere finem ad quem erat eleuatus,& media per quæ illum conſequuturus erat: nec poterat cognoſcere niſi per ſuperiorem reuelationem diuinam,ſicut nec aſſequi niſi per eleuationem diuinam.

Ad cognoſcēdas veritates ſupernaturalas.

Tertiò vlteriùs. Ea ſolùm poteſt homo, imo & Angelus, proprij intellectus virtute cognoſcere, quæ vel ſunt ſe ipſis euidentia, vt prima principia, vel per diſcurſum ex ijs principijs elici poſſunt, vel externis ſenſibus deprehenduntur. Sed pleraque myſteria ſupernaturalia ſunt, quæ nec erant ſe ipſis nota, nec ex alijs principijs notis per diſcurſum deduci poterant, nec ſunt ſenſibus manifeſta. Ergo talia myſteria non poterant ſolis naturæ viribus cognoſci, ſed neceſſaria erat ſpecialis inſtructio diuina qua de illis edoceremur. Videlicet, Deum vnum in eſſentia eſſe trinum in perſonis, Chriſtum qui conſpiciebatur in natura humana fuiſſe verum Deum, item omnes homines fore in ſuis corporibus reſurrecturos, & alia ſimilia noſtræ fidei dogmata, vtique ſciri non potuiſſent,& ne in ſuſpicionem quidem venire, ſiſtendo in ſola naturali induſtria rationis: ſed non niſi per inſtructionem & reuelationem diuinam nobis poterant innoteſcere.

Ad tutiùs cognoſcendas veritates naturales de Deo.

Quartò prætereà. Aliæ quædam veritates ſunt,quæ de Deo & rebus diuinis poterant quidem naturali ductu rationis inueſtigari ac cognoſci,quæquè de facto à Gētilibus Philoſophis fidei lumine deſtitutis agnitæ fuere, vt ſatis exploratum eſt: tamen etiam quoad hoc fuit hominibus admodum vtilis, & aliquo pacto neceſſaria, ſpecialis inſtructio diuina de ijs veritatibus. Nam alioqui,ſtando in ſola induſtria rationis, pauci homines, & cum magno labore,& longo tempore, ac nō ſine admixtione errorum, tales veritates aſſequerentur: & ita quidem de facto eſt manifeſtum experientia & inductione in ijs qui fidei lumine deſtituti, fuerunt tamen in humanis ſcientijs eruditi. Inſtructione autem diuina hominibus communicata factum eſt, vt paſsim homines, faciliter, ac breui tempore, & ſine vllius erroris periculo, has quoque veritates aſſequi poſsint. Sic ergo neceſſaria fuit hominibus huiuſmodi diuina inſtructio & ſacra doctrina.

Non eſt ſingulis hominibus neceſſaria Theologia ſcholaſtica.

Dico ſecundò, Theologiam ſcholaſticam, quæ diſputationibus agitatur prout in ſcholis traditur,& quam nunc conſcribere aggredimur,licèt nō ſit ſingulis hominibus neceſſaria ad propriam ſalutem, tamen eſſe valde vtilem,imo & ipſi Chriſtianæ Reipublicæ ſeu Vniuerſitati fidelium neceſſariam. Hæc aſſertio eſt etiam Theologorum communis. Et ita indicauit D. Auguſt. lib. 14. de Trinit. cap. 1. dicens: *Hac ſcientia non pollent fideles plurimi,quamuis polleant ipſa fide: aliudquè eſt ſcire, quid credere debeamus, quid doceat fides; aliud eſt ſcire, quemadmodum hoc ipſum & opituletur pijs, & contra impios defendatur.* Et primò quidem ſatis patet, hanc Theologiam non eſſe ſingulis neceſſariam:non enim omnes fideles ſunt Theologi, imo pauci ſunt in his litteris Theologicis & ſcholaſticis eruditi: attamen omnes poſſunt conſequi ſalutem, & poſſunt in ſe ipſis conſeruare fidem.

Eſt toti Chriſtianæ Reipublicæ vtilis & neceſſaria.

Secundò. Theologiam hanc eſſe valde vtilem & conuenientem, imo Chriſtianæ Reipublicæ neceſſariam, ita vt extent in Eccleſia Theologi eruditi, alijquè fideles ſciant eos extare qui fidem defendant, & contra aduerſarios tueantur, patet etiam ex ipſa ſacra Scriptura, ad Epheſ. 4. *Ipſe dedit quoſdam Apoſtolos,quoſdam Prophetas, alios Euangeliſtas, alios Paſtores & Doctores, ad conſummationem Sanctorum,in ædificationem corporis Chriſti.* Et 1. Cor. 2. *Alij per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ, alij interpetratio ſermonum.* In quibus locis vtique ſupponitur, debuiſſe in Eccleſia inueniri Doctores, rerum diuinarum peritos, qui per ſcientiam & ſapientiam, atque interpetrationem ſacrarum Litterarum, & exactam notitiam myſteriorum fidei, inſtructi ſint ad docendum ac erudiendum alios. Inſuper ad Tit. 1. inter præcipuas Epiſcopi conditiones ponitur, *Vt ſit amplectens ſecundùm doctrinam fidelem ſermonem, vt potens ſit exhortari in ſana doctrina, & eos qui contradicunt arguere.* Vbi planè apparet, neceſſarium eſſe in Eccleſia extare miniſtros ita eruditos, vt valeant defendere ac perſuadere veritatem fidei, & contrarios errores refellere. Similiter 1. Pet. 3. *Parati ſemper ſimus ad ſatisfactionem*

nem. omni poſcenti nos rationem de ea qua in nobis eſt fide. Vbi præſertim monentur ij qui in Eccleſia præſident, vt prompti ſint & doctrina validi ad defenſionē fidei. Hoc autem totum in Chriſtiana Republica per hanc ſacram Theologiam exhibetur.

Præſertim ad tuendā fidem.

Tertiò. Idem ratione ſuadetur: quia extant tot aliæ Infidelium ſectæ contra veram Chriſtianam fidem: & inter ipſos qui ſe Chriſtianos profitentur, ab initio & omni tempore ſurrexerunt tot Hæretici, varijs erroribus ſinceritatem fidei corrumpentes: & apud ipſos quoque veros Fideles facilè contingere poterat, vt ex principijs fidei non rectè intellectis & applicatis deducerentur ineptæ & falſæ concluſiones, ex quibus conſequenter labefactari potuiſſent illa principia fidei. Ad hanc autem Theologiam pertinet, omnes ſectas contrarias confutare, omnes Hæreticorum erroresconuellere, veras concluſiones ex principijs fidei aptè deducere. Neceſſarium igitur fuit, in Catholica Eccleſia hanc Theologiam inſtitui, omniquè tempore vigere. Imo indignatio ipſa Hæreticorum quam contra noſtram ſcholaſticam Theologiam oſtendunt; eo magis demonſtrat eius neceſſariam vtilitatem ac valorem. Deteſtantur enim hoc fortiſſimum veræ fidei propugnaculum: timent hoc armorum promptuarium, quo ſuos errores proſterni & extingui animaduertunt. Eo igitur alacriùs & feruentiùs eſt in Eccleſia Catholica his theologicis litteris incumbendum.

Examinatur & explicatur mens D. Thomæ.

Cæterùm. Iuxta has duas concluſiones videndum eſt, quidnam intellexerit S. Thomas art. 1. docens, ſacram doctrinam fuiſſe hominibus neceſſariam; quo nempe ſenſu nominauerit ſacram doctrinam: eſt enim hac de re magna apud Interpetres controuerſia. Et ratio dubitandi eſt: quia ſi intellexit propriè ſcholaſticam Theologiam, falsò docuiſſet ſimpliciter eſſe neceſſariam. Si intellexit potiùs fidem, æquiuocè vſus erit nomine ſacræ doctrinæ, cùm in ſequentibus articulis accipiat pro ſcholaſtica Theologia: & præterea non hic erat locus tractandi de neceſſitate fidei, ſed in 2. 2. & de facto ibi q. 2. art. 3. docebit, fidē eſſe neceſſariam ad ſalutem. Propter hæc, plerique Thomiſtæ, Bagnes, Zumel, Aquarius, & alij, defendunt, S. Thomam eſſe loquutum propriè de ſcholaſtica Theologia, quam ſacram doctrinam nominauerit; & intellexiſſe, eſſe neceſſariam reſpectu vniuerſitatis fidelium, non autem reſpectu ſingulorum. Faſolus addit, etiam reſpectu ſingulorum, ita ſcilicet, quòd neceſſaria ſit Theologia in vno, ad hoc vt ordinario modo perſuadeat fidem alteri, non verò quaſi in vnoquoque debeat Theologia præcedere fidem. Ex aduerſo Vaſq. contendit debere intelligi, ſacram doctrinam prout attingit myſteria ipſa fidei eſſe neceſſariam, ſed debere hìc accipi fidem acquiſitam, non verò fidem infuſam. Aliter Caiet. vult, D. Thomam accepiſſe ſacram doctrinam pro notitia ſupernaturali in genere, abſtrahendo à fide, & à ſcholaſtica Theologia. Molina vult, accepiſſe pro aggregato formaliter complectente vtramque dictam partem, non quidem per modum præciſionis, ſed per modum cōpoſitionis; ſicut ſyllogiſmus complectitur concluſionem & præmiſſas.

Sed hæc vt plurimū aliena ſunt à mente S. Doctoris, vt vel ſolùm legendo textum facilè apparebit: & quædam etiam falſa ſunt, vt ſatis ex reipſa conſtare poteſt: alia verò inutilia & fruſtra excogitata. Itaque aſſerendum potiùs eſt, S. Thom. per ſacram doctrinam, quam in eo articulo docet fuiſſe neceſſariam ad ſalutem, intellexiſſe ipſam ſupernaturalem notitiam rerum diuinarum, ſiue ipſam inſtructionem diuinam qua homines de ijs rebus edocerentur: & hæc quidem notitia ex parte hominum eſt fides infuſa à Deo, hæc inſtructio ex parte Dei eſt reuelatio & manifeſtatio cui fides innititur. Hic ſenſus eſt planè conſpicuus in ipſo textu. Sic ſumpta ſacra doctrina eſt verè omnibus hominibus neceſſaria ad ſalutem. Hoc probat locus Apoſtoli quem adducit in argumento ſed contra, *Omnis ſcriptura diuinitus inſpirata &c.* Hoc probat prima ratio D. Thomæ, quia homo fuit eleuatus ad finem ſupernaturalem. Hoc item probat ſecunda ratio, quia ea ipſa quæ de Deo naturaliter inueſtigari poterant, multò meliùs per diuinam inſtructionem innoteſcerent. Et ideo in hac ſecunda ratione ait, *Vt ſalus hominibus & conuenientiùs & certiùs*

ueniat; neceſſarium fuit quòd de Diuinis per diuinam reuelationem inſtruantur: quia ſcilicet non erat ſimpliciter neceſſaria diuina inſtructio de omnibus ijs diuinis veritatibus quæ naturaliter cognoſci poterant, ſed ad maiorem conuenientiam & ſecuritatem etiam de ijs homo inſtrui debuit. Idemquè planè expreſſit 2. 2. q. 2. art. 4.

Neque verò accuſandus eſt D. Thomas æquiuocationis in nomine ſacræ doctrinæ. Nam rectè potuit hoc nomen in hac quæſtione amplè ſumere: & meritò in primo ſtatim articulo determinauit neceſſitatem ſacræ doctrinæ ſecundùm primum eius initium, ſcilicet quoad notitiam rerum diuinarum, imo quoad inſtructionem diuinã de rebus diuinis. Et planè in ſequentibus quoque articulis pleraque docet, quæ non ſolùm in ſcholaſticam Theologiam, ſed in ipſam fidem conueniunt. Imo in duobus vltimis articulis expreſsè de ſacra Scriptura pertractat, quæ vtique eſt inſtructio ipſa diuina de rebus fidei. Nec etiam culpandus eſt ſuperfluitatis, quòd hic præmiſerit neceſſitatem fidei, quam poſtea alio proprio loco docturus erat. Nam rectè poteſt, & ſæpè ſolet, eadem aſſertio in pluribus locis collocari & confirmari. Ac præterea hoc loco præcipuè determinat, neceſſarium fuiſſe, vt Deus inſtrueret ac doceret hominem; in alio verò loco, neceſſarium eſſe, vt homo credat Deo inſtruenti atque docenti. Vtrumque autem probat eadem communi ratione, ex fine ſupernaturali.

Non poteſt intellectus per ſe aſſequi omne verum.

Sed obijcies primò contra primam concluſionem. Omne obiectum eſt proportionatum ſuæ potentiæ: ſed verum eſt obiectum adæquatum intellectus: ergo omne verum eſt illi proportionatum: atque adeo poterit intellectus illud inueſtigare & aſſequi naturali induſtria, abſque alia ſuperiori inſtructione diuina.

Reſpondetur. Omne obiectum eſt ita proportionatum ſuæ potentiæ, & omne verum intellectui, vt poſitis omnibus requiſitis poſſit illud attingere: obiectum autem ſupernaturale ita ſe habet, vt in illud poſſit ferri potentia adiuta auxilio ſupernaturali: & verum ſupernaturale ita ſe habet, vt intellectus indigeat medio ſupernaturali ad illud aſſequendum, nempe inſtructione diuina, cùm naturalia media non ſufficiant.

Debet iuuari per ſacrã Theologiam.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem. In ipſa ſacra Scriptura prohibetur nimis curioſa inueſtigatio diuinorum. Prou. 25. *Qui ſcrutator eſt Maieſtatis, opprimetur à gloria.* Et Eccleſ. 3. *Altiora te ne quæſieris, & fortiora te ne ſcrutatus fueris.* Item Apoſt. 2. Cor. 10. magis præcipit ſimplicitatem & obedientiam: *In captiuitatem redigentes omnem intellectum in obſequium Chriſti.* Similiter, ex ſanctis Patribus, Hieronym. in cap. 31. Ierem. Baſil. in ſerm. de Natiuit. Chriſti, & alij plures, reprehendunt ſuperfluam inquiſitionem & curioſam inueſtigationem circa myſteria fidei. Sed certè Theologia ſcholaſtica nimis curioſè & ſubtiliter res diuinas & arcanas inſequitur: ergo non ſolùm non eſt neceſſaria vel vtilis, ſed potiùs videtur reprehenſione digna.

Reſpondetur. A Scriptura & Patribus prohiberi & condemnari curioſam inueſtigationem cum dubitatione de veritatibus fidei, quaſi inquirat quis, vt magis ſuis rationibus quàm diuino teſtimonio acquieſcat. Prohiberi etiam eam inquiſitionem, qua contenderet quis inuenire rationes naturales eorum myſteriorum ſupernaturalium, quæ ſola fide tenenda ſunt, & ſuperant induſtriam rationis. Sed quoad hoc iubemur captiuare intellectũ cum ſimplicitate & obedientia. Hoc totum noſtri Theologi vltrò obſeruant. Et quia ob diuinum teſtimonium firmiſſimè tenent dogmata fidei, ideo ea explicant ac tuentur, & ab aduerſariorum impugnatione defendunt, & ex eis ſuas concluſiones eliciunt. Conantur etiam interdum oſtendere, myſteria fidei eſſe conſona rationi, aut ſaltem non eſſe contraria rationi: quod quidem non eſt condemnandum, ſed commendandum.

SECTIO SECVNDA.

Quid & qualis ſit ſacra Theologia.

Sacra Theologia eſt ſapientia.

IN primis, in confeſſo eſt apud omnes, ſacram Theologiam eſſe propriè & maximè ſapientiam. Vnde S. Thomas art. 6.

art. 6. determinat, hanc eſſe maximè ſapientiam inter omnes humanas ſapientias, non in aliquo tantùm certo genere, ſed ſimpliciter in omni genere. Et patet, quia Theologia conſiderat ſimpliciter res altiſſimas, & altiſſimam cauſam, & ordinat hominem ad altiſſimum finem.

An ſit ſcientia.

Secundo vlteriùs, ſi ſumatur ſcientia, vt contradiſtincta à ſapientia, & tanquam illa inferior; ſic rectè dixit Alenſis 1. par. q. 1. memb. 1. Theologiam non tàm eſſe ſcientiam quàm potiùs ſapientiam. Attamen, quia ſcientia ſumi ſolet ita amplè vt etiam ſapientiam complecti poſſit, vlteriùs quæritur num Theologia ſit ſcientia, ſumendo ſcilicet ſcientiam propriè prout in Logica aſſignatur, & ſumendo Theologiam pro notitia diſcurſiua certa inferente ſuas concluſiones ex principijs fidei, ex præmiſſis ſcilicet à Deo reuelatis, ſiue ambæ præmiſſæ ſint de fide & reuelatæ, ſiue altera tantùm ſit de fide ac reuelata, & altera ſit naturaliter euidens per rationem.

Præcipua ratio dubitandi eſt: quia de ratione ſcientiæ eſt euidentia, & diſcurſus ſcientificus debet eſſe euidens: ſed diſcurſus Theologicus, cùm procedat ex præmiſſis reuelatis ac fide creditis, non poteſt eſſe euidens; fides enim eſt obſcura & non euidens: ac etiam ille diſcurſus qui procedat ex vna præmiſſa euidente & altera reuelata, erit obſcurus & ineuidens, quia concluſio ſequitur debiliorem partem: igitur Theologia non eſt propriè ſcientia.

S. Thomas hic art. 2. affirmat & explicat, ſacram Theologiam eſſe ſcientiam, quia licèt principia fidei non ſint nobis viatoribus euidentia, ſunt ſaltem nota & euidentia lumine ſuperioris ſcientiæ, nempe Dei, & Beatorum: & hoc ſufficere ad veram ſcientiæ rationem; quia etiam in ſcientijs naturalibus aliquæ inueniuntur quæ procedunt ex principijs notis in alia ſuperiori ſcientia, vt Perſpectiua ex principijs notis in Geometria, & Muſica ex principijs notis in Arithmetica, & in vniuerſum ſcientia ſubalternata ex principijs notis in ſcientia ſubalternante. Eodem modo rem explicat Albert. in ſum. tract. 1. q. 1. Atque defendunt Canus lib. 12. de locis theologicis cap. 2. Bagnes & alij Thomiſtæ frequenter hoc loco. Ac propterea dicunt, eſſe ſcientiam imperfectam. Quod Bagn. explicat intelligi, non quidem reſpectu ſcientiarum naturalium, ſed reſpectu Theologiæ Beatorum in patria. Addebat verò Caietanus, duplici modo poſſe accipi noſtram Theologiam, vno modo prout eſt in ſe, alio modo prout eſt in nobis: primo modo ait eſſe perfectam ſcientiam cum euidentia, ſecundo modo non eſſe propriè ſcientiam, cùm in nobis ſit ineuidens & obſcura.

Non eſt ſcientia euidens.

Sed dicendum facilè eſt ex doctrina, quam tradidimus in Logica q. 26. ſect. 3. de ratione ſcientiæ, ſacram Theologiam non eſſe ſcientiã in eo rigore quo Ariſt. docuit & agnouit, nempe cum euidẽtia: ſed eſſe verè ſcientiam, ſumendo hoc nomen in quadam ampliori ſignificatione pro notitia diſcurſiua prorſus certa & infallibili. Ariſt. enim in toto lib. 1. Poſter. docuit & explicauit, concluſionẽ ſcientificam debere in demonſtratione inferri ex præmiſſis euidentibus, vel immediatè per ſe notis, vel ſaltem mediatè deductis ex primis per ſe notis. Vnde agnouit quidem ſcientiam ſubalternatam procedentem ex principijs notis in ſuperiori ſcientia ſubalternante, & verè ſcientia ſubalternata eſt propriè ſcientia: ita tamen vt in eodem intellectu ſupponat ſcientiam ſubalternantem, atque adeo euidentem notitiam præmiſſarum: alioqui aſſenſus concluſionis in vno intellectu, non eſt euidens & ſcientificus per euidentiam præmiſſarum in alio ſuperiori intellectu: & ita iam oſtendimus q. 27. Logicæ ſect. 6. Itaque non per hoc ſaluari poteſt, ſacram Theologiam eſſe in eo rigore ſcientiam, eo quòd principia fidei ſunt euidentia Deo & Beatis lumine ſuperioris ſcientiæ. Nec rectè dicebat Caietanus, Theologiã ſecundum ſe ſumptam eſſe ſcientiam. Nam ſi ſumatur abſtrahendo à noſtra & Beatorum, vt ſic abſtrahit à determinata ſpecie cognitionis, neque in tali ſtatu dici determinatè debebit ſcientia: ſed loquendo in ſpecie, Theologia quidem Beatorum eſt euidens, viatorum autem ineuidens: vnde hæc noſtra Theologia, nec in nobis, nec in ſe, eſt ſcientia ſumpta in eo rigore cum euidentia.

At ex alia parte poteſt ac debet ſcien-

Eſt ſcientia in ampliori quadam acceptione.

tia ſumi magis amplè pro cognitione, quæ licèt non ſit euidens, tamen non eſt minùs certa & infallibilis: huiuſmodi eſt noſtra Theologia, atque hoc pacto eſt ac dici debet ſcientia. Poteſt ac debet ſcientiæ nomen hoc modo ſumi: quia verè datur tale genus cognitionis, ineuidentis quidem, ſed prorſus certæ & infallibilis, quæ nempe innititur diuino teſtimonio & lumini fidei, quod eſt magis certum ac tutum quàm lumen rationis cui innititur euidentia naturalis. Hoc genus notitiæ, cùm procedat per diſcurſum ex præmiſsis adeo certis, rectè potuit eodem ſcientiæ nomine appellari. Imo Ariſt. ipſe per differentiam certitudinis ſolet ſcientiam ab opinione diſtinguere: & præſertim 2. Poſt. cap. 26. ait: *Nullus arbitratur opinari, cùm exiſtimat impoſſibile aliter ſe habere, ſed ſcire.* Et inſuper definitio ipſa ſcientiæ tradita 1. Poſt. tex. 5. poteſt quoque de omni huiuſmodi cognitione certa verificari: *Scientia eſt cognitio rei per cauſam per quam res eſt, ita vt non poſſit aliter ſe habere.* Quia verò Ariſt. non agnouit cognitionem ita certam & neceſſariam quæ habeatur per diuinum teſtimonium, ſed ſolùm agnouit illam quæ habetur per euidentiam rationis, ideo deinceps ipſi ſcientiæ attribuit euidentiam. Cùm ergo nobis conſtet hic alius modus notitiæ tam certæ, vlterò illi attribui debet idem nomē ſcientiæ. Rurſus hæc notitia ita certa debet inter virtutes intellectuales connumerari, è quibus excluditur quæcumque notitia obnoxia falſitati, debebit autem ſub nomine ſcientiæ inter has virtutes contineri. Dicetur quidem ſapientia ob ſummam dignitatem obiecti: at in tota latitudine cognitionis naturalis ſapientia importat etiam euidentiam: ſi ergo nomen ſapientiæ extenditur quoque ad notitiā certam ineuidentem, pariter extendi debet nomen ſcientiæ. Imo adæquatè nomen ſcientiæ communiter ſumitur, vt complectatur etiam ſapientiam, & ſic vocatur ſcientia de Deo, & Metaphyſica dicitur ſapientia, & Ariſt. dixit ſapientiam eſſe exactiſsimam ſcientiam. Igitur hæc notitia certa & ineuidens quæ dicitur ſapientia, dici etiam debet ſcientia.

Cum ſumma certitudine ſine euidentia.

Huiuſmodi planè eſt noſtra Theologia: deducit enim ſuas concluſiones ex principijs fidei, quæ ſummam certitudinem habent ex diuino teſtimonio, & hæc ſumma certitudo abundè compenſat defectum euidentiæ. Dici ergo debet ſcientia. Hoc modo appellatur à Theologis communiter, & ab Auguſt. lib. 12. de Trinit. cap. 14. & lib. 14. cap. 1. ac Hieron. in Prologo Bibl. Et de eadem Theologia accipi ſolet dictum Apoſt. 1. Cor. 12. *Alij datur ſermo ſcientiæ,* & alijs in locis, vbi in eodem ſenſu videtur nominare ſcientiam. Neque verò hęc eſt communiſsima illa & vulgaris acceptio ſcientiæ, qua omnis intellectiua cognitio ſolet quoque ſcientia nuncupari: ſed eſt acceptio quædam propria ac determinata pro cognitione ita certa & neceſſaria cui non poſsit ſubeſſe falſum, ad differentiam opinionis, & omnis notitiæ fallibilis ſeu contingentis. Vnde hæc acceptio nec etiam extendenda eſt ad fidem humanam, quantumuis firmam, ac de rebus vt dici ſolet moraliter certis, v.g. quòd extet Gręcia, quòd Alexander Darium vicerit, & ſimilia. Adhuc enim hoc genus notitiæ quantum eſt de ſe ſubeſt errori. Certitudo autem ſcientiæ tanta eſſe debet, vt implicet contradictionem, non eſſe ita ſicut ſcitur, & ita vt non poſsit aliter ſe habere.

Eſt ſcientia de obiecto ſingulari.

Cæterùm alia etiam dubitatio proponi ſolet: quia dicitur de ſingularibus non dari ſcientia, ſed obiectum ſcientiæ eſſe debere vniuerſale: at ſacra Theologia habet pro obiecto Deum qui eſt prorſus vnus ac ſingularis, tractat in quadam notabili parte de Chriſto Domino qui vtique eſt ſingularis. Sed iam etiam q. 26. Logicæ ſect. 4. tractauimus & explicauimus, qualiter verè de ſingularibus dari poſsit ſcientia: & ſpecialiter de Deo quantumuis ſingulari per ſe & primariè detur perfecta ſcientia, ac pariter de Chriſto Domino; & rurſus qualiter pleraque quæ de ipſo Chriſto in ſingulari tractantur, poſsint amplè intelligi in communi de ſubiecto conſtituto ex perſona diuina & natura aſſumpta ſeu aſſumptibili.

An ſit ſpeculatiua vel practica.

Tertiò, quia ſcientia diuiditur in ſpeculatiuam & practicam, conſequenter quærendum eſt, num ſacra Theologia ſit ſpeculatiua vel practica. De qua re quamplures Doctorū ſententiæ extant.

Ali-

Aliqui enim opinati ſunt, nec eſſe ſpeculatiuam nec practicam. Ita Argent. in Prol.q.4. art.3. Tolet.q.10.art.2. & quidam alij. Aliqui, eſſe ſimpliciter & adæquatè practicam, non verò ſpeculatiuam. Ita Albert.in 1.d.1.art.4. & in ſum.par.1. tract.1.q.3.memb.3. Aureol. in Prol.q.3. art. 3. & plures alij. Aliqui ex aduerſo, eſſe ſimpliciter & adæquatè ſpeculatiuam, non verò practicam. Ita Henricus in ſum.par.1. art.8. q.3. Marſil. in Prolo. q.3.art.5. & alij. Aliqui rurſus, coniungentes ſimul ſpeculatiuum & practicum, dixerunt, Theologiam eſſe ſpeculatiuam ſimul & practicam virtualiter ſeu eminenter, aut æquiualenter, non autem intrinſecè & formaliter. Ita Baccon. in Prol.q.4.art.5.Caiet.hìc art.4. & quidam alij Thomiſtæ. Præterea aliqui ita fecerunt Theologiam ſpeculatiuam ſimul & practicam, vt nõ rectè deſignauerint, quæ pars ſit ſpeculatiua & quæ practica. Scotus enim in Prol. q.5. & Scotiſtæ circa eundem locum, voluerunt, Theologiam circa veritates neceſſarias de Deo & ſimilibus obiectis eſſe practicam, non verò ſpeculatiuam; circa veritates autem contingentes, v. g. de Sacramentis conficiendis & ſimilibus, eſſe per ſe ac ſimpliciter ſpeculatiuam, non verò practicam. Durand. item in Prol.q. 6. voluit, Theologiam, prout conſiderat ea quæ in ſacra Scriptura continentur,& inde concluſiones deducit, eſſe practicam; prout verò defendit ac declarat articulos fidei, eſſe ſpeculatiuam. Ac demum alij alijs varijs modis opinati ſunt.

Eſt partim ſpeculatiua & partim practica.

Hæc tamen tanta diſſenſio orta maximè eſt ex varijs ſentiendi modis circa rationem ſcientiæ ſpeculatiuæ & practicæ. Sed iam ſatis de hac re nos egimus in Logica q.27. vbi explicauimus veram rationem ac diſtinctionem ſcientiæ ſpeculatiuæ & practicæ. Breuiter ergo, ſuppoſita doctrina ibi tradita & confirmata, dicendum modò eſt, ſacram Theologiam eſſe partim ſpeculatiuam, partim practicam, non dico virtualiter & eminenter, ſed verè & formaliter, magis autẽ principaliter eſſe ſpeculatiuam. Ita clariſſimè docet S. Thom. hic art. 4. & alij magis communiter. Patet: quia ſcientia formaliter ſpeculatiua eſt illa quæ contemplatur obiectum non operabile, vel non modo operabili; practica eſt illa quæ formaliter dirigit & inſtruit ſcientem ad operandum. Sed quædam Theologiæ pars, nempe quæ agit de Deo in ſe, de Chriſto, de Angelis, alijsq. ſimilibus rebus, contemplatur obiectum non operabile: ergo verè eſt ſpeculatiua. Nec refert, quòd conſequenter mouet voluntatem ad amandum Deum, aliosvè pios affectus, & quòd formaliter ordinatur ad acquirendam beatitudinem. Hoc enim non ſufficit ad tollendam rationem ſpeculationis, vt ibi diximus. Quædam alia Theologiæ pars eſt, quæ agit de humanis actibus, de virtutibus & vitijs, de conficiendis & adminiſtrandis atque ſuſcipiendis Sacramentis; docet ac dirigit hominem ad operandum, ad exercendos actus bonos, ad abſtinendum à prauis: ergo hæc pars eſt practica. Nec refert, ſi quiſpiam non ordinet hanc notitiam ad realiter operandum; ſatis enim eſt, quòd per ſe eſt directiua operum.

Magis principaliter ſpeculatiua.

Videtur autem maior pars, illa quæ ſpeculatur: tum videlicet ratione obiecti non operabilis quod in ſacra Theologia conſideratur: tum etiam circa obiecta operabilia plurimùm verſatur modo non operabili, & non ſub directione proxima ad operandum. Ac præſertim obiectum adæquatum quod ipſi Theologiæ aſſignatur, eſt Deus, vt mox videbimus, quod quidem eſt obiectum non operabile, ſed in ordine ad ipſum quædam obiecta operabilia conſiderantur. Theologia igitur eſt magis principaliter ſpeculatiua quàm practica.

An ſit vna ſcientia.

Quartò, hinc oritur & augetur dubitatio, quòd ſacra Theologia non ſit vna ſimpliciter ſcientia, ſed potiùs diſtingui debeant plures ſcientiæ theologicæ: nam differunt ſcientia ſpeculatiua & practica. Et vlteriùs dubitari poteſt, debere adhuc diſtingui plures ſcientias theologicas ſpeculatiuas & practicas. Pro hac tota diſtinctione adeſt exemplum ſcientiarum naturalium: diſtinctæ enim inueniuntur plures ſcientiæ ſpeculatiuæ & practicę: & ſicut hęc diſtinctio inuenitur in ſcientijs ſimpliciter procedentibus ex lumine rationis, ita pariter videtur poſſe ac debere inueniri in Theologia procedente originaliter ex lumine fidei.

Nihilo-

Nihilominus S.Thomas hìc art.3.alijq. omnes tum hoc loco tum in Prologo ſentent. affirmant, totam ſacram Theologiam eſſe vnicam totalem ſcientiam, & & ita reipſa tanquam vnam tradunt atque conſcribunt. Fundant hanc vnitatem, tum in vnitate obiecti adæquati ad quod omnia referuntur, nempe Dei ad quem etiam operationes quas ſacra doctrina dirigit referuntur: tum in vnitate luminis ſupernaturalis ſub quo cuncta conſiderat. Et inſuper plerique volunt, vnum ſimplicem realiter eſſe habitum totius ſacræ Theologiæ circa omnes concluſiones in omni materia theologica; vel quia vniuerſaliter volunt, vnum ſimplicem eſſe habitum cuiuſque ſcientiæ totalis; vel quicquid ſit de alijs ſcientijs, id ſpecialiter affirmant de ſacra Theologia, ſicut vnus eſt habitus fidei infuſæ circa omnes veritates reuelatas. Aliqui addunt, vnum ſimplicem eſſe habitum acquiſitum, tàm circa principia fidei, quàm circa concluſiones theologicas. Multò plures ſunt qui volunt, vnum ſpecie, non vnum numero eſſe habitum theologicum circa omnes concluſiones quæ ex principijs fidei demonſtrantur.

Pro reſolutionē ſupponendum eſt, nullam ſcientiam totalem eſſe vnam niſi per aggregationem. Quod quidem de ſcientia actuali eſt notiſſimum: de ſcientia quoque habituali idē oſtendimus tractātes de habitibus q. 49. noſtræ Philoſoph. ſect.7. vbi diſtinctè probauimus, nec circa varias concluſiones, nec circa principia & concluſiones, eſſe vnum ſimplicem habitum. Oſtendimus etiam, habitus, ſicut & actus, circa diuerſas concluſiones, differre non ſolùm numero, ſed eſſentialiter & ſpecificè. Itaque ſacra Theologia pariter ac omnis alia ſcientia, ad ſummū eſt vna per aggregationem tot actuum, tot habituū ſpecie differentium. Habitus tamen infuſus fidei verè eſt vnus numero: quia ab initio infunditur a Deo circa omnes veritates reuelatas, & totus ſimul accipitur, augetur, deperditur; ſeque habet per modum potentiæ complectentis totum ſuum obiectum. Itaque non propterea erit vnus habitus acquiſitus Theologiæ, nec etiam fidei acquiſitę circa eaſdem veritates. Rurſus ſupponendum eſt, diſtinctionem plurium ſcientiarum totalium inter ſe, ac vnitatem cuiuſque in ſe, non tàm eſſe naturalē quàm artificialem, non tàm eſſe ex natura rei præfixam, quàm humano artificio conſtitutam, prudēter tamen & opportunè habita ratione ad ſtudij commoditatem, & ad conuenientiam vel diſconuenientiam rerum: ita adnotauimus q. 27. Logicæ ſect. 7.

Poterat diſtribui in plures.

Hinc dicendum eſt, potuiſſe quidem fieri, ſi ita placuiſſet, vt plures ſcientiæ theologicæ diſtinguerentur, tamen id non fuiſſe neceſſarium, ſed potiùs commodum & conueniens fuiſſe, vnam totalem inſtitui Theologiam, omnes theologicas materias apto ordine complectentem. Potuiſſent ſimpliciter plures ſcientiæ diſtingui: quia ſanè magna eſt rerum copia ac diuerſitas quæ in Theologia conſiderantur. Et licèt omnia referantur ad Deum, tamen adhuc diuerſo modo referuntur, ac Deus ipſe ſecundùm varias rationes conſideratur, & alia eſt conſideratio de Deo in ſe, alia de proceſſione rerum à Deo tanquam primo principio, cum tota diuerſitate creaturarum; alia de ordinatione hominis ad Deum tanquam vltimum finem, cum conſortio humanorum actuum, & tota diſtinctione virtutum ac vitiorum; alia de Incarnatione Verbi diuini in humana natura, cum omnibus ijs quæ attinent ad Chriſtum Dominum, & Sacramentis ab eo inſtitutis. Et præſertim notabilis eſt diuerſitas rerum ſpeculabilium & operabilium in tota Theologia: vnde ſicut diſtincta fuit Philoſophia moralis quæ dirigit actus humanos in ordine ad beatitudinem naturalem, a Philoſophia ſpeculatiua quæ contemplatur Deum in ſe; ita potuiſſet diſtingui Theologia moralis a ſpeculatiua. Quamuis autem vnum ſit lumen ſupernaturale, & vnus habitus fidei pro omnibus veritatibus reuelatis, atque adeo pro omnibus rebus theologicis; tamen adhuc ob diuerſitatem rerum ſub tali lumine potuiſſent plures diſtingui ſcientiæ: ſicut vtique vnum eſt lumen rationis, vna virtus intellectiua pro omnibus rebus naturaliter cognoſcibilibus; & tamen inſtitutæ fuerunt plures diſtinctæ ſcientiæ naturales. Imo de facto à Magiſtro ſententiarum alijſq. Scholaſticis eū ſequutis diſcreti fuerunt plu-

plures libri pro notabili rerum diuerſitate, ab Alberto, Alenſi, Henrico, & præſertim à D. Thoma alijſquè eum ſequutis, pariter diſtinctæ ſunt plures partes: & in ſingulis à capite inchoatur. Neque ſanè alia maior variatio ad diſtinguendas totaliter plures ſcientias facienda fuiſſet, quàm inſtituere nomina, iiſquè ſcientijs aptos præfigere titulos, vt ſicut nunc vocantur partes, alijs diſcretis nominibus vocatæ fuiſſent. Inſuper de facto plerique ſcriptores morales extant, qui ſeparatim ac præcisè de rebus moralibus theologicè tractant, nulla facta relatione ad alias theologicas ſpeculatiuas materias.

De facto conuenienter instituta eſt vna totalis.

Attamen, non erat reuera neceſſarium, plures theologicas ſcientias totaliter diſtinguere; ſed opportunum fuit, vnam totalem conſtituere, ſuis partibus ac tractatibus ordinatam. Hoc ſanè, vel ſola tot inſignium Theologorum auctoritate ſatis conſtat. Et ratione ſuadetur: quia ſola partiũ diſtinctio ſub vno Theologiæ nomine ſufficiebat ad rectam rerum diſpoſitionem. Ipſæquè res inter ſe conuenientem connexionem habent, vt in ordine ad vnum obiectũ adæquatum vno totali ordine coniungantur. Conueneniens quoque erat, vt ſacra Theologia in vnitate imitaretur vnitatem fidei. Et ſicut à Deo infunditur vna fides, complectens ſimul res ſpeculabiles & operabiles, ita pariter apud nos per modum vnius totalis ſcientiæ inſtitueretur ſacra Theologia ſubnixa fidei.

Nõ eſt propriè ſubalternata ſcientia Dei & Beatorum.

Quintò deinde videndum eſt, num ſacra Theologia ſit ſubalternata vlli alteri ſuperiori ſcientiæ. S. Thomas enim art. 2. indicat, eſſe verè ſubalternatam ſcientiæ Dei & Beatorum, idquè ſolent Thomiſtæ defendere. Rurſus art. 5. ad 2. indicat, non eſſe ſubalternatam vlli alteri naturali ſcientiæ. Attamen propriè & in rigore ſacra Theologia dici non debet ſubalternata ſcientiæ Dei & Beatorum, licèt ſit illi ſubordinata. Nam ſubalternatio inter ſcientias propriè eſt, cùm vnus & idem intellectus per ſcientiam ſuperiorem percipit principia quædam, ac ex ijs principijs deducit concluſionem per ſcientiam inferiorem, & ita in eodem intellectu exercetur ſubalternatio, ac ſcientia ſubalternata cum ſubalternante coniungitur. Non ergo noſtra Theologia dici propriè debet ſubalternata ſcientiæ Dei & Beatorum. Eſt tamen illi ſubordinata, quatenus Deus per ſuam ſcientiam ac reuelationem nos edocuit de myſterijs fidei, ex quibus ſubinde Theologicas concluſiones deducimus: & ſic debet intelligi D. Thomas. At verò quoad quaſdã ſuas demõſtrationes ſacra Theologia habet proprium modum ſubalternationis reſpectu ſcientiarum naturaliũ. Nam interdum aſſumit vnam præmiſſam de fide, & alteram euidenter in Philoſophia ſpeculatiua vel morali ab eodem intellectu demonſtratam. Talis ergo demonſtratio theologica ſubalternatur illi demõſtrationi philoſophicæ qua ea premiſſa probata ſupponitur. Et ſanè huiuſmodi demõſtrationes ac rationes frequenter occurrunt in ſacra Theologia; imo intantum vt ſæpè ipſæmet tractationes philoſophicæ in ipſa Theologia inſerantur: quare non tantùm ſubalternata, ſed & permixta inuenitur ſacra Theologia cum Philoſophia, vt notiſſimum eſt.

Sed ex parte ſcientijs naturalibus.

Eſt dignior omnibus alijs ſcientijs.

Sextò, hinc oritur dubitatio, quòd ſacra Theologia non ſit dignior alijs ſcientijs, ſed ſit potiùs inferior ſcientijs philoſophicis, quia ſcientia ſubalternata eſt inferior ſubalternante. At D. Thom. art. 5. & alij ferè omnes docent, ſacrã Theologiam eſſe digniorem omnibus alijs ſcientiis. Et ita quidem ſentiendum ac loquendum eſt. Probat S. Thomas, tum ex parte certitudinis; quia ſacra Theologia eſt certior naturalibus ſcientijs, cùm innitatur lumini diuinæ veritatis, aliæ verò ſcientiæ lumini noſtræ rationis. Tum ex parte materiæ, quia ſacra Theologia conſiderat ea quæ ſunt ſupra rationem, aliæ verò ſcientiæ ea quæ ſubduntur rationi. Tum demum ex parte finis quoad Theologiam practicam, quia reſpicit ſupremum ac digniſſimum finem, æternam nempe beatitudinem. Hæc omnia ſatis quidem oſtendunt, Theologiam eſſe ſimpliciter digniorem omnibus naturalibus ſcientijs. Solùm ſupereſt aliqua dubitatio circa certitudinem pro illis demonſtrationibus dictis quæ procedunt ex altera præmiſſa philoſophica, tunc enim cõcluſio nõ eſt certior quàm talis præmiſſa. Sed de ijs vel ſatis eſt, quòd præcellant ratione materiæ, & ratione

tione finis, quamuis non ratione certitudinis: vel dicetur etiam aliquo modo ſecundùm quid excedere in certitudine, quia ſaltem innituntur in vna præmiſſa certa de fide, concluſio verò purè philoſophica innititur ambabus præmiſſis ſola rationis certitudine notis. Cæterũ quando ſcientia ſubalternata dicitur inferior ſubalternante; vel id intelligitur ſolùm ordine cauſalitatis, eo quod ab illa dependet: vel ſi intelligatur etiam ordine dignitatis, debet reſtringi, quando ſcientia ſubalternata non è conuerſo præcellit ratione materiæ, & ratione alterius luminis ſuperioris adiuncti. Alioqui, ſi hoc modo ſe habeat, potiùs vtitur ſcientia ſubalternante tanquam ſibi miniſtrante & inſeruiente. Et hoc pacto D. Thomas art. 5. in argum. *ſed contra*, affert, alias ſcientias vocari ancillas ſacræ Theologiæ, Prou. 9. *Miſit ancillas ſuas vocare ad arcem*: & ad 2. ait, ſacram Theologiam vti naturalibus ſcientijs tanquam inferioribus & ancillis.

Non eſt ſcientia infuſa et formaliter ſupernaturalis.

Poſtremò, dubitatur etiam, num ſacra Theologia ſit de ratione ſua habitus infuſus à Deo, & ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis, ſicut eſt ipſa fides aliæq. huiuſmodi virtutes. Affirmarunt quidam, eo quòd Theologia habet idẽ motiuum formale fidei, nempe Diuinum teſtimonium, & ſolùm differt à fide, quia fides habet pro motiuo immediato, Theologia pro motiuo mediato. Aliqui verò contendunt, Theologiam eſſe quidem habitum ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalem, tamen non eſſe per ſe infuſum, ſed ſimpliciter noſtris actibus acquiri modo naturali, & ſic eſſe naturalem quoad modum. Abſolutè tamen dicendum eſt, noſtram Theologiam eſſe de genere ſuo habitum acquiſitum, & eſſe in ſua ſubſtantia, tam quoad actus quàm quoad habitus naturalem. Patet: quia vtique habitum Theologiæ noſtris actibus comparamus: neque infunditur à Deo ſimul cum habitu fidei aliiſque huiuſmodi virtutibus, neque in hominibus rudibus quantumuis pijs & iuſtis inuenitur, donec exercitatione & ſtudio illum acquirant. Hinc dici etiam debet in ſua ſubſtantia naturalis: quia omnis alius habitus ſupernaturalis eſt per ſe infuſus à Deo, & non acquiritur modo naturali. Actus quoque theologici ſunt in ſua ſubſtantia naturales: non enim per ſe eliciuntur ex ſupernaturali auxilio Dei, ſicut actus fidei & aliarum virtutum, ſed ſuppoſita fide exercentur ex induſtria rationis. Nec refert quod pendent ex ipſa fide, & ſic mediatè innituntur Diuino teſtimonio: Non enim per hoc debent eſſe in ſua ſubſtantia ſupernaturales. Imo etiam circa ipſas fidei veritates immediatè reuelatas datur in nobis non ſolùm fides infuſa & ſupernaturalis, ſed etiam acquiſita & naturalis: theologia autem non eſt in nobis niſi acquiſita & naturalis. Ac demum, amiſſa fide infuſa & omnibus virtutibus infuſis & ſupernaturalibus, verè adhuc remanet in anima ipſa Theologia, habitualiter permanens, & exercens actus.

Alia quædam attributa, non quidem huius noſtræ Theologiæ, ſed ſimpliciter ſacræ Scripturæ, videlicet quomodo conuenienter vtatur metaphoris, & quomodo plures ſenſus ſub vna littera contineat, rectè examinat D. Thomas duobus vltimis articulis, & apud ipſum videre ſufficiet.

SECTIO TERTIA.

An & quo pacto ſacra Theologia habeat pro ſuo obiecto adæquato Deum.

Variæ auctorũ ſententiæ.

Plures ac variæ ſententiæ de obiecto Theologiæ excogitatę ſunt, quas recenſere iuuabit. Magiſter ſententiarũ, qui primus ſcholaſticam Theologiam inſtituit, lib. 1. diſt. 1. cap. 1. propoſuit, ſe tractaturum de rebus & ſignis, hoc pacto res & ſigna faciens ſacræ Theologiæ obiectum. Res explicauit, quæ non adhibentur ad aliquid ſignificandum, ſigna verò quorum vſus eſt in ſignificando, qualia ſunt Sacramenta. Hunc loquendi & aſſignandi modum quidam alij circa eundem locum imitati ſunt. Intelligi autem debent res & ſigna diuina, ſeu ſupernaturalia, aut reuelata, quæ nempè propriè ſpectant ad doctrinam ſacram. Et ſic limitauit D. Thomas ea d. q. 1. art. 4 in fine. Rurſus ipſe D. Thomas ibi paulò aliter, non per duas partes, ſed magis

aptè per modum vnius, deſignauit huiuſmodi Theologiæ obiectum, dicens: *Si volumus inuenire ſubiectum, quod hæc omnia quæ in Theologia continentur comprehendat, poſſumus dicere, ens diuinum cognoſcibile per inſpirationem eſſe ſubiectum huius ſcientiæ*. Atque hunc dicendi modum plures alij amplexi ſunt, vel appellantes ens diuinum, vel ens ſupernaturale, vel ens reuelatum. Huiuſmodi autem nominari ſolet in ſcientijs obiectum adæquatum prædicationis, ideſt quod prædicatur de omnibus quæ in ſcientia conſiderantur.

Sed quærendo obiectum adæquatum attributionis, ideſt ad quod reducuntur, ſeu in ordine ad quod conſiderantur, ea quæ in ſcientia continentur, Durandus in Prolog. ſentent. q. 5. docuit, opus humanum meritorium eſſe hoc modo adæquatum ſacræ Theologiæ obiectum: iuxta quod vult, Theologiam ſimpliciter eſſe practicam. Et ſimiliter de obiecto Theologiæ opinati ſunt, quicumque pariter voluerunt eam eſſe vel abſolutè vel principaliter practicam. Aliqui autem obiectum appellarunt, hominem meritoriè operantem, ſeu hominem quatenus ſupernaturalem beatitudinem conſequi debet, ſicut obiectum Philoſophiæ moralis aſſignari ſolet homo beatificabilis. Rurſus Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. obiectum præcipuum Theologiæ aſſignauit, opera noſtræ redemptionis, & explicauit eſſe Incarnationem Verbi, & omnia Sacramenta, tàm vetera quàm noua. Alij potiùs aſſignarunt Chriſtum, vt refert D. Thomas hìc art. 7. Sed ipſe D. Thomas alijquè hoc loco communiter, & plerique etiam Scholaſtici initio ſententiarum, conſtituerunt pro obiecto adæquato attributionis ſacræ Theologiæ, Deum, ad quod nempe obiectum alia omnia reducantur, & in ordine ad quod cuncta in hac ſcientia conſiderentur.

At verò D. Bonau. in Prolog. q. 1. plures ex his modis ſimul complectens, diſtinguit, tripliciter poſſe accipi ſubiectum adæquatum ſcientiæ: primò ſubiectum vniuerſale, quod ſub ſe omnia complectatur: ſecundò ſubiectum integrale, quod in ſe omnia complectatur: tertiò ſubiectum radicale ſeu principale, ad quod omnia per attributionem reducantur. Ponit exempla: Obiectum vniuerſale Grammaticæ eſt vox articulata ſignificatiua, integrale eſt oratio perfecta, radicale eſt littera: Item Geometriæ obiectum vniuerſale eſt quantitas continua, permanens, integrale eſt corpus trinæ dimenſionis, radicale eſt punctum. Hoc triplici modo obiectum Theologiæ deſignat: vniuerſale, ens credibile prout tranſit in intelligibile, ideſt ens reuelatum prout circa ipſum ratio diſcurrendo verſatur: integrale, Chriſtum prout eſt Deus & homo, & prout etiam myſtica membra complectitur Angelos & homines: radicale demũ ſeu principale, Deum ad quem vtique alia omnia ordinantur.

Pro reſolutione ſimpliciter ſtatuẽdum eſt, ſacram Theologiam habere pro ſuo obiecto adæquato Deum, eo pacto quo alijs ſcientijs ſuum cuique adæquatum obiectum propriè deputatur. Hæc eſt planè communis ſententia. Ac facilè demonſtratur, tàm reijciendo alios dicendi modos quàm hunc confirmando. *Sacra Theologia debet habere determinatum obiectum*

Primò ergo nõ oportet in ſcientijs quærere obiectum ita amplum, quod de omnibus quæ in ſcientia pertractantur directè prædicetur. Nam nec ſolet tale obiectum pro ſingulis ſcientijs deſignari, nec iuuaret ad rectè diſponendam & ordinandam ſcientiam. Non enim ſcientia incipit conſiderare prædicatum tàm amplum quod de omnibus alijs prædicetur, vt conſequenter reliqua omnia ſolùm conſideret tanquam ſpecies eius. Sed potius quælibet ſciẽtia aſſumit ſibi obiectum in ordine ad quod per reductionem alia conſideret. Non ergo expediebat pro obiecto ſacræ Theologiæ cogitare quid tàm amplum, ſiue res & ſigna, ſiue ens diuinum, aut reuelatum, aut credibile: ſed abſolutè quærendum erat obiectum adæquatum quod dicitur attributionis.

Secundò. Non debet hoc pacto aſſignari opus meritorium, aut homo quatenus per bona opera conſequi debet beatitudinem. Nam ad ſacram Theologiam omnino ſpectat, plurima contemplari de Deo, de Chriſto, de Angelis, & alijs huiuſmodi: & ſine dubio nobilior eſt pars ſpeculatiua quàm practica: non ergo debet pro obiecto adæquato totius aſſignari *Nõ habet pro obiecto adæquato actus noſtros meritorios.*

ri obiectum operabile. Et quamuis in hac vita omne noſtrum ſtudium ordinare debeamus ad rectè operandum, & ad conſequendam beatitudinem in alia vita: tamen hic eſt finis extrinſecus, non verò intrinſecus ipſius contemplationis: vtique autem obiectum ſcientiæ non debet conſtitui finis extrinſecus ad quem ipſa ſcientia à nobis ordinatur, ſed omnino debet conſtitui id circa quod per ſe & intrinſecè ſcientia ipſa verſatur.

Non opera noſtra Redemptionis. Tertiò. Valdè diminutè obiectum ſacræ Theologiæ aſſignabatur, Opera noſtræ redemptionis, intelligendo Verbi Incarnationem & Sacramenta. Nam alia plura ſunt quæ per ſe in hac ſcientia conſiderantur. Imo apud D. Thomam in ſola tertia parte eâ omnia continentur; itaque ad ſummũ illud eſt eius partis obiectum, & aliud magis adæquatum pro tota ſacra Theologia quærendum eſt.

Non Chriſtum. Quartò. Non rectè aſſignari Chriſtum pro obiecto, ſic probat Vaſq. diſp. 10. n. 55. & quidam alij: quoniam ſubiectum ſcientiæ debet eſſe quid incomplexum, de quo nulla ſupponatur facta prædicatio: at Chriſtus inuoluit complexionem & prædicationem, eſt enim Deus homo: ergo non poteſt eſſe ſubiectum Theologiæ. Hæc tamen ratio eſt prorſus friuola. Tum quia verè Chriſtus eſt quidam terminus incomplexus, de quo adhuc nõ ſupponitur facta prædicatio, ſed multæ poſſunt fieri, poteſt optimè eſſe ſubiectũ de quo fiunt prędicationes & demonſtrationes. Poteſt quidem Chriſtus reſolui per terminum complexum, nempe Deus homo, poteſt reſolui per varias propoſitiones & prædicationes: ſed huiuſmodi eſt omnis alius terminus incomplexus, & omne aliud obiectum ſcientiæ: poteſt enim definiri & explicari, imo hoc eſt de ratione eius. Tum etiam non repugnat, ab initio aſſignari pro ſubiecto ſcientiæ terminum aliquem complexum. Sic frequentèr pro obiecto Phyſicæ aſſignatur ens mobile, vel corpus mobile, corpus naturale, aliovè ſimili modo; & pro obiecto Geometriæ quantitas continua permanens; & ſic in alijs plurimis ſcientijs. Tum demum de facto Chriſtus verè eſt obiectum, ſi non adęquatum totius Theologiæ, ſaltem cuiuſdam notabilis partis: non ergo ſimplicitas ſed adæquatio deeſt illi ad rationem obiecti totalis.

Quintò ergo, non poteſt ſufficienter aſſignari Chriſtus pro obiecto adæquato totius Theologiæ tanquam totum integrale. Nam reuera non complectitur integraliter omnia ea quæ in ſacra Theologia conſiderantur. In primis enim, ex parte rerum diuinarum, Chriſtus conſtat ex ſola perſona Verbi: at ſacra Theologia per ſe ac directè conſiderat omnes tres perſonas diuinas. Item ex parte rerum creatarum Chriſtus non includit alias res præter ſuam humanitatem. Et quamuis accipiatur tota vniuerſitas hominum & Angelorum per modum vnius corporis myſtici, tamen abſolutè Chriſtus non eſt totum huiuſmodi corpus, ſed eſt ac dicitur caput eius, neque verò caput eſt integraliter totum corpus. Nec ſatisfacit Bonauent. dicens, ſe largè accipere totum integrale, prout non ſolùm per intrinſecam compoſitionẽ, ſed etiam per vnionem & ordinem multa complectitur. Iam enim hic modus non tam erit modus integritatis, quàm potius attributionis. Pręterea, fruſtra & inutiliter in ſcientia vlla quæretur obiectum adęquatum quod dicebatur integrale, quod videlicet tanquam partes integrales complectatur ea quæ in ipſa ſcientia conſiderantur. Neque demũ debet Chriſtus cõſtitui pro obiecto adæquato attributionis: potiùs enim adæquatè & principaliter omnia alia quæ in ſacra Theologia conſiderantur, etiam humanitas ipſa Chriſti & myſterium Incarnationis, abſolutè reducuntur ad Deum.

Habet pro obiecto adæquato Deum. Sextò itaque concludendum eſt, ſimpliciter & abſolutè loquendo, ſacã Theologiam habere pro ſuo obiecto adæquato Deum. Hoc ſumitur vel ex ipſo Theologiæ nomine: dicitur enim Theologia, tanquam ſermo de Deo. Et ratione patet: quia planè quidẽ ſacra Theologia principaliter conſiderat & conſiderare debebat ipſum Deum. Alia verò omnia reducuntur ad Deum, & rectè conſiderantur in ordine ad Deũ. Vnde etiam obiectum fidei quæ eſt Theologiæ fundamentum, conſtituitur Deus. Et omnino illud optimè conſtituetur obiectũ cuiuſque ſcientiæ, penes quod meliùs diſponitur & ordinatur ipſa ſcientia. At hoc modo optimè

mè tota ſacra Theologia diſponitur, primò conſiderans Deum in ſe; deinde quatenus eſt principium effectiuum rerum, rurſus quatenus eſt vltimus finis, ac præſertim creaturæ rationalis, per media moralia aſſequendus; ac poſtremò quatenus incarnatum in humana natura: quod totum ex ipſo progreſſu exactiſſimè apparebit. Qualiter autem Deus verè poſſit eſſe obiectum ſcientiæ, de eoquè fieri poſſint demonſtrationes, ſatis diximus q. 26. Logicæ ſect. 4. Idq. pari modo debet intelligi, ſiue procedẽdo ex lumine rationis, ſiue ex lumine fidei, ſolùm intercedente diſcrimine euidentiæ & obſcuritatis.

Non debet habere determinatam vllã rationem formalem circa Deũ.

Ex his tandem determinanda etiam eſt ratio formalis obiecti, ſecundùm quam Theologia Deum conſiderat: quamuis de hac quoque ratione formali plures ac varij dicendi modi inueniantur. Albert. in 1.d.1.art.2. docuit, obiectum Theologiæ eſſe Deum ſub ratione principij & finis. Aegidius in Prol.q.3.ait, eſſe Deum ſub ratione glorificatoris. Durand. q. 5. Prol. docens, obiectum Theologiæ, prout explicat ac defendit articulos fidei, eſſe Deum, determinat eſſe ſub ratione ſaluatoris. Baſſol. q.3.& 4. Prol. vult, obiectum eſſe Deum, partim ſub ratione Deitatis, & partim ſub ratione voluntatis. Argent. q.1. Prol. explicat, eſſe Deum ſub ratione ſummè diligibilis. Scotus q.3. Prol. contendit, eſſe Deum ſub ratione infinitatis. Toletan. è contra in Prol. q.6.& 7.art.2. vult, Deum ſub ratione quadam finita, finita ſcilicet in genere obiecti cognoſcibilis reſpectu noſtri intellectus in hac vita, eſſe noſtræ Theologiæ obiectum. Communior demũ dicendi modus, quem ſupponit D. Thom. hìc, & alij paſſim ſequuntur, eſt, Deum ſub ratione ipſa Deitatis eſſe Theologiæ obiectum, eandemq. ipſam Deitatem eſſe rationem formalem, ita vt dici debeat Deus quatenus Deus eſſe materialiter ac formaliter adæquatum Theologiæ obiectum.

Verùm, tunc ſanè oportet quærere & præfigere certam quandam rationem formalem, ſecundùm quam obiectum conſideretur in ſcientia, quando talis ſcientia non comprehendit obiectum ſecundùm omnia quę ad illud ſpectant, & præſertim quando circa idem materiale obiectum plures verſantur ſcientiæ ſecundũ varias rationes in ipſo inuentas, tunc enim determinatur vna ratio formalis in obiecto pro vna ſcientia, & alia pro alia ſcientia. At dum ſcientia aliqua conſiderat ita adæquatè obiectum, vt omnem rationem in eo conſiderabilem amplectatur, proponens ſibi tale obiectum ſecundùm omnia quæ ad ipſum ſpectant; tunc ſanè non oportet quærere aliam rationẽ formalem determinantem obiectum præter ipſummet obiectum, diciq. debet tale obiectum conſiderari in tali ſcientia ſecundùm omnia quæ ad ipſum ſpectant. Hoc totum prænotauimus iam q.1. Logicæ in Præfat. & q.2. Philoſ. ſect. 4. Hoc ſuppoſito, ſacra Theologia certè non limitatur ad vllam quampiã certam rationem de Deo, ſed conſiderat Deum ſecundùm omnem adæquatè rationem qua à nobis cognoſcibilis eſt ſub lumine fidei. Conſiderat quatenus eſt principium, & quatenus eſt finis, quatenus eſt glorificator, & quatenus eſt ſaluator; conſiderat ea quæ ſunt neceſſaria in Deitate, & ea quæ ſunt contingentia ex eius voluntate, & quatenus debet à nobis ſummè diligi per charitatem: conſiderat Dei infinitatem & pariter alia attributa, conſiderat tamen finito modo quantum nobis in hac vita conceditur, & reflexè etiã hoc ipſum conſiderat quantum nos deficiamus à cognoſcibilitate Dei: conſiderat demum ante omnia Deũ ipſum in ſe, tum quoad eſſentiam cum omnibus attributis, tum quoad trinitatem perſonarum; nihilq. penitus prætermittit ex omnibus ijs quæ nobis ſub lumine fidei de ſummo illo Numine innoteſcunt. Hoc totum patet ex progreſſu ipſo ſacræ Theologię. Atque pro cunctis his rationibus conſiderandis, diſtributa & ordinata eſt noſtra Theologia in plures partes ac tractationes, vt notiſſimum eſt.

Sed adæquatè conſiderat omnia quæ ſpectãt ad Deum.

Igitur concludendum eſt pro ratione formali obiecti ſacræ Theologiæ, vel eſſe dicendum, Deum ſecundum omnia formaliter quæ ad ipſum ſpectant conſiderari in hac ſcientia, vel etiam rectè dicemus conſiderari Deũ quatenus Deum, dummodo non intelligatur hoc præciſè ſecundùm rationem Deitatis in ſe, ſed potius abſolutè & adæquatè ſecundùm omnia quæ ſpectant ad Deum. Et hoc præclarè notauit Albertus vbi ſuprà, in

hoc

hoc ſenſu dicens, Deum non ſolùm ſecundùm rationem Deitatis, ſed etiam prout eſt principiũ & finis, eſſe obiectum Theologiæ. Et in re nec etiam alij Auctores allegati diſcrepant, qui potius aliquam extrinſecam rationem theologicæ conſiderationis determinare voluerunt; videlicet quia Deus ad finem noſtræ glorificationis & ſalutis, ad conciliandam ſibi noſtram dilectionem, communicauit nobis ſacram doctrinam. In vniuerſum autem quatuor primarias rationes, ſecundũ quas Theologia in toto ſuo progreſſu Deũ cõſiderat, diſtinguere oportet; nempe rationem Deitatis in ſe, rationem principij reſpectu creaturarũ, rationẽ finis reſpectu creaturæ rationalis, & rationẽ incarnationis in humana natura: ſub his enim rationibus ordinatè atq; diſtinctè cuncta alia ad theologicã conſiderationẽ reducũtur. Et iã primo loco de Deo in ſe ſpectato aggredimur pertractare.

QVÆSTIO SECVNDA.

De Deo.

An ſit, & quid ſit, & de attributis eius in communi.

QVAESTIONEM hanc proponit S. Thomas, ſolùm de exiſtentia Dei, an Deus ſit, ſtatímquè à quæſtione ſequenti ſingula attributa conſiderare proſequitur, incipiens à ſimplicitate. Sed certè neceſſarium apparet, quærere etiam & aſsignare quid Deus ſit, & quodammodo qualis ſit, ideſt de attributis eius priùs in communi diſſerere, quam diſtinctè ſingula proſequamur. Idcirco nos hæc omnia in præſenti coniungimus, ac breuiſsimè expediemus. Tres autem articulos circa diuinam exiſtentiam S. Doctor in ſua quæſtione diſtinguit. Primò quærit, an Deum eſſe ſit per ſe notum: & cum diſtinctione reſpondet, eſſe per ſe notum in ſe, non verò quoad nos: quia tunc propoſitio eſt in ſe nota, cùm prædicatum eſt de ratione ſubiecti; tunc eſt nota nobis, cùm nos perſpicimus quidditatẽ ſubiecti: ſed reuera quidem ipſum eſſe eſt de eſſentiali ratione Dei; nobis verò perſpecta non eſt eſſentia Dei: ſic igitur, Deum eſſe, eſt per ſe notum in ſe, non quoad nos, ſed opus eſt à nobis demonſtrari per ea quæ ſunt magis nota nobis. Hinc ſecundò docet, Deum eſſe, non poſſe demonſtrari à priori per cauſam, ſed benè à poſteriori per effectus: quia nempe Deus nullam habet cauſam eſſendi, ſed plurimos habet effectus ex quibus ad eius notitiam poſſumus peruenire. Tertiò tandem reſolutiuè concludit, Deum eſſe: idquè probat quinque rationibus. Primam ſumit ex parte motus: deuenire enim oportet ad primum motorem. Secundam ex ordine cauſarum efficientium: deuenire enim oportet ad primum agens. Tertiam ex initio eſſendi in rebus: oportet enim deuenire ad quoddam primum ens quod ſemper ac neceſſariò fuerit. Quartam ex gradibus rerum: inueniri enim debet quoddam ſupremum & optimum ens. Quintam demum ſumit ex gubernatione rerum: quia neceſſe eſt inueniri ſummum quendam rectorem à quo omnia gubernentur.

SECTIO PRIMA.

Quo pacto notum ſit Deum eſſe.

DIci ſolet, non ſpectare ad ſciẽtiam, probare aut tractare ſuũ obiectum eſſe. Verùm quicquid tractari aut probari poſſit de exiſtentia obiecti, verè ſpectare ad quamcumque ſcientiam circa proprium obiectum, nos oſtendimus q. 30. Logicæ ſect. 8. Et ita meritò Theologia quæ habet pro obiecto Deum, ſta-

ſtatim proponit exiſtentiam Dei.

Non defuerũt homines adeo inſipientes & perditi, qui Deũ eſſe negauerint: & inde dicti ſunt Atheiſtæ, quaſi ſine Deo. Quamuis plerique ex ijs non tàm negare curauerint exiſtentiam Dei in ſe, quam potiùs erga homines prouidentiam, aut hominum cultum erga Deum, omnemq. religionem & fidem. In quem tandem Atheiſmum frequenter prolabuntur Hæretici, qui fluctuantes & agitati omni vento doctrinæ, nec fundati ſupra firmam Eccleſiæ petram, omnem tandem religionem è ſua mente diſcutiunt, licèt exteriùs aliquam ſimulare non deſerant: vt enim notauit Auguſt. in illa verba Pſal. 13. *Dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus:* Ideo *dixit in corde ſuo, quia nemo hoc audet dicere, etiam ſi auſus fuerit cogitare*. Res ergo adeo explorata eſt ac ſemper fuit apud omnes Nationes ac Gentes, & non ſolùm apud ſapientes ac doctos, ſed etiam apud idiotas & rudes, verè Deum eſſe, vt nulla maior mágiſquè execranda infamia & inſipientia quam Atheiſmi cogitari poſſit. Videndum autem eſt, quo pacto id notum ſit.

Eſt fide notum.

Et in primis quidẽ eſt fide notiſſimum. Omnes enim ſacræ litteræ, omnes fidei Doctores, miracula item, & reliqua omnia veræ fidei argumenta, Deum quammaximè prædicant: imo hoc planè eſt primum totius fidei fundamentum. Et hoc expreſſit Apoſt. ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt & inquirentibus ſe remunerator ſit*. Sed qualiter ipſa fides propriè attingat Dei exiſtentiam, in proprio tractatu de ipſa fide in ſecunda ſecundæ videbimus.

An ſit per ſe notũ lumine rationis.

Deinde quæritur, an ſit per ſe notum lumine rationis. Et pro hac re ſupponi hìc ſolet diſtinctio propoſitionis per ſe notæ in ſe, & per ſe notæ nobis. Negant abſolutè aliqui, eſſe per ſe notum, tàm in ſe, quàm quoad nos, Deum eſſe. Ita indicant Gregor. in 1. d. 2. q. 1. art. 2. Mairon. item q. 1. art. 2. difficul. 1. & Maior ſimiliter Corrol. 10. Ex aduerſo affirmant abſolutè alij, eſſe per ſe notum, tàm quoad nos, quàm in ſe. Ita aſſerunt Bonau. in 1. d. 8. art. 1. q. 2. Toletan. d. 2. q. 1. art. 4. Aegid. d. 3. q. 2. Argent. q. 1. art. 3. Cartuſian. q. 2. Palat. in Prol. q. 5. Item Albert. in ſum. tract. 3. q. 17. Nicolaus de Lyra ſuper illud Exodi 5. *Neſcio Dominum*, Abuleuſ. ibid. q. 2. & alij plures. Cum diſtinctione verò plurimi docent, eſſe per ſe notum quoad ſe, non verò quoad nos, Deũ eſſe. Ita D. Thomas hoc art. 1. & alibi: & ſequuntur alij frequenter hoc eodem loco. Idem in re ſentit Scotus in 1. d. 2. q. 2. quamuis reprobare videatur diſtinctionem propoſitionis per ſe notæ in ſe & quoad nos: ſequuntur quoque Scotiſtæ communiter. Conſentiunt Aureol. d. 2. q. 2. art. 6. Durand. d. 3. q. 3. Riccard. ead. d. art. 1. q. 2. & alij circa eundem locum. Sed aliqui rurſus explicant, non eſſe per ſe notum quoad nos viatores, at prorſus eſſe per ſe notum reſpectu Beatorum. Ita Gabriel in 1. d. 3. q. 4. Molina, Zumel, Gillius, Faſol. & alij hoc loco.

Quænam propoſitio ſit per ſe nota quoad ſe vel quoad nos

Pro reſolutione huius rei, ſolent etiam hoc loco examinare, quænam ſit propoſitio per ſe nota, & qualiter in ſe vel quoad nos. Sed qualiter quidem acciperetur in Logica de mente Ariſt. explicauimus nos q. 28. ſect. 7. Hoc tamen loco ſic à Theologis accipitur: quòd propoſitio dicatur per ſe nota in ſe, quando prędicatum eſt de ratione ſubiecti; quoad nos verò, quando nobis conſtat ipſa ratio ſubiecti & prædicati: itaque, ſi verè quidem prædicatum ſit de ratione ſubiecti, tamen nobis non conſtet talis ratio ſubiecti & prædicati, tunc propoſitio dicitur per ſe nota in ſe, non autem nobis; ſi autem alicui conſtet ratio prædicati & ſubiecti, dicitur per ſe nota reſpectu illius, non reſpectu aliorum quibus ratio illa non conſtat. Quod ſic explicatur clariùs: Dum termini propoſitionis ita ſe habent inter ſe, & tàm connexi ſunt, vt ex apprehenſione ipſa & conceptu terminorum debeat intellectus induci ad aſſenſum, hæc eſt propoſitio ex natura ſua per ſe nota: Si verò intellectus non habeat talem apprehenſionem & conceptum terminorum, propoſitio non erit per ſe nota reſpectu illius; ſi autem habeat, tunc propoſitio verè eſt illi per ſe nota. Itaque idem eſt dicere, propoſitio per ſe nota in ſe, ac per ſe cognoſcibilis; per ſe verò nota nobis, ac per ſe actu cognita à nobis.

Deum eſſe eſt per ſe notũ quoad ſe.

Hoc ſuppoſito, dicendum pro certo eſt, hanc propoſitionem, Deus eſt, eſſe per ſe notam quantum eſt in ſe & ex na-

tura ſua. Patet ratione D. Thomæ & aliorum communi. Omnis propoſitio, in qua prædicatum eſt de intrinſeca ratione ſubiecti, eſt per ſe nota ex natura ſua. Nam nulla eſt maior coniunctio quàm ſuæ eſſentiæ cum qualibet re, & eſſentia rei eſt primum prędicatum quod illi conuenit, imo res & eius eſſentia, ſiue definitum & definitio, non plus differunt quàm penes implicitum & explicitum: propoſitio ergo in qua prædicatur de ſubiecto id quod eſt de intrinſeca ratione eius, talis eſt, vt ſi teneatur ſufficiens apprehenſio & conceptus extremorum, ſtatim rapere debeat intellectum ad aſſenſum: igitur quantum eſt ex natura ſua eſt per ſe nota, ſiue eſt per ſe cognoſcibilis. Itaque, ad hoc non refert, an ſolæ propoſitiones eſſentiales ſint per ſe notæ, & neque id pertinebat ad vim rationis, vel ad intentum S. Thomę, & fruſtra aliqui in hoc eum vel accuſant, vel defendunt: ſed ſatis eſt, quòd omnis propoſitio eſſentialis ſit per ſe nota. At ipſum eſſe eſt de intrinſeca ratione Dei, eſt ipſa eſſentialis ratio Dei, vnde dicitur Deus eſſe per ſuam eſſentiam, quod plenius nos explicabimus ſect. ſequenti. Ergo Deum eſſe, eſt ex natura ſua per ſe notum.

Eſt etiam per ſe notũ quoad eos qui habent conceptũ eſſentialẽ Dei.

Hinc rurſus dicendum eſt, apud illos qui habeant talem conceptum eſſentialem Dei, eſſe verè ac de facto per ſe notum, Deum eſſe: talem autem conceptum Dei habent non ſolùm Beati, ſed etiam periti ſaltem homines in hac vita. Patet quidem ex aſſertione præcedenti, quòd ſtante tali conceptu Dei, per ſe notum erit habenti talem conceptum, Deũ eſſe. Patet etiam, Beatos habere de facto talem conceptum. Probatur verò, etiam in hac vita ſapientes & peritos homines habere ſufficienter huiuſmodi conceptũ: quia verè agnoſcunt & docent, hanc eſſe rationem eſſentialem ipſius Dei, & ſub hac ratione concipiunt Deum, & hunc conceptum formant ſub nomine Dei: igitur habent hunc conceptum eſſentialem Dei. Dico autem, habere ſufficienter: quia ſanè poteſt inueniri notabilis diuerſitas & latitudo in conceptu eſſentiali alicuius rei; poteſtquè talis conceptus eſſe magis minuſvè perfectus, & homines in hac vita non aſſequũtur perfectè conceptum Dei, ſed imperfectè ex creaturis: attamen ille conceptus quẽ aſſequũtur, eſt ſufficiens ad perſpiciendã connexionem illius prædicati cum ſubiecto, dum dicitur Deus eſt. Si enim formant hunc conceptum eſſentialem Dei, cui conuenit eſſe per eſſentiam ac neceſſariò, & verè ſciunt hanc eſſe rationem eſſentialem Dei, planè dum de Deo ſic concepto affirmatur quòd Deus eſt, per ſe euidẽter apparet connexio huius prædicati cum tali ſubiecto, atque adeo veritas eius propoſitionis.

Confirmatur primò: quia paſſim inueniuntur aliæ propoſitiones per ſe notæ de rebus de quibus non habemus perfectum & exquiſitum conceptum, ſed ſatis eſt ſi habeamus talem conceptum qui ſufficiat ad diſpiciendam connexioné prædicati cum tali ſubiecto. Sic patet in exemplo quod affert ipſe S. Thomas, per ſe notum apud ſapientes eſt, incorporalia non eſſe commenſuratiuè in loco: ſed tamen non habetur conceptus perfectus de rebus incorporalibus; ſed ſatis eſt, quòd habetur conceptus ſufficiens, quo nempe apprehenditur res incorporalis tanquam indiuiſibilis carens partibus: de huiuſmodi enim re euidenter apparet, non commenſurari loco corporeo. Imo de ipſo Deo, hæc vtique eſt propoſitio per ſe nota, Deus eſt vel nõ eſt, ad quod vtique ſufficit ille conceptus quem habemus de Deo, quamuis non habeamus abſolutè perfectum.

Confirmatur ſecũdò: quia poteſt Deus ſecundùm conceptum quem de illo formamus, ſub quodam alio nomine appellari, ſub quo prorſus perſpicuè appareat hæc veritas de exiſtentia eius: imo ſub illo nomine, quo Deus ſe ipſum appellauit Exodi 3. Qui eſt, eſt. Hoc ſanè pacto huiuſmodi propoſitio ſtatim apparet per ſe nota. Et idem valet ſub ipſo nomine Dei, ſupponendo, Deum apprehendi ſub illo conceptu. Poteſtquè clarius reſolui per hunc ſyllogiſmum: id quod eſt per eſſentiam, ſiue eſt ens neceſſarium, vtique eſt: ſed Deus eſt ens per eſſentiam, eſt ens neceſſarium: ergo verè eſt. Poteſt quoque ad idem adduci diſcurſus ille Anſelmi in lib. pro Inſipiente, & in Prolog. cap. 4. Deus eſt quo melius & maius cogitari non poteſt: ſed maius vtique & melius eſt, quod realiter extat quàm

quod

quod ſola mente fingitur: igitur Deus verè & realiter eſt, & non ſola mente fingitur. Itaque patet, ſi ritè concipiatur Deus ſicut debet & verè poteſt à nobis concipi, ex ipſomet conceptu per ſe innoteſcit, verè Deum eſſe.

Confirmatur tertiò. Tunc propoſitio eſt per ſe nota quoad ſe & non quoad nos, quando verè quidem prædicatum eſt de ratione eſſentiali ſubiecti, ſed nobis non conſtat talis ratio eſſentialis ſubiecti: tunc autem eſt per ſe nota etiam quoad nos, quando nobis conſtat talis ratio eſſentialis. At certè apud illos qui docent, quòd ipſum eſſe eſt de ratione eſſentiali Dei, iam conſtat talis ratio eſſentialis: igitur quoad illos eſt per ſe notum Deum eſſe: & ita de facto dici debet apud ſapientes & peritos.

Eſt de mẽte SS. Patrum. Confirmatur præterea auctoritate SS. PP. qui docere ſolent, Dei notitiam eſſe hominibus inſitam à natura, & non poſſe ab hominibus ignorari Deum eſſe. Ita aſſerunt Athanaſ. Orat. cont. Idola, Nazianz. Orat. 2. de Theolog. Chryſoſt. homil. 3. in cap. 1. ad Rom. Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 1. & 3. Nyſſen. lib. de Beatid. Theophilact. ſuper ad Roman. 1. Hieron. ſuper Iob. 36. Cyprian. lib. de Idolor. vanit. Anſelm. vbi ſupra, Tertullian. in Apologet. cap. 17. Euſeb. lib. 2. de Præparat. euang. cap. 9. Beda ſuper Pſal. 58. Arnob. lib. 1. aduer. Gent. Paulus Oroſius lib. 6. ſuæ Hiſtor. cap. 1. & alij frequenter. Neque ſolùm docere voluerunt, eſſe ſic notum hominibus ſub quopiam conceptu communi, Deum eſſe, ideſt aliquem eſſe noſtrum finem vltimum in quo noſtra beatitudo conſiſtat, vt Damaſcenum exponit D. Thomas hic art. 1. ad 1. Nam clarè prorſus loquuti ſunt de Deo vt Deus eſt, prout ab omnibus intelligitur determinatè ſub nomine Dei. Nec etiam ſolùm voluerunt, Deum cognoſci per rationes ac demonſtrationes, ſed apertè docuerunt, ex ipſo naturæ inſtinctu & conceptu Dei innoteſcere. Quod ſaltem apud ſapientes & peritos, concipientes Deum ſicut oportet, verificatur.

Deum eſſe poteſt rationibus demonſtrari. Poſtremò quæritur, an Deum eſſe rationibus demonſtretur, & quibuſnam. Negarunt aliqui, id poſſe demonſtrari. Vel quia ſit per ſe notum, ideoque non cadere ſub aliam demonſtrationem: & ita ſentiunt Aegid. Argent. & Abulenſ. ſupra relati. Vel ex aduerſo, quia ſolùm probabiliter ſuadeatur, non autem demonſtratiuè conuincatur: & ſic ſentiunt Alliacenſ. in 1. q. 3. art. 2. Gabr. d. 2. q. 10. art. 3. dub. 1. Maior ead. diſt. q. 1. concl. 2. & Baſſolis item q. 1. art. 3.

Sed certum prorſus eſt cum S. Thom. art. 2. alijſquè communiter, verè demonſtrari Deum eſſe. Et quidem contra priorem negandi modum, ſatis facilè conſtat, eandem veritatem per ſe notam, poſſe adhuc alijs rationibus ac demonſtrationibus comprobari. Non enim euidentia ipſius rei excludit alia media apta ad rem probandam. Et in præſenti caſu benè inueniuntur media à poſteriori, ſcilicet ex creaturis ad demonſtrandum Deum eſſe: licèt non adſint media à priori per modum cauſæ, cùm Deus nullam habeat cauſam eſſendi.

Contra alterum verò negãdi modum, conſtat apud nos ex ipſa Scriptura, creaturas præbere hominibus certam & euidentem Dei notitiam. Sapient. 13. *A magnitudine ſpeciei & creaturæ cognoſcibiliter poterit creator horum videri*: Et ad Roman. 1. *Inuiſibilia enim ipſius à creatura mundi per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque virtus eius & diuinitas, ita vt ſint inexcuſabiles &c.* Hic loquendi modus planè denotat certam & euidentem notitiam, ac non ſolùm probabilem. Idem ſupponũt Sancti Patres: nam præter ſuperiùs allegatos alij paſſim docent, ex creaturis hauriri firmam prorſus & indubitatam ac perſpicuam primæ cauſæ notitiam. Hinc S. Thom. q. 10. de Verit. art. 12. & 1. cont. Gent. cap. 12. oppoſitum illum dicendi modum vocauit apertè falſum & errorem: & alij hoc loco cenſere ſolent etiam temerarium, non tutum in fide, aut ſimpliciter contra fidem.

Pluribus rationibus demonſtratur. Afferuntur autem plures rationes ac demonſtrationes ad probandũ Deũ eſſe: & pręcipuè videri poſsũt apud D. Thom. hìc art. 3. & 1. cont. Gent. cap. 13. & Expoſitores hoc loco. Satiſq. nobis erit, vnã vel alteram breuiter recenſere. Res omnes huius vniuerſi, non ſunt vtique à ſe ipſis, ſed ab alijs cauſis fiunt vel factæ ſunt, vt eſt perſpicuum: ſi ergo hæ cauſæ dependent rurſus ab alijs cauſis, & ite-

rum hæ ab aliis, deuenire tandem oportebit ad cauſam quandam primam quę ſit à ſe ipſa, à nullaq. alia dependens, & oppoſitum eſt euidenter impoſſibile: hæc autem cauſa prima, eſt primum ens à ſe, à quo mundus hic & vniuerſa facta ſunt, & hic eſt quem vocamus Deum. Item impoſſibile & incogitabile eſt, hanc rerum vniuerſitatem adeo ordinatam & exquiſitè diſpoſitam, caſualiter ex nihilo emerſiſſe; ac deinceps cum tanto ordine perdurare, nec fuiſse ab initio conditam, ac deinceps perpetuò gubernari, à quodam ſapientiſsimo ac potentiſsimo Opifice & rectore. Ita ſanè hoc totum vniuerſum diuinam prouidentiā & exiſtentiam omnibus manifeſtè demonſtrat. Hinc rectè pronuntiauit Cicero lib. 1. de Diuina. *Eſſe præſtantem aliquam æternamq; naturam, & eam ſuſcipiendam adorandamquè hominum generi, pulchritudo mundi ordoquè rerum cæleſtium cogit confiteri.* Et Lactant. lib. 1. Diuinar. inſtitut. cap. 2. *Nemo eſt qui non aliquam intelligat eſſe Dei prouidentiam, ex ipſa rerum magnitudine, motu, diſpoſitione, conſtantia, vtilitate, pulchritudine, temperatione; nec poſſe fieri, quin id quod mirabili ratione conſtat, conſilio maiori ſit inſtructum.*

Poteſt eadē res eſſe nota fide & ratione.

Contra doctrinam traditam objicies primò. Non poteſt eadem res eſse nota per fidem & per lumen rationis, quia fides eſt de rebus obſcuris, lumen rationis de rebus claris & euidentibus: igitur ſtare nō poſsunt quæ dicta ſunt, quòd Deum eſse ſit fide notum, & ſit etiam notum lumine rationis ac per alias demonſtrationes.

Reſpondetur, Laborant quidem circa hoc pleriquè, ſupponentes pro vero illud aſsumptum. Et præſertim D. Thomas hic art. 2. ad 1. reſpondet, *Quòd Deum eſſe, & alia huiuſmodi, quæ per rationem naturalem nota poſſunt eſſe de Deo, non ſunt articuli fidei, ſed præambula ad articulos.* Sed certè ſatis exploratum eſt, plurimas veritates quæ naturali lumine notæ ſunt, cadere etiam ſub fidem, & credi per fidem. Imo ab initio dicebamus cum D. Thoma, qualiter fuerit opportuna & neceſsaria ſacra doctrina & reuelatio, etiam de ijs rebus diuinis quæ naturali ratione ſciri poterant. Negandum ergo ſimpliciter eſt illud aſsumptum. Nam fides eſt de rebus obſcuris, ideſt non euidentibus per ipſam fidem: nō tamen obſtat ſi ſint aliunde euidentes. Et hoc totum in própria materia de fide oſtendemus. Atque D. Thomas ipſe in eadem illa ſolutione ſubiungit, nihil prohibere, quominus idem quod ab vno ſcitur per demōſtrationem, credatur ab alio per fidem. Sed tamen etiam in eodem intellectu poteſt eſse habitualiter fides & ſcientia, non autem quoad actus elicitos.

Poteſt res per ſe nota, ab aliquo ignorari aut negari.

Objicies ſecundò. Si per ſe notū eſset Deum eſse, nullus potuiſset id negare aut ignorare, ſicut negari aut ignorari non poſsunt prima principia per ſe nota: ſed non defuerunt qui ignorauerint, imo qui expreſsè negauerint, Deum eſse: ergo id non eſt per ſe notum. Inſuper de Philoſophis & ſapientibus ſacra Scriptura teſtatur, potuiſſe ac debuiſse ex creaturis haurire Dei notitiam, vtique per induſtriam & diſcurſum: non ergo per ſe notum ijs erat, Deum eſse.

Reſpondetur. De exiſtentia Dei, ſicut & de alijs principijs per ſe notis poſse dari ſimplicē ignorantiam apud eos qui nihil de ijs cogitarint: non poſse autem dari negatiuam exiſtimationem in mente apud eos qui ritè & ſicut oportet terminos apprehendant. Vnde de ijs qui viſi ſunt Deum negare, aliqui putarunt, non mente & opinione, ſed tantùm voce & verbis negaſse; aut non tàm negaſse Dei exiſtentiam, quam potius prouidentiam & cultum. Sed tamen facilè etiam contingere potuit, vt ij non haberent eum Dei conceptum quem oportebat, & ideo non perſpectam habuiſse veritatē & neceſſitatem eius propoſitionis Deus eſt. Quinimo conſideratione & induſtria opus fuit ad aſsequendum eum Dei conceptum: & ideo dicebamus, apud ſapientes & peritos inueniri. Et hic ipſe conceptus ex præuia cognitione rerū creatarum debuit acquiri. Atque, tum hac ratione, tum etiam quia verè aiijs rationibus Dei exiſtentia demonſtratur, tum præterea quia alia quoque attributa de Deo per diſcurſum cognoſci potuerunt ac debuerunt; meritò docuit ſacra Scriptura, cognitionem Dei acquiſitam fuiſse ex creaturis.

Quiſnam conceptus

Objicies tertiò. Si non requiritur perfectus conceptus quidditatiuus rei, ſed ſuffi-

terminorum ſufficiat ad propoſitionem per ſe notam.

ſufficit imperfectus, ad hoc vt propoſitio eſſentialis de tali re, ſit per ſe nota nobis: ſequitur, omnem propoſitionem eſſentialem de quacumque re eſſe per ſe notam, non ſolùm in ſe, ſed etiam quoad nos: quia talem imperfectum conceptum habemus de quacumque re de qua nobis ſe offert aliqua eſſentialis propoſitio. Attamen ſatis exploratum eſt, non omnem propoſitionem eſſentialem ac per ſe notam quoad ſe, eſſe etiam per ſe notam quoad nos: quinimo ſæpè nos de quibuſdam huiuſmodi propoſitionibus dubitamus ac diſputamus, vt an intellectus ſit idem cum ſubſtantia animæ, vel qualitas diſtincta, & de alijs pluribus.

Reſpondetur. Neque requiri conceptum perfectum, neque ſufficere quemcumque imperfectum: ſed requiri ac ſufficere talem, ſub quo appareat atque diſpiciatur connexio prædicati cum tali ſubiecto: ideo quædam propoſitiones eſſentiales ſunt nobis per ſe notæ, quædam dubiæ. Vt in exemplo poſito, intellectum concipimus ſimpliciter pro principio proximo intelligendi: cum quo conceptu non apparet per ſe euidenter connexio illius prædicati, ſi ſit ſubſtantia animæ, vel qualitas diſtincta: ſed benè per ſe apparet, intellectus eſt virtus cognoſcitiua, eſt elicitiuus actuum intellectionis, quia hic eſt euidens connexio. At in caſu noſtro, ſub illo conceptu entis neceſſarij, entis à ſe & per eſſentiam, quo Deum apprehendimus, apparet manifeſtè connexio illius prædicati, & veritas illius propoſitionis, Deus eſt: atque ſufficiens eſt ille conceptus quē nos de Deo habemus ad diſpiciendã talem connexionem.

Obijcies quartò. Hoc pacto videtur, tunc propoſitionem eſſe nobis per ſe notam, quando apprehendimus ſubiectum ſub eadem ratione prædicati: & ita ponimus conceptum Dei vt exiſtentis neceſſariò, & ſic enunciamus de illo prædicatum exiſtendi: at hoc modo propoſitio eſt identica, & inutilis; quia in ipſo ſubiecto ſupponitur, id quod debet de illo affirmari.

Reſpondetur. Hoc argumentum probaret, abſolutè propoſitionem eſſentialem eſſe identicam & inutilem, quia idem eſt conceptus rei & eſſentiæ eius. Sed dicendum eſt, quòd licèt ſit idem conceptus ex parte rei, tamen ex parte ſubiecti eſt implicitus, ex parte prædicati eſt explicitus: & ideo ex regulis Dialecticæ propoſitio non eſt identica & inutilis, ſed eſt formalis & eſſentialis. Oportet autem, talem eſſe conceptum implicitum ex parte ſubiecti, vt in illo implicitè inuoluatur connexio prædicati, & ita per talem conceptum diſpiciat intellectus veritatem propoſitionis.

Obijcies quintò rationem quam alijs reiectis affert Vaſq. diſp. 19. cap. 3. Ad hoc vt nobis notum ſit Deum eſſe, oportet concipere Deum, vel abſolutè in ſe, vel relatè ad creaturas. Non concipimus autem abſolutè in ſe, & ſi conciperemus, non ſolùm inquit non eſſet nobis per ſe notum euidenter, ſed neque probabiliter, Deum eſſe. Deum verò concipimus relatè ad creaturas, tanquam principem, creatorem, & dominum vniuerſi; ſic iam per ipſas creaturas hanc Dei notitiam comparauimus, in qua ſaltem ſubita quædam ratiocinatio inuoluitur.

Habetur conceptus Dei ſufficiens ad propoſitionem per ſe notam.

Reſpondetur. Verè quidem ex creaturis Dei conceptum & notitiam comparauimus: attamen aſſequi potuimus conceptum quendam abſolutum Dei in ſe, nempe entis à ſe & neceſſarij: & ſub hoc conceptu per ſe euidenter apparet Deum eſſe, vt oſtendimus.

SECTIO SECVNDA.

Quænam ſit prima ratio eſſentialis Dei.

QVamuis de Deo dicatur magis cognoſci, quid non ſit, quàm quid ſit, vt habetur ex Dionyſ. cap. 2. Cæleſt. Hierarch. & præfatur D. Thom. hic initio q. 3. & 1. cont. Gent. cap. 14. Tamen certum eſt, multa affirmatiuè & poſitiuè, ſi non perfectè, ſaltèm imperfectè à nobis cognoſci, vt concedit & probat idem D. Thomas infra q. 13. art. 12. Et ipſa fides diuina pleraquè huiuſmodi de Deo nobis credenda proponit. Ideò verò plus laudatur cognitio negatiua, quàm poſitiua Dei: quia rerum quidem quas de Deo negamus, habere poſſumus proprios & adæquatos conceptus: perfectiones autem quæ ſunt in Deo, & quas

Poteſt à nobis aliquo modo cognoſci, quid Deus ſit.

affirmamus de Deo, non niſi imperfectè concipimus,& in iiſdem explicandis, negationibus quoque vti compellimur. Itaque, hoc non prohibet, quominus quantum poſſumus, quid ſit Deus, & quę ſit eſſentia eius, ac prima eſſentialis ratio per quam in eſſe Dei, conſtituitur, perſcrutemur.

Aduertitque pro hac re D. Thomas 1. cont. Gent. c.14., priùs explicandū eſſe genus, poſtea differentiam rei cuius eſſentia quæritur. In Deo autem, licèt non propriè genus & differentia diſtinguantur; certè ſaltem de Deo affirmamus quædam prædicata communia etiam rebus creatis, & conſideramus rationes proprias ipſius Dei. At huiuſmodi prædicata communia, vel iam ex Philoſophia ſatis nota ſunt, vt Deum eſſe ens, eſſe ſubſtantiam, vel deinceps quatenus ad Deum attinentia vberiùs explicanda erunt. Rurſus inter rationes proprias Dei, inquirere & conſiderare licebit aliquam veluti primam eſſentialem, ex qua reliquæ veluti oriri concipiantur, & has vocamus attributa. Itaque priùs oportet, primam rationem eſsentialem determinare, & poſtea de diuinis attributis proſequemur.

Prima ratio eſſentialis Dei eſt eſſe à ſe.

Prima ergo ratio eſſentialis Dei eſt, eſse à ſe, quod dici etiam ſolet eſſe per eſsentiam, vel negatiuè eſse independenter ab omni cauſa, vel relatiuè eſse initium totius eſse: his enim omnibus loquendi modis idem in re ſignificatur. Atque hanc rationē eſsentialē Dei Theologi communiter aſſignant. Et probatur primò ex ſacra Script. Exodi 3. rogatus Deus a Moyſe, quiſnam ipſe eſset qui ei loquebatur, & quod eſſet nomen ipſius pro quo legationem ſuſcipiebat ad populum, reſpondit, *Ego ſum qui ſum, ſic dices filijs Iſrael, Qui eſt miſit me ad vos.* Hoc itaque pacto, Deus ipſe expreſſit quiſnam eſset, hoc ſuum nomen protulit. Intelligitur autem, Qui eſt, non communiter ſecundùm latitudinem entis: ſic enim huiuſmodi nomen ens eſt communiſſimum. Sed intelligitur determinatè per excellentiam, qui eſt à ſe, qui eſt neceſſariò, qui eſt per eſsentiam, qui eſt origo eſsendi. Hæc ergo ratio eſsendi à ſe, à Deo ipſo expreſsa fuit pro prima ſua eſsentiali ratione.

Secundò ratione probatur. Illa eſt prima ratio eſsentialis cuiuſque rei, ante quam nulla alia eiuſdem rei propria præcedit, & ex qua aliæ rationes conſequi intelliguntur. Dico, nulla ratio propria præcedit; quia benè quidem propriam & vltimam rationem intelliguntur communitatis ordine præcedere gradus eſſentiales communes & generici, per quos tamen non adhuc conſtituitur res in tali determinata ſua natura, quatenus diſtinguitur ab alijs rebus: ſic ergo quæritur prima ratio propria rei, ad quam non antecedit alia propria. Dico etiam, ex qua aliæ rationes conſequi intelliguntur: vel ſcilicet realiter, ſi realiter diſtinguuntur: vel ſaltem ratione noſtroquè concipiendi modo, ſi non plus diſtinguuntur. Sed in Deo ratio eſsendi à ſe eſt huiuſmodi, quam nulla alia propria ratio Dei intelligitur præcedere, ſiquidem nulla alia prior poteſt afferri: & rurſus ad hanc rationem eſsendi à ſe, noſtro modo concipiendi conſequi intelliguntur attributa diuina, vt conſtabit in ſuis locis de ipſis ſingulis attributis: ergo hæc verè eſt prima ratio eſsentialis Dei.

Tertiò. Illa eſt prima ratio eſsentialis cuiuſque rei, per quam res primò intelligitur differre ab alijs: ſed in Deo huiuſmodi eſt ratio eſsendi à ſe. Nam ens vno modo diuiditur in illud quod eſt per ſe & illud quod eſt in alio, quæ dicuntur ſubſtantia & accidens: & in hac diuiſione, vtique prima ratio eſsentialis ſubſtantiæ eſt eſse per ſe, accidentis eſt eſse in alio. Item alio modo ens diuiditur in illud quod eſt ad ſe, & illud quod eſt ad aliud, quæ dicuntur abſolutum & reſpectiuum: vbi pariter, ratio entis abſoluti eſt eſse ad ſe, ratio entis reſpectiui eſt eſse ad aliud. Sed ita quoque ens diuiditur in illud quod eſt à ſe & illud quod eſt ab alio, quæ ſunt ens increatum & creatum, Deus & creatura: primaq. ratio creaturæ eſt eſse ac dependere ab alio: prima ergo ratio eſsentialis Dei eſt eſse à ſe, per quam vtique ens increatum primò eſsentialiter ab ente creato diſtinguitur.

Explicatur ratio eſſendi à ſe.

Quartò demum. Longè alio modo eſſe ab alio eſt ratio quidditatiua creaturæ, ac eſse à ſe eſt ratio quidditatiua Dei. Nam de eſsentia creaturæ non eſt

ipſum

ipſum eſſe àctualiter, ipſa actualis exiſtentia: ſed eſſentia creaturæ talis eſt, cui conueniat exiſtentia dependenter à cauſa effectiua. At de eſſentia Dei eſt ipſum eſſe actualiter, ipſa actualis exiſtentia, ipſum actuale exercitium exiſtendi à ſe. Et hoc probatum manet ex dictis, & in Philoſophia etiam q. 8. ſect. 8. & 9.

Iam verò ad explicãdam vberiùs hanc rationem eſſendi à ſe, Lactant. lib. 1. Diuinar. inſtitut. cap. 7. videtur intelligere poſitiuam quandam cauſalitatem, ita vt Deus ſit à ſeipſo factus: ſic enim inquit: *Quia fieri non poteſt, quin id quod eſt, aliquando eſſe cœperit; conſequens eſt, vt quando nihil ante Deum fuit, ipſe ante omnia ex ſe ipſo ſit procreatus*. Et adducit quoque oraculum Apollinis, quo Deus vocatus fuit αὐτοφυὴς, hoc eſt ex ſe ortus: & aliud Sybillæ quo Deus pariter vocatus fuit αὐτογενὴς, hoc eſt ex ſe genitus: & aliud dictum Senecæ, *Nos aliunde pendemus, itaque ad aliquem reſpicimus, cui quod eſt optimum in nobis debeamus, alius nos edidit, alius extruxit; Deus ipſe ſe fecit*. Fauent quoquè ex SS. Patribus, Auguſt. lib. 83. qq. q. 15. & lib. 5. & 7. de Trinit. cap. 1. & Hieronym. ſuper cap. 3. ad Epheſ. dicens Deum eſſe cauſam & originem ſui eſſe. Ex aduerſo, aliqui videntur purè negatiuè accipere rationem eſſendi à ſe, ideſt per negationem eſſendi ab alio, per negationem dependentiæ ab omni cauſa. Et Suarez diſp. 28. Metaph. ſect. 1. vult, eſſe à ſe formaliter quidem & proximè denotare negationem eſſendi ab alio, ſed ſub hac negatione declarari rationem poſitiuam primi entis.

Non importat cauſalitatem.

Re vera autem ſic explicanda eſt hæc ratio eſſendi à ſe, vt nec importet poſitiuam cauſalitatem ſeu dependentiam Dei à ſe ipſo, nec puram negationem cauſalitatis & dependentiæ ab alio principio, ſed abſolutè & poſitiuè ſignificet rationem realem oppoſitam rationi eſſendi ab alio quæ conuenit creaturæ. Et primò quidem certum prorſus ac notum eſt, Deum non eſſe factum & cauſatum à ſeipſo: prorſus enim non poteſt quicquã efficere & producere ſeipſum. Imo propterea in myſterio Trinitatis perſonæ diuinæ realiter diſtinguuntur, quia vna realiter procedit ab alia, Pater autem qui eſt prima perſona, non procedit à ſeipſo, ſed à nullo eſt factus. Similiter Deus quatenus Deus, prout abſtrahens à perſonis, non eſt factus, nec creatus, vel genitus, aut vllo modo procedens: ſed ſimpliciter ex ſe exiſtit abſque vlla cauſalitate, dependentia, ſeu emanatione à ſeipſo. Non enim indigebat Deus quaſi de nouo acquirere aut accipere ſuum eſſe, quod ſemper ac neceſſariò habuit. Et ſi debuiſſet accipere, nullatenus poterat accipere per emanationem à ſeipſo. Nam id quod debet producere quicquã, debet in ſe ipſo ſupponi habens ſuum eſſe diſtinctum à re producenda, nulloq. modo poteſt id quod non ſupponitur eſſe, cauſare & producere ſeipſum, ita vt idem ſit terminus & principium ſuæ productionis. Quod totum eſt adeò manifeſtum ac per ſe euidens, vt meritò dixerit Auguſt. lib. 1. de Trinit. cap. 1. nihil magis repugnare quàm idem à ſeipſo produci. Nullatenus ergo Deus poteſt eſſe factus à ſe ipſo: non poteſt ratio eſſendi à ſe in poſitiua cauſalitate conſiſtere. Nec quiſquam potuit oppoſitum opinari: Sed Lactantius, & ſi qui alij eo modo loquuti ſunt, reuera non aliud voluerunt, quàm Deum non fuiſſe ab alio principio procreatum.

Nec purã negationẽ.

Secundò. Rationem eſſendi à ſe non eſſe puram negationem, quaſi Deus præter eſſe in communi conſtituatur per negationem ſuperadditam eſſendi ab alio, demonſtratur euidenter. Tum quia Deus in eſſe Dei eſt perfectiſſimus: ſed negatio eſt extra omnem perfectionem entis: ergo ratio eſſendi à ſe, per quam Deum conſtitui intelligimus, non eſt pura negatio. Tum etiam, repugnat reperiri eſſe ſimpliciter, quaſi abſtractum, quod non ſit determinatum per aliquam rationem eſſendi poſitiuam, ſi non ſuperadditam enti, ſaltè explicitam & velut extractam ex communi & confuſo conceptu entis, eo modo quo circa ens in communi tractauimus in Philoſophia. Igitur, eſſe à ſe, non eſt purum eſſe cum negatione cauſalitatis ac dependentiæ ab alio, ſed eſt tale eſſe determinatum per poſitiuam rationem eſſendi tali modo, ſcilicet à ſe. Vltrò autem concedimus, ad hanc poſitiuam rationem conſequi negationem rationis oppoſitæ eſſendi ab alio.

Sed poſitiuã rationẽ eſſendi diuinam.

Tertiò. Per eſse à ſe, denotari proximè ac formaliter rationem poſitiuam, & non mediante negatione, probatur. Tum quia eſse à ſe eſt terminus poſitiuus, non negatiuus: ergo ex proprio ſignificato denotat rationem poſitiuam, non negationem. Tum quia certè, aliud eſt formale & proximum ſignificatum huius termini non eſse ab alio, atque huius eſse à ſe: quia nempe vnus per ſe ſignificat negationem eſsendi ab alio, alius ſignificat rationem poſitiuam oppoſitam. Tum demum, in alijs diuiſionibus entis quarum ſupra meminimus, cum diſtinguitur aliud eſse per ſe & aliud eſse in alio, per vtrumque ſignificatur ratio poſitiua; & ſimiliter cùm diſtinguitur eſse ad ſe & eſſe ad aliud. Vbi ſicut eſse ad ſe, nec denotat relationem & reſpectum eiuſdem ad ſeipſum, nec formaliter negationem relationis & reſpectus ad aliud, ſed poſitiuam quandam rationem qua conſtituitur ens abſolutum: ſic eſse à ſe, neque importat poſitiuã cauſalitatem ac dependentiam à ſeipſo, neque formaliter negationem eſsendi ab alio, ſed rationem poſitiuam, conſtitutiuam Dei in eſse Dei.

Non ſupponit ſed fundat neceſſitatem eſſendi.

Quartò, Nec etiam rectè dixit Suarez 1. par. tract. 1. cap. 1. num. 10. rationem eſsendi a ſe conſequi ad aliam rationem priorem eſsendi neceſsariò, ſolùmq. addere negationem, negatio autem eſt poſterior perfectione poſitiua, in eaq. fundatur. Addit quoque, hoc priùs & poſteriùs non eſse in re ipſa, cùm omnia in Deo ſint realiter idem, ſed intelligi tantùm noſtro concipiendi modo. Non inquam rectè dixit, ſed potiùs oppoſito modo res ſe habet. Tum quia non eſt dicendum, ideo Deus eſt à ſe, quia eſt neceſsariò; ſed potiùs ideo neceſſariò eſt & non poteſt non eſse, quia eſt à ſe à nulla cauſa dependens. Tum etiam id patet entis creati exemplo: non enim valet dicere, ideo ens creatum eſt ab alio quia eſt contingens; ſed è contra; ideo eſt contingens & poteſt non eſse, quia eſt ab alio: ergo idem pariter ordo verificatur in Deo inter eſse à ſe & eſse neceſsariò. Tum præterea, iam oſtendimus, rationem eſsendi à ſe eſse poſitiuam: & præter hanc neceſsitas potiùs eſsendi explicatur per negationem, quia Deus non poteſt ab eſsendo deficere: idq. pertinet ad attributum immutabilitatis de quo agit D. Tho. infra q. 9., & certè attributum conſequitur ad eſsentiam. Tantum ergo abeſt, vt neceſsitas ſit ratio poſitiua prior, & eſse à ſe addat negationem conſequentem, quòd potiùs totum oppoſitum verificatur. Tum demum, non benè conſtat quod Suarez dicebat, eas rationes non habere à parte rei ordinem prioris & poſterioris, eo quod eſsent idẽ: & vnam ex ijs rationibus eſse poſitiuam alteram eſse negationem. Certè enim negatio non eſt idem cum ratione poſitiua: & non eſt inconueniens, ſi à parte rei conſequi dicatur. Quòd ſi dicatur ſumi negatio, non formaliter, ſed fundamentaliter: ſic etiam rationis diſtinctio & ordo tolletur: quia fundamentũ eius negationis dicebatur illa ipſa ratio poſitiua. Concludendum itaque eſt, rationem eſsẽdi à ſe abſolutè ac poſitiuè ſumptam, eſse primam rationem eſsentialem Dei.

SECTIO TERTIA.

Quid & quot & quæ ſint attributa Dei.

Attributa diuina important quaſdam conditiones.

Attributa diuina pluribus modis accipi inueniũtur. Vno modo latiſſimè pro omnibus prædicatis, quæ Deo verè tribuuntur. Alio modo determinatè pro ijs prædicatis, quæ ita de Deo dicuntur, vt ſint etiam communia creaturis: quam acceptionem vocauit magis propriam Durand. in 1. d. 2. q. 3. num. 7. Alio modo ex aduerſo pro ſolis prædicatis Deo proprijs, & creaturis non communibus. Alio tandem modo magis accommodatè, & iuxta communem Theologorum vſum, pro omnibus prædicatis, ſiue quidem communibus ſiue proprijs, quæ de Deo verè dicantur, cum his tamen conditionibus & limitationibus.

Debent eſſe prædicata abſoluta & perſonis diuinis communia.

Primò, vt ſint prædicata abſoluta, omnibusq. diuinis perſonis adæquatè communia. Per quam conditionem excluduntur prædicata relatiua & perſonalia, quæ ſunt propria alicuius diuinæ perſonæ, vt Pater generat & ſimilia. Sic enim attributa diuina contradiſtinguuntur à relationibus, & attributa dicuntur ſpectare ad eſſentiam, relationes ad perſonas:

nas: attributa communia ſunt omnibus tribus perſonis, relationes non communicantur ab vna ad aliam perſonam. Itaque per hanc conditionem non excluduntur ex attributorum ordine, ſi quæ ſint prædicata relatiua Dei ad creaturas, communia tamen omnibus diuinis perſonis, vt Deum eſſe omnipotentem, dominum, creatorem, hæc enim pariter comitantur eſſentiam.

Debēt prædicari per modū adiacentis.

Secundò requiritur, vt attributum prædicetur tanquam adiacens quid & additum ipſi diuinæ eſſentiæ ſubſiſtenti. Hoc ſignificauit Auerr. 12. Metaph. com. 39. dum attributa diuina vocauit diſpoſitiones additas eſſentiæ diuinæ: & Sueſſan. 12. Metaph. diſp. 13. cap. 2. addit, apud Doctores ſacros attributū dici quicquid de Deo prædicatur per modum accidentis vel adiectiui: & hæc vocari attributa, quia veluti ſupponunt ipſum Deum, eiq. tribuuntur, ideſt ſupponunt eſſentiam diuinam ſecundùm rationem eſſentialem qua primò conſtituit Deum in ſe. In hoc eodem planè ſenſu D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 5. ait: *Si dicamus, æternus, ſapiens, potens, ſpecioſus, iuſtus, bonus, ſpiritus; horum nominum nouiſſimum quod poſui videtur ſignificare ſubſtantiam, cætera verò huius ſubſtantiæ qualitates*: hæc autem quæ Auguſt. vocauit qualitates, intelliguntur attributa. Idem pariter expreſſit Damaſcen. lib. 1. Fidei cap. 4. & 12. Itaque per hanc conditionem excluditur prima illa eſſentialis ratio Dei, ideſt eſſe à ſe, & actualis ipſa exiſtentia: non enim inter attributa computatur. Similiter excludenda ſunt alia prædicata eſſentialia, Deo creaturiſq. communia, vt eſſe ſubſtantiam, ſpiritualem, viuentem, & ſimilia: quamuis aliqua huiuſmodi prædicata, quatenus connotant negationes aut operationes quaſdam, ſoleant inter attributa conſiderari. Attributa ergo diuina propriè dicuntur ad inſtar proprietatū conſequentium eſſentiam, ſicut ſe habent in creaturis propriæ paſſiones: in Deo tamen ſimpliciſſimo modo attributa adiunguntur eſſentiæ per ſummam identitatem in re, vt ſequenti quæſt. tractabimus.

Debent eſſe prædicata interna Dei.

Tertiò deinde requiritur, vt attributum ſit prædicatum quoddam internum in ipſo Deo, ac de illo dicatur ad intra. Per hoc excluduntur illa prædicata quæ ſumuntur ex operationibus ad extra, & ſunt denominationes extrinſecæ aut relationes rationis, vt Deum creare, conſeruare, & ſimilia. Item attributa debent eſſe prædicata neceſſaria, quæ ſemper & ab æterno dicantur de Deo: & ſic excluduntur ea alia prædicata, quæ dicuntur de Deo contingenter & ex tempore.

Poſsūt naturali ratione cognoſci.

Quartò præterea, Aegid. in 1. d. 2. q. 2. art. 1. Gabr. ibid. notab. 3. & apud ipſum Henric. Ocham. & Gregor. vlteriùs requirunt, vt attributum ſit ratione naturali cognoſcibile ex creaturis, & non ſola fide teneatur. Hæc conditio reipſa quidem verificari videtur: ſiquidem prædicata abſoluta Dei quæ abſtrahunt à perſonis, verè ex rebus creatis inueſtigare poſſumus & ſolemus: prædicata autem perſonalia ſola fide cognoſcimus. Si tamen eſſet aliqua perfectio Dei, ſola fide nobis nota, & non cognoſcibilis naturali via ex creaturis, adhuc recenſenda eſſet inter attributa, cùm nō ſpectaret ad prædicata perſonalia. Itaque hæc conditio non plus addit vltra primam conditionem iam aſſignatam.

Attributa ſunt perfectiones Dei.

Deinde, ad explicandum adhuc magis quid ſint huiuſmodi attributa, Nominales volunt, attributum eſſe ipſum nomen quod ſignificat aliquam perfectionem in Deo, vt nomen ſapientis, iuſti, & ſic alia nomina: & ſic diſtinguunt attributa & perfectiones, tanquam nomina & res ſignificatas. Sed certè dicendum eſt, attributa eſſe ipſas perfectiones ſignificatas per ſua nomina. Sic ſupponunt omnes Theologi: & hac ratione dicunt, attributa conuenire Deo, prædicari de Deo, & inquirunt quatenus à Diuina eſſentia diſtinguantur, & ita in omnibus loquuntur de attributis tanquam de ipſis perfectionibus diuinis, quæ vtique ſuis determinatis nominibus appellantur.

Quidnam ſit perfectio ſimpliciter aut ſecundùm quid.

Verè autem omnia attributa ſunt perfectiones Dei, & a Theologis dicuntur perfectiones ſimpliciter, quod operepretium eſt hoc loco explicare. Dicitur perfectio ſimpliciter ex Anſelmo in Monolog. cap. 14. *Quæ in vnoquoque melior eſt ipſa quam non ipſa*: ſiue melior eſt ipſa quam quæuis alia ei oppoſita & incompoſſibilis: atque ex parte ſubiecti, quam cuicumque melius eſt habere eam, quàm

non

non habere, ſiue quàm habere aliam oppoſitam. Ex aduerſo, perfectio ſecundùm quid & non ſimpliciter eſt, quæ verè quidem eſt perfectio conueniens ſuo ſubiecto, tamen excludit aliam perfectionem maiorem, & ſic non eſt melior ipſa quàm non ipſa, ideſt quàm alia perfectio oppoſita: v. g. fides eſt quidem perfectio intellectus, tamen opponitur cum viſione clara, vnde non eſt melior ipſa quam non ipſa, ſed potiùs eſt melior non ipſa quàm ipſa, ideſt melior clara viſio quam fides. Perfectio autem ſimpliciter eſt, quæ ſub quacumque comparatione eſt melior quàm quæcumque alia perfectio ei oppoſita, ſeu non opponitur vlli perfectioni maiori.

Aduertendumquè eſt, perfectionem ſimpliciter eſſe meliorem quacumque ei oppoſita, non ſolùm oppoſitione directa & formali, ſed etiam qualicumque oppoſitione & incompoſſibilitate. Itaque albedo, v.g., licèt ſit melior quàm nigredo cum qua propriè eſt contraria, tamen non eſt perfectio ſimpliciter, quia opponitur etiam aliquo modo cum ſpiritualitate; eſt enim qualitas corporea, non conueniens ſubiecto ſpirituali: vnde non eſt ſimpliciter melior albedo quàm non albedo; quinimo melius eſt eſſe ſpirituale incapax albedinis quàm eſſe album. Debet ergo perfectio ſimpliciter eſſe abſolutè melior quàm omnis alia perfectio cui vtcumque ſit oppoſita & incompoſſibilis. Rurſus aduertendum quoque eſt ex Scoto in 1.d.8.q.1.ad 1.& Caiet. de ente & eſſent. cap.2.com.2., non eſſe faciendam comparationé perfectionis ad quodcumque ſubiectum ſecundùm propriam eius naturam, ſed potiùs ſecundùm gradum communem indifferentem ad oppoſitas perfectiones. Alioqui v. g. lapidi quatenus lapidi melius vtique eſt eſſe corpus quàm ſpiritum, ſiquidem ratio corporis conſtituit, ratio ſpiritus deſtruit naturam lapidis: & tamen non eſt perfectio ſimpliciter ratio corporis, ſed benè ratio ſpiritus. Sed ſi conſideretur gradus entis aut ſubſtantiæ, qui per ſe eſt indifferens ad vtramque rationem, ſic planè quatenus enti & ſubſtantiæ melius & perfectius eſt eſſe ſpirituale quam corporeum. Sic pariter in genere animalis, bruto quatenus bruto melius eſt eſſe irrationale quàm rationale & intellectiuum, ſed animali ſimpliciter melius & perfectius eſt eſſe rationale quàm irrationale. Vna ergo perfectio debet cōparari cū alia perfectione oppoſita reſpectu ſubiecti quatenus indifferenter capacis vtriuſque perfectionis: & illa erit perfectio ſimpliciter quæ eſt melior quàm eius oppoſita reſpectu ſubiecti ſic cōſiderati.

Omnia attributa diuina ſunt perfectiones ſimpliciter.

Attributa ergo diuina, omnia ſunt perfectiones ſimpliciter. Quicquid enim melius ac perfectius eſt, Deo conuenit: igitur quæcūque perfectio diuina eſt melior quam quæcumque alia ei oppoſita & incōpoſſibilis, eſt ſimpliciter melior ipſa quam non ipſa, ſicut melius eſt eſſe Deum quàm non eſſe Deum. Ex aduerſo nulla perfectio creata determinatè ſumpta, erit perfectio ſimpliciter, quia nō eſt melior, ſed potiùs longè inferior quàm perfectio increata cum qua vtique eſt incompoſſibilis. Perfectiones autem communiter ſumptæ, prout communes Deo & creaturis, verè ſunt perfectiones ſimpliciter, quia abſolutè meliores ſunt quam aliæ ijs oppoſitæ: vt ratio ſubſtantiæ, ratio ſpiritus, ratio ſapientiæ, & ſimiles ſunt verè perfectiones ſimpliciter. Cæterùm hanc denominationē perfectionis ſimpliciter non poſuimus tanquam conditionem aut limitationem pro attributis diuinis, ſed potiùs tanquam adæquatè communem omnibus diuinis prædicatis: ſiquidem quæcumque ratio de Deo dicatur, ſiue tanquam prædicatum eſſentiale, ſiue tanquam attributum, eſt prorſus melior ipſa quàm non ipſa.

Quot ſint attributa diuina.

Iam verò ſequitur inquirendum, quot ſint attributa diuina. Palat. in 1. diſt. 1. diſp.3. Ferrar.3. cont. Gent. cap.56. Bagn. 1.par. q.12 art. 7. dub.1. concl.1. Canarienſ. q.28. art.2. diſp. 1. & quidam alij, aſſerunt eſſe infinita. Et fundant in hoc, quia in Deo cogitari ac diſtingui poſſunt plura attributa & perfectiones in ordine ad omnes creaturas poſſibiles, ad omnes perfectiones creabiles: ſed hæ ſunt infinitæ: ergo attributa diuina ſunt infinita. Explicatur magis: Deus continet eminenter & perfectiſſimo modo omnem perfectionem poſſibilem in rebus creatis: igitur in Deo inueniuntur tot perfectiones, quæ eminenter correſpondent omnibus perfectionibus poſſibilibus in crea-

creaturis: & ſic ſunt infinitæ. Item Deus habet omnium creaturarum idæas, & ſic infinitas, & hæ ſunt perfectiones & attributa ipſius Dei.

Non ſunt numero infinita.

Sed meliùs alij docere ſolent, attributa diuina prout à nobis cogitantur, eſſe numero finita, imo nec valde multa. Ita vt plurimùm Recentiores affirmãt 1. par. q. 12. circa art. 7. & 8. & Suarez tract. 1. lib. 2. cap. 22. Salas 1. 2. tract. 2. diſp. 4. ſect. 2. & alij frequenter. Patet, tum quia de facto Theologi recenſent atque diſtinctè conſiderant attributa diuina, putantes ſe omnia ſub certo numero cõplecti. Tum quia prædicata communia Deo & creaturis ſunt numero finita: prędicata item propria Dei ſub certis capitibus ſufficienter connumerantur: igitur omnia attributa ſunt numero finita. Tum præcipuè deſtruendo fundamentum oppoſitum. Quia in Deo cogitari ac diſtingui non debent nec poſſunt plura attributa & perfectiones in ordine ad omnes res & perfectiones creatas poſſibiles. Sed Deus continet eminenter omnia poſſibilia per ſuam omnipotentiam, quatenus poteſt efficere omnes res poſſibiles: & omnipotentia Dei tanquã vnum attributum in ordine ad omnes effectus poſſibiles reputatur. Item habet quidem Deus omnium creaturarum idæas: tamen omnis creaturarum idæa, ſi ſumatur ex parte Dei, vel eſt ipſa eſſentia diuina quatenus participabilis à creaturis, ſeu quatenus in ſe obiectiuè repræſentans creaturas, vel eſt ipſa cognitio & ſcientia diuina de creaturis, quæ etiam tanquam vnum attributum vnaque perfectio reputatur. Itaque ſumendo omnipotentiam pro vno attributo, & ſcientiam diuinam pro vno attributo, licet ad infinitas creaturas poſſibiles referantur; manifeſtum remanet, non infinita, ſed numero finita, eſſe attributa diuina. Sic autem in rebus quoque creatis, non deſignantur plures potentiæ & virtutes, tanquã plures paſſiones & proprietates, in ordine ad omnes effectus ab vna cauſa factibiles, ſiue in ordine ad omnes terminos qui poſſint attingi: quinimo ſimpliciter vnus intellectus nominatur, vna voluntas. Et alioqui etiam in naturis creatis dici deberent inueniri infinitæ perfectiones & proprietates, quod vtique à nullo dicitur.

Quæ ſint attributa diuina.

Tandem vt determinemus quotnam & quæ ſingillatim ſint attributa diuina, per paucas quaſdam diuiſiones id hoc loco generali præmittemus. Alia ſunt attributa ſecundùm conceptum vniuerſalem communia Deo & creaturis, quæ nempe comitantur prædicata eſſentialia communia; alia verò ſunt ſecundùm conceptum ſpecificum ac determinatum propria ipſi Deo: quæ omnia ex ipſa tractatione diſtincta ſingulorum innoteſcent.

Alia ſunt attributa poſitiua et alia negatiua.

Rurſus, alia ſunt attributa diuina poſitiua, & alia negatiua. Aliqui tamen negaſſe videntur attributa poſitiua, dicentes, non poſſe à nobis attingi ea quæ verè Deo conueniunt, ſed potiùs à nobis percipi ea quæ remouenda ſint à Deo. Aliqui ex aduerſo negarunt attributa negatiua: quoniam attributa ſunt perfectiones Dei, imo perfectiones ſimpliciter, vt dicebamus: at negatio non eſt perfectio ſubiecti. Omnino tamen concedenda ſunt tum attributa poſitiua, tum negatiua. Poſitiua quidem: quia non ſolùm in ipſo Deo reperiuntur, ſed verè etiam à nobis cognoſcuntur & affirmantur de Deo, vt Deum eſſe intelligentem, eſſe potentem, & alia plura. Vnde rectè S.Thom. q.13. art.12. docet, verè formari propoſitiones affirmatiuas de Deo. Licèt enim ea quæ Deo cõueniunt, cognoſcantur à nobis imperfectò modo, tamen verè cognoſcuntur, & verè affirmantur, quia affirmamus de Deo perfectionem ipſam quam cognoſcimus illi conuenire. Concedenda quoque ſunt attributa negatiua, quæ etiam dicuntur de Deo, vt Deum eſſe inuiſibilem, ineffabilem, & ſimilia. Vbi, licèt interdum ſub nominibus negatiuis denotentur perfectiones poſitiuæ, vt ſub nomine immenſitatis quod formaliter ſonat negationem menſuræ & termini, denotatur præſentia Dei poſitiua in omnibus rebus: tamen plerumque ipſa quoque prædicata negatiua ponuntur pro attributis. Ac proinde pro ijs debet nomen perfectionis amplè ſumi, nempe etiam negatiuè, pro remotione ſcilicet imperfectionis: carere enim imperfectione dicitur quædam perfectio. Et dicetur quoque attributum Dei negatiuum perfectio ſimpliciter, quæ nempe ſit melior ipſa quam non ipſa, ideſt quàm forma

ma

ma oppoſita negata, aliavè quæcumque forma incompoſſibilis & repugnans: ſiue melius eſt, habere talem negationem, quàm eſſet habere formam oppoſitam negatam.

Alia attributorũ diuiſio. Alia demum præcipua attributorum diuinorum partitio, ad ordinatam eorum diſpoſitionem & conſiderationem deinceps proſequendam accomodatiſſima, eſt huiuſmodi, Alia ſunt attributa Dei prorſus abſoluta, quæ denominant ipſum Deum in ſe, vt eſſe ſimplicem, æternum, immenſum, & ſimilia, Alia ſunt, quæ denominant Deum quatenus terminat aliquas noſtras operationes, vt nominari & cognoſci à nobis. Alia ſunt attributa Dei quatenus operantis, vel ad intra, vel ad extra, vt intellectus & voluntas, omnipotentia, & alia quæ ad hæc reducuntur. Hæc tria attributorum genera, hoc eodem ordine à D. Thoma diſponuntur, atque a nobis pariter conſideranda erunt.

Primũ attributum eſt ſimplicitas. Et in primis, inter attributa primi generis, inchoandum eſt ab ijs, quæ cùm ſint in ſe tranſcendentia omnibusq. communia, tamen peculiari & excellenti ratione aſſignantur Deo. Et ſic primum omnium attributorum eſt vnitas. Vnitas verò perfectiſſima Dei eſt ſumma ſimplicitas, qua Deus eſt in ſe prorſus indiuiſus ſecundùm omnia quæ habet, expers compoſitionis ac diſtinctionis. Sic notauit præclarè Bernard. lib. 5. de Conſiderat. ante medium, dicens: *Vt liquidò noueris, quid ſimplex dicam, dico idem quod vnum: tàm ſimplex Deus quàm vnus eſt; & ſicut ſimpliciſſimus, ita vniſſimus eſt.* Et Riccard. de S. Victore lib. 1. de Trinit. cap. 17. *Vbi ſumma ſimplicitas, ibi vera & ſumma vnitas eſt.* Itaque primo loco agendum eſt de ſimplicitate Dei. Alia verò eſt vnitas de qua agit S. Thomas poſtea q. 11. nempe vnitas ſingularitatis qua excluduntur plures Dij. Accedit quoque alia ratio pro ſimplicitate: quia per hanc explicatur habitudo omnium prædicatorum ipſorumq. attributorum Dei, an inter ſe diſtinguantur, & aliquam compoſitionem faciant, quod proinde ſpectat etiam ad Dei eſſentiam eiusq. attributa in communi. Rectè ergo hæc ſimplicitas tanquam primum attributorum Dei conſtituitur.

QVÆSTIO TERTIA.

De Simplicitate Dei.

SIMPLICITAS formaliter ac directè opponitur compoſitioni, compoſitio verò ſupponit diſtinctionem, & completur per vnionem partium componentium, & ita ſimplicitas opponitur quoque diſtinctioni. Itaque licèt ſonet tanquam nomen poſitiuum, tamen formaliter denotat negationem compoſitionis, ſicut vnitas eſt negatio diuiſionis rei in ſe. D. Thomas in hac quæſtione per octo articulos, excludens à Deo omnes compoſitionis modos, perfectam eius ſimplicitatem exactè demonſtrat.

Primò probat, Deum non eſſe corpus: tum quia corpus non mouetur niſi motum ab alio, Deus verò eſt primum mouens immobile: tum quia corpus eſt diuiſibile, & ſic eſt in potentia ad diuiſionem, Deus autem eſt purus actus, abſque omni potentialitate: tum quia corpus non eſt nobiliſſimum inter entia; corpus enim non viuum eſt ignobilius viuo, corpus viuum eſt ignobilius anima per quam viuit; Deus autem eſt ens nobiliſſimum. Secundò probat, Deum non componi ex materia & forma: tum quia materia eſt potentia, Deus eſt purus actus: tum quia quod componitur ex forma habet ſuam perfectionem à forma, Deus verò eſt perfectus ex ſe: tum quia omne agens operatur per formam, Deus autem eſt per ſe agens, & ſic eſt per ſe forma, hoc eſt eſt ſimplex actus. Tertiò probat, Deum non differre à ſua natura, id eſt in eſſe ſuppoſiti non conſtitui per ſubſiſtentiam à natura diſtinctam: quia

inquit in rebus compoſitis ex materia & forma indiuiduatio ſumitur ex materia cum accidentibus quæ ſunt extra naturam ſpecificam,& ſic differt homo v.g. à ſua humanitate: in his verò quæ non componuntur ex materia & forma, quæ proinde non ſunt indiuiduæ per materiam, ſed per ſe, idem erit ſuppoſitum quod natura, & ſic Deus eſt ſua deitas, ſua vita. Quartò probat,in Deo, nec etiam differre eſſentiam & exiſtentiam: tum quia id quod eſt præter eſſentiam, debet eſſe cauſatum, vel ab ipſa eſſentia, vel ab alio exteriori principio: exiſtentia autem non poteſt cauſari à ſua eſſentia, quia non poteſt quicquam eſſe ſibimet cauſa eſſendi, & ideo debet cauſari ab exteriori principio: ſi ergo diuina exiſtentia differret ab eſſentia Dei, deberet eſſe aliunde cauſata,quod prorſus repugnat. Quintò probat etiam,Deum non eſſe in genere aliquo,non componi ex genere & differentia: tum quia genus eſt potentiale reſpectu differentiæ, in Deo autem nulla eſt potentialitas: tum quia genus Dei eſſet ens,ens autem non eſt genus, vt habetur ex Metaphyſica: tum quia ſi Deus conueniret in aliquo genere cum alijs rebus,conueniret in quidditate,& differret ſecundùm eſſe, & ſic differret in eo eſſe ab eſſentia contra ſuperiorem concluſionem. Sextò probat, in Deo non eſſe accidentia & compoſitionem accidentalem: tum quia ſubiectum comparatur ad accidens ſicut potentia ad actum,Deus autem non eſt in potentia: tum quia Deus eſt ſuum eſſe, vnde non poterit habere eſſe vllius accidentis adiunctum: tum etiam Deus quoad omnia eſt primum ens, ſed nullum accidens eſt primum ens, ergo nullum accidens poteſt ineſſe Deo. Septimò ex his concludit,Deum eſſe omnino ſimplicem: idque probat rationibus quas ex ſuperioribus articulis deducit. Octauò tandem addit, Deum nec etiam venire in compoſitionem vllius rei: tum quia Deus eſt efficiens omnium rerum, cauſa verò efficiens non componit intrinſecè effectum: tum quia Deus eſt primum efficiens; ſi autem eſſet pars vllius compoſiti,potiùs tale compoſitum denominaretur vt primum agens: tum demum, quæcumque pars reſpectu alterius eſt aliquo modo poſterior, Deus autem eſt ſimpliciter primum ens inter omnia entia.

Cæterùm, hæc omnia adæquatè ad tria capita reducenda ſunt, diſtinguendo triplicem ſimplicitatem. Prima eſt ſimplicitas integralis, oppoſita compoſitioni integrali ex partibus quantitatiuis. Secunda eſt eſſentialis ſeu entitatiua & ſubſtantialis, quæ opponitur compoſitioni phyſicæ ex materia & forma,& metaphyſicæ ex genere & differentia,ex eſſentia & exiſtentia, ex natura & ſubſiſtentia. Tertia quæ dici poteſt accidentalis opponitur illi compoſitioni, qua ſubiecto conueniunt accidentia, & cum illo & in illo componunt vnum accidentaliter. Et ad hanc pertinet examinare, an attributa diuina diſtinguantur ab eſſentia, & ita veluti faciant compoſitionem accidentalem in Deo.

SECTIO PRIMA.

Num Deus ſit ita ſimplex,vt excludat omnem compoſitionem integralem & quantitatiuam.

NOn ſolùm Gentiles illi Idolorum cultores, qui corporea ſimulachra pro Dijs venerabantur,ſed etiam nonnulli Philoſophi & Hæretici Deum eſſe corporeum crediderunt. Et præſertim nota eſt hæreſis Audianorum, qui & hinc Anthropomorphitæ dicti ſunt, Deo humanam figuram & membrorum compoſitionem tribuentes. Itaque, dum Geneſ. 1. dictũ eſt, Deum feciſſe hominẽ ad imaginem & ſimilitudinem ſuam, id intellexerunt de corporea ſimilitudine & ſtructura. Vtebantur etiam alijs Scripturæ locis, in quibus humana membra, vt facies,caput,oculi, cor, manus,pedes,Deo tribuuntur: item in quibus quædam corporales humanæ operationes Deo attribuuntur, vt oculis inſpicere, auribus audire,ſedere, ambulare,& ſimilia.

Sed certiſſimum & manifeſtiſſimum eſt, Deum nequaquam eſſe corporeum, non quantitate diſtendi, non partibus integrari, non membris corporeis figurari; ſed eſſe ſpiritum ſimpliciſſimum, prorſus integralis compoſitionis expertem. Patet in primis ex fide: hoc enim ſenſu pronun-

Deus eſt prorſus ſimplex, omnis corporea cõpoſitionis expers.

nuntiauit Chriſtus Dominus Ioan. 4. *Spiritus eſt Deus*, vt communi conſenſu Patres intelligunt. Et alibi, Deus dicitur inuiſibilis, quia oculis conſpici & corporeo ſenſu percipi non poteſt. Dicitur eſſe vbique & non circumſcribi vllo loco. Aliaq. huiuſmodi Deo attribuuntur in ſacris Litteris, quæ prorſus ſupponunt, Deum nullatenus eſſe corporeum quantitatiuis partibus compactum, ſed eſſe omnino ſpiritum ſimpliciſſimũ. Sic etiam in Concil. Lateran. cap. Firmiter, de ſum. Trinit. definitum eſt, Deum eſſe omnino ſimplicem & indiuiſibilem, non conſtantem partibus in ſua ſubſtantia.

Rationibus demõſtratur. Deinde patet etiam rationibus, præter eas quas affert D. Thomas in ſuo articulo. Sine dubio ſubſtantia ſpiritualis eſt longè perfectior quàm ſubſtantia corporea: cùm ergo Deus ſit ens perfectiſſimum, eſt ſine dubio ſpiritus non corpus. Rurſus ſi Deus conſtaret ex partibus corporeis integralibus: vel hæ partes eſſent homogeneæ, ita vt quælibet pars eſſet Deus: & ſic ſi Deus diuideretur in partes, multiplicarentur plures Dij: quælibet enim pars per ſe eſſet Deus, & exercere poſſet omnia opera Dei: & vlteriùs diuidi ac multiplicari ſemper magis poſſent abſque termino, cùm omne continuũ ſit diuiſibile ſemper in infinitum: ſatis autem manifeſtum eſt, quantum hæc multiplicatio Deo repugnet. Vel partes eſſent ætherogeneæ, ſicut ſunt membra humani corporis: & ſic non quælibet pars eſſet Deus, neque haberet perfectionem diuinam, neque de illa verificarentur ea attributa quæ de Deo prædicantur: & ſpecialiter non omnis pars intelligeret, vellet, crearet, &c. ergo hæ partes penitus degenerarent ab eſſe diuino, & ſingulæ per ſe ſumptæ eſſent valde imperfectæ. Imo ſequeretur, poſſe Deum ſibi abſcindere partem & membrum aliquod, & tunc truncus ac mutilus remaneret. Et vlteriùs poſset partem abſciſſam deſtruere: vnde ſicut partes poſsent deſtrui, ita debuiſsent eſse ab initio genitæ, & conſequenter poſsent quoque iterum reproduci. Quæ omnia, vt per ſe patet, alieniſsima ſunt à natura & perfectione diuina: Deus ergo ſimpliciſſimus eſt, & penitus incorporeus, nullis conſtans partibus integralibus.

Hanc denique veritatem agnouit quoque ac demonſtrare ſtuduit Ariſt. 8. Phyſ. ac 12. Metaph. Et hac præcipuè ratione probauit: quia cùm Deus ſit primus motor, mouens ab æterno ſecundùm ipſum Ariſtotelem, aut ſaltem habens vim mouendi antea & antea, ac mouendi deinceps in æternum, & ſic pro tempore infinito; debet habere virtutem motiuam infinitam, non enim ſufficeret virtus finita. At hæc virtus infinita Dei, ſi Deus eſset corporeus, vel eſset in magnitudine infinita, quæ tamen non datur nec dari poteſt: vel eſset in magnitudine finita, & ſic deberet mouere cùm infinita velocitate, ideſt in inſtanti, quod etiam repugnat. Hæc tamen ratio, de ſe debilis eſt: quia non probat, quòd virtus infinita in magnitudine finita deberet mouere cum infinita velocitate: niſi addatur, quòd talis virtus cùm eſset corporea, ageret tanquam cauſa naturalis & neceſsaria, & ideo ſecundùm totam ſuam vim. Et neque etiam hæc ſequela per ſe apparet, niſi fulciatur alijs rationibus: quia Deus non poſset vti libertate mediante anima eius corpori inſita, ſicut nos operamur: cùm non poſsit conſtare ex corpore & anima, materia & forma, vt ſequenti ſect. adiungemus.

Quædam Scripturæ loca explicantur. Cæterùm ad loca Scripturæ initio præmiſsa in contrarium, res eſt facillima iuxta expoſitionem omnium Patrum & Doctorum. Similitudo hominis cum Deo nequaquam intelligitur corporaliter ſecundùm figuram corporis: quinimo intelligitur penes animam quæ ſpiritualis eſt: intelligitur etiam ſecundùm præſidentiam hominis ſuper alias creaturas, & ſecundùm alias quoque rationes quas ibi Expoſitores recenſent. Rurſus membra corporea & operationes corporales attribuuntur Deo, vel quatenus Deus interdum in figura corporali apparuit, ſcilicet ſub humana figura, ſicut frequenter apparere ſolent Angeli: vel attribuuntur ſolùm metaphoricè, ſicut vocari etiam ſolet, Leo, ignis, &c. ita quòd per faciem ſignificetur eius prouidentia, per oculos ſapientia, per manus potentia, per pedes præſentia: itemq. per viſionem ſignificetur clara cognitio, per auditionem attentio, per ſeſſionem auctoritas & immutabilitas, per deambulationem promptitudo

ùdo & velocitas ad ſuccurrendum, & ſic de alijs ſimilibus.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus ſit ita ſimplex quòd excludat omnem compoſitionem eſſentialem, entitatiuam, ac ſubſtantialem.

NOn ſolùm illi qui faciebant Deum corporeum, ſed etiam Ariſtoteles videtur Deo tribuiſſe compoſitionem eſſentialem phyſicam ex materia & forma, cum 12. Metaph. 39. Deum appellauit animal ſempiternum optimum; animal enim ex anima & materia conſtat. Vnde ex hoc loco hanc ſententiam tribuunt Ariſtoteli Galen. lib. de Philoſophica hiſtoria cap. 25. & Athenagoras in Orat. pro Chriſtianis ad Imperatores Marcum & Cómodum. Rurſus, ij qui Deũ in prædicamento ſubſtantiæ collocabant, conſequenter ei attribuerunt compoſitionem eſſentialem metaphyſicam ex genere & differentia. Præterea alij exiſtimantes ita ſe habere in Deo eſſentiam & exiſtentiam, naturam & ſubſiſtentiam, ſicut in rebus creatis, pariter Deo attribuiſſe videntur compoſitionem entitatiuam ex eſſentia & exiſtentia, ac ſubſtantialem ex natura & ſubſiſtentia.

Deus non cõponitur ex materia & forma.

Dico primò. Deus eſt prorſus ſimplex eſſentialiter phyſicè, non ex materia & forma compoſitus. Hæc eſt certiſſima ſecundùm fidem & rationem. Sequitur ex alia aſſertione iam præmiſſa, Deum non eſſe corporeum: compoſitio enim ex materia & forma ſolis ſubſtãtijs corporeis conuenit, non verò ſpiritualibus. Et præterea compoſitio phyſica ex materia & forma non minorem imperfectionem inuoluit, quam compoſitio quãtitatiua ex partibus integralibus. Imo materia dicit maximam potentialitatem, Deo verò omnis potentialitas prorſus repugnat. Forma quoque innixa materiæ dicit indigentiam & dependentiam in eſſendo vel operando. Nullatenus ergo talis compoſitio Deo poterat conuenire. Nec Ariſtoteles vnquam oppoſitum cogitauit: imo eo ipſo loco Dei ſimplicitatem expreſſit, dicens Deum eſſe omnis magnitudinis expertem, neque compoſitionem ex materia & forma niſi in ſubſtantijs corporeis & magnitudine præditis agnouit. Sed appellauit ibi Deum animal ſempiternum, loquens more vulgi, vt aduertunt ibi Alenſis, D. Thomas, aliјq. Interpretes. Et præſertim animalis nomen accepit pro viuente: itaque dicere voluit, Deum eſſe viuens ſempiternum optimum, quod ſanè veriſſimum eſt, ſed ſine compoſitione materiæ & formæ.

Nec ex genere et differentia.

Dico ſecundò. Deus eſt ita eſſentialiter ſimplex, vt nec Metaphyſicam compoſitionem ex genere & differentia admittat. Fundamentum eſt: quia Deus non continetur ſub aliquo communi genere cum rebus creatis, non ſub vllo prædicamentali genere reponitur, vt iam diximus in Logica q. 16. ſect. 5. & q. 17. ſect. 3. non ergo ex genere & differentia conſtat. Inſuper, ens quod eſt commune Deo & creaturis, & ſic etiam ſubſtantia in communi, non importat conceptum per ſe diſtinctum ac perfectè præciſum ab vllis differentijs quibus contrahatur ac determinetur, vt oſtendimus in Philoſoph. q. 3. ſect. 6. Igitur non fit compoſitio in Deo ex conceptu communi tanquam genere, & cóceptu proprio tanquam differentia. Itaque, non ſolùm ſi compoſitio ex genere & differentia eſſet realis ſeu à parte rei, ſed etiam licèt ſit tantùm rationis, non inuenitur in Deo: quamuis alioqui non omnis compoſitio & diſtinctio rationis Deo repugnet, vt infra circa attributa tractabimus. Cæterùm, hoc non obſtat, quominus Deus verè conueniat in quibuſdam prædicatis communibus cum creaturis, & quominus verè inueniantur talia prædicata communia quæ dicuntur de Deo & creaturis. Satis enim eſt, quòd ſupra talem conceptum communem non additur differentia cum perfecta præciſione ac diſtinctione rationis, ſicut opus eſt ad faciendam compoſitionem rationis. Sed prædicata illa communia abſtrahuntur ſolùm per imperfectam præciſionem rationis, ob implicitum ſcilicet conceptum in quo omnia conueniunt. Et, ſi huiuſmodi prædicatum commune appelletur

genus,

genus, rectè dixit Gregor. in 1.d.8.q.3., Deum eſſe quidem in genere, non tamen componi ex genere & differentia. Non tamen dici debet Deus eſſe in genere prædicamentali & in prædicamẽto: quia prædicamenta illa logica inſtituta fuere ſolùm pro rebus creatis.

Nec ex eſſentia & exiſtẽtia. Dico tertiò. Deus eſt ita entitatiuè ſimplex, vt non admittat compoſitionem ex eſſentia & exiſtentia. Eſt res certa. Imo ſupponimus in noſtra ſententia, nec etiam in rebus creatis eſſentiam & exiſtentiam ita diſtingui vt compoſitionem faciant. Sed etiam ſi in rebus creatis diſtinguerentur & compoſitionem facerent, peculiari ratione non diſtinguuntur in Deo. Et illa qualiſcumque diſtinctio per noſtrum concipiendi modum, quæ in rebus creatis excogitari poteſt, adhuc non conuenit Deo. Et ratio peculiaris eſt: quia cùm Deus ſit à ſe, ipſamet exiſtentia actualis, ipſum actuale exercitium exiſtendi, eſt formaliter & intrinſecè de eſſentia Dei, eſt intima ratio eſſentialis Dei. Hoc autem totum conſtat iam ex dictis quæſt. ſuperiori, & in communi de rerum eſſentia & exiſtentia q.8. Philoſophiæ.

Nec ex natura et ſubſiſtentia. Dico demum quartò. Deus eſt ita ſubſtantialiter ſimplex, vt non admittat compoſitionem ex natura & ſubſiſtentia. Hæc aſſertio ſupponit reperiri verè in Deo ſubſiſtentiam cum natura. Imo ex fide Trinitatis inueniuntur in Deo tres ſubſiſtentiæ perſonales, conſtituentes tres perſonas diuinas ſimul cum vnica indiuiſa natura. Et præterea dubitatur, num diuinæ naturæ conueniat alia ſubſiſtentia quæ ſit communis omnibus tribus perſonis: quod in ipſa materia de Trinit. examinabimus. In Deo ergo non datur compoſitio ex natura & ſubſiſtentia, quia nulla diuina ſubſiſtentia diſtinguitur à parte rei ab ipſa natura, ſed omnis eſt eadem realiter ſimplex entitas in natura: quamuis alioqui tres ſubſiſtentiæ perſonales inter ſe verè realiter diſtinguantur, & per eas diſtinguuntur quoque realiter tres perſonæ diuinæ. Ad ſummum hæ ſubſiſtentiæ in Deo diſtinguuntur ratione noſtra à natura diuina, & ſic ad ſummum dici poſſunt facere cum illa compoſitionem rationis, noſtro ſcilicet concipiendi modo, quæ nulla eſt imperfectio in ipſa re. Hoc autem totum, ſpecialiter quidem de ipſis ſubſiſtentijs quæ ſunt eædem relationes diuinæ perſonales Patris & Filij & Spiritus ſancti, ex profeſſo tractabimus in eadem materia Trinitatis. Sed res eſt prorſus ſimilis & communis cum attributis diuinis ad eſſentiam comparatis, & de his mox erit agendum.

Vna difficultas circa hoc genus compoſitionis ex natura & ſubſiſtentia, aut etiam ex eſſentia & exiſtentia, poteſt hìc attingi, num videlicet Deus poſſit ſaltem in compoſitionem aliorum venire: quia nimirum ex fide conſtat, perſonam diuinam Verbi per ſuam ſubſiſtentiam vnitam cum humana natura conſtituere Chriſtum Dominum: & plerique volunt, humanam naturam Chriſti exiſtere etiam per exiſtentiam diuinam Verbi. Attamen, communis Theologorum loquendi modus eſt, perſonam ſeu ſubſiſtentiam diuinam conſtituere Chriſtum, ſecundùm rationem termini intrinſeci cui vnita eſt natura humana, non autem ſecundùm rationem partis componentis, vt in proprio loco de Incarnatione videbimus. Itaque, abſolutè loquendo, Deus nec etiam in compoſitionem aliorum venire poteſt.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Deus ſit ita ſimplex vt omnem quoque accidentalem compoſitionem excludat.

FVerunt aliqui loquentes in lege Saracenorũ, vt refert D.Thom. 1. cont. Gent. cap. 13., qui ponebant quaſdam intentiones accidentales in Deo, ſuperadditas diuinæ eſſentiæ, ac proinde facientes cum illa in Deo compoſitionem accidentalem, ſicut fit in rebus creatis ex accidentibus & ſubiecto. Eum dicendi modum S. Thomas ibi vocat errorem.

Deus eſt expers omnium accidentiũ & accidentalis compoſitionis. Dicendum ergo eſt, Deum eſſe ita ſimplicem, vt nulla penitus accidentia nullam compoſitionem accidentalẽ admittat. Concluſio eſt certiſſima, & tam apud Philoſophos quàm apud Theologos communis. Probatur primò ex communi

muni pronunciato, quod in omnium ore verſatur, & propriè ſpectat ad hoc propoſitum: *Quicquid eſt in Deo, eſt ipſe Deus*. Hinc enim patet, non poſſe quicquam eſſe in Deo, quod ſit accidens Dei: ſed omnia quæcumque ſunt in Deo, omnino ſunt ſubſtantia ipſa Dei.

Secundò. In Concil. Lateran. cap. Firmiter, de Sum. Trinit. definitum eſt, Deum eſſe omnino & perfectè ſimplicem: hæc ſimplicitas excludit vtique omnem huiuſmodi diſtinctionem & compoſitionem accidentalem. Si enim Deo vlla accidentia ineſſent, planè facerent in illo & cum illa eandem compoſitionem accidentalem, quæ in rebus creatis ex ſubiecto & accidenti perficitur: quæ compoſitio ſimplicitati & perfectioni diuinæ prorſus repugnat. Quapropter iure à Theologis, tanquam a fide aliena reprobatur oppoſita ſententia, Deo tribuens accidentia.

Rationibus demõſtratur.

Tertiò. Eadem veritas pluribus rationibus demonſtratur, quas affert D.Thom. hic art. 6. & 1. cont. Gent cap. 23. Tum quia ſubiectum ſe habet ad accidens, tanquam potentia ad actum: Deus autem eſt omnis potentialitatis immunis, cùm ſit purus actus. Tum quia accidentia in Deo emanarent & efficerentur ab eſſentia diuina: vnde non eſſent entia à ſe, nec Deo competere poſſunt. Tum quia quicquid eſt in Deo debet in illo eſſe, nobiliſſimo ac perfectiſsimo modo: ſed eo perfectiùs aliquid alicui ineſt, quo magis vnitur vel eſt vnum cum illo: ſic namque perfectiùs vnitur forma materiæ ſubſtantialiter quàm accidens ſubiecto accidentaliter, & adhuc perfectiùs ineſt illud quod eſt prorſus vnum & idem cum illo in quo dicitur eſſe. Ergo omnia quæ ſunt in Deo, non debent ei eſſe vnita accidentaliter, qui eſt modus imperfectiſsimus ineſſendi; ſed per ſubſtantialem vnitatem & identitatem qui eſt modus perfectiſsimus. Tum quoque accidentia poſſunt à ſubiecto ſeparari, & ſubiectum ſine illis poteſt exiſtere: poſſet ergo Deus amittere perfectiones accidentales in ſe exiſtentes, ac ſimiliter de nouo acquirere, & ſic mutari ac permutari, quod eſt prorſus abſurdum, cùm Deus ſit immutabilis.

Ratione à priori ſuadetur.

Quartò præterea iuuabit afferre ratione à priori ductam ex ipſa eſſentia Dei, & rationem diſparitatis, quare Deus ſit expers accidentium, in ſubſtantijs autem creatis multa accidentia reperiantur: Cùm Deus ſit a ſe & per ſuam eſſentiam, conſequenter per eandem ſuam eſſentiam eſt perfectiſsimus, hoc eſt per eam habet eſſe & habet omnem perfectionem eſſendi: omnes ergo perfectiones diuinæ ſunt vnum & idem cum eſſentia Dei, & non ſunt accidentia ſuperaddita. Vel ſic: Si Deus non recipit ſuum eſſe ab vlla cauſa effectiua, ſed eſt a ſe; ita nec debet perfici ab vllis alijs formis perfectiuis a ſe diſtinctis, ſed debet eſſe omnino perfectus ex eadem ſua eſſentia: & ſicut non indiget cauſa efficiente, ita nec forma perficiente. Subſtantia autem creata, cùm non ſit à ſe, conſequenter non eſt ex ſe perfecta: & cùm a cauſa effectiua recipiat eſſe, debet a forma perfectiua recipere perfectionem, & ſic indiget formis accidentalibus à ſua entitate diſtinctis.

Dicuntur de Deo quędã accidentalia prædicata

Cæterùm, admittendum vltrò eſt, de Deo dici prædicata quædam accidentalia & contingentia, quæ tamen non ſunt intrinſeca in ipſo Deo, ſed ſunt relationes rationis & denominationes extrinſecæ ex actionibus quas exercet ad extra, & cœperunt de nouo dici de Deo ex tempore, & poſſunt pariter deſinere dici de Deo: huiuſmodi ſunt, eſſe creatorem, gubernatorem, & ſimilia. Hæc itaque prædicata nullam faciunt compoſitionem in Deo, ſiquidem non inſunt realiter ipſi Deo.

Quomodo verò attributa quæ ſunt in Deo, non ſint eius accidentia, nec faciant compoſitionem accidentalem, eo quod non diſtinguantur ab eſſentia Dei, ſect. ſequenti videbimus. Quomodo etiam non dentur actus liberi accidentales in Deo apud eius liberam voluntatem, ſed ſine vlla mutatione ad intra Deus exerceat ſuam libertatē, videat etiam abſque mutatione ſui intellectus quæcumque decurſu temporis occurrentia; in proprijs locis de eius ſcientia & voluntate videbimus.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Deus ſit ita ſimplex, quòd omnem compoſitionem diſtinctionemq. à parte rei inter ſua attributa & eſſentiam excludat.

DE identitate vel diſtinctione attributorum Dei cum eſſentia & inter ſe diſputare ſolent Theologi in materia de Trinitate, occaſione ſimilis quæſtionis inter relationes & eſſentiam diuinam: Sed certè pro attributis quæſtio eſt huius loci, & in primis quærimus de diſtinctione à parte rei.

Gualterus quidam apud Sueſſan. 12. Metaph. diſp. 13. cap. 3. voluit, attributa realiter ab eſſentia diuina diſtingui. Item refertur quidam Iacobus de Viterbo Quodl. 3. q. 7. dixiſse, diſtingui modaliter. Sed præcipuè Scotus in 1. d. 8. q. 4. quem Scotiſtæ ſequuntur, Lichetus, Mayron Maior, & Bargius ead. diſt. Baſsolis diſt. 2 2. q. 2. Rada controu. 4. & alij, cogitauit aliam diſtinctionem à parte rei quam vocauit formalem, eamq; poſuit inter gradus eſsentiales rerum. Hanc diſtinctionem conſtituit inter attributa diuina & eſsentiam, ac in ipſis attributis inter ſe. Adhuc tamen noluerunt concedere compoſitionem in Deo, contendentes, hanc diſtinctionem benè conſiſtere cū ſumma ſimplicitate diuina abſque compoſitione.

Diuina attributa ab eſſentia et inter ſe nō diſtinguūtur à parte rei. Dicendum tamen eſt cum communi Theologorum ac Philoſophorum ſententia, nullam à parte rei inueniri neque compoſitionem neque diſtinctionem inter diuina attributa & eſsentiā, ſed Deum eſse ita prorſus ſimplicem, vt omnia eius attributa ſint eadem ipſa entitas cum eſſentia diuina & inter ſe. Ita ſupponit paſsim D. Thomas, & defendere ſolent eius ſequaces hac 1. par. q. 28. Idem ſupponunt ac ſentiunt Scholaſtici in 1. d. 8. & alibi. Et ita omnes tenent extra ſcholam Scoti.

Probatur ex ſacra Scriptura. Probatur primò ex modo loquendi ſacræ Scripturæ, qui etiam apud omnes Sanctos Patres ac Doctores eſt in vſu: Dicitur nempe, Deus eſt charitas, eſt veritas, eſt vita, Deus eſt ſua ſapientia, & ſic de ſingulis alijs attributis formantur huiuſmodi propoſitiones, quæ planè denotant, eandem ſimplicem entitatem naturæ diuinæ eſse ſapientiam, bonitatem, &c., abſq; diſtinctione à parte rei. Alioqui, ſi attributa diſtinguerentur ab eſsentia Dei, dici tantùm deberet, Deus eſt ſapiens, eſt bonus: ſicut non dicimus paries eſt albedo, ſed eſt albus, quia albedo diſtinguitur à natura parietis. Nec dicimus, homo eſt ſeſsio, eſt ambulatio, ſed homo ſedet, homo ambulat, vbi ſeſsio & ambulatio tantùm modaliter diſtinguitur ab ipſo ſubiecto, & non realiter tanquam res à re. Item non dicimus, anima eſt intellectus, eſt voluntas, ſed eſt intellectiua, eſt volitiua: cùm tamen Scotus non pluſquam formaliter has potentias ab eſſentia animæ diſtinguat. Itaque non rectè reſpondent in hac re Scotiſtæ, diſtinctionem formalem non impedire illas propoſitiones, quia dicunt reddere ſenſum tantùm identicum, non formalem. Nam ſicut diſtinctio formalis apud eos ſufficit impedire eas prædicationes inter potentias & animam, pariter impedire deberet inter attributa & Deum. Et reuera ille modus prædicandi reddit ſenſum identicum omni identitate à parte rei: itaque demonſtrat, nullam inueniri diſtinctionem à parte rei inter diuina attributa & eſsentiam.

Ex Concilijs. Probatur ſecundò ex quibuſdam Concilijs. In Concil. Later. cap. Firmiter, definitum eſt, Deum eſse prorſus ſimplicem; at huic ſimplicitati obſtaret diſtinctio attributorum ab eſsentia, quia afferret aliquam compoſitionem in re, vt infra oſtendemus: ergo intentio Concilij fuit, negare omnem diſtinctionem à parte rei inter diuinas perfectiones & eſsentiam.

Sed magis ſpecialiter in Concil. quodam Rhemenſi celebrato ſub Eugenio Tertio hæc veritas expreſsa eſt. Nam Gilbert. Porretanus, vt referunt D. Bernard. ſerm. 80. in Cant. & Otho Friſingenſis lib. 1. de Geſtis Friderici cap. 56. & 57. negabat has propoſitiones, Deus eſt ſua Deitas, eſt ſapientia, eſt bonitas: eo quòd putaret, aliquam eſse inter hæc diſtinctioné. Contra hanc Gilberti ſententiā definitū fuit in eo Cōcilio, & ab Eugenio Papa, non eſſe negandū, Deū eſſe

ſuam

ſuam Deitatem, ſapientiā &c. Patrem eſſe ſuā Deitate &c. Definitumq; fuit, nullam rationem inter hæc diuidere. Quamuis autem Gilbert. non tàm diſtinguebat attributa ab eſſentia diuina, quàm potiùs eſſentiam & attributa à perſonis ſeu relationibus diuinis; & ideo accipiendo nomen Dei pro perſona negabat eas propoſitiones, Deus eſt ſua Deitas, ſua ſapientia; tamen eadem planè ratio eſt inter eſſentiam & attributa. Imo plus erraret, qui ita diſtingueret attributa ab eſſentia & inter ſe, ſicut Gilbert. diſtinguebat relationes perſonales ab eſſentia; ſic enim multò plura entia multiplicaret ac diſtingueret in Deo. Et hoc notauit Bernard. lib. 5. de Conſiderat. dicens, multa attributa quæ vocamus in Deo, eſſe reuera vnum quid: alioqui ſi diuerſa putemus, non tantùm quaternitatem habebimus, ſicut faciebat Gilbert. dum tres relationes perſonales & eſſentiam diſtinguebat, ſed centeneitatem, quod proinde erit maius abſurdum. Ac præſertim, dum Concil. declarauit, debere dici, Deus eſt ſapientia, bonitas, &c., vtique non ſolùm intellexit, perſonam diuinam, v.g. Patrem, non diſtingui à ſapientia; ſed ſine dubio etiam ſupponebat, eſſentiam diuinam ab attributis non diſtingui. Neque rectè quis pro Scoto reſponderet, Gilbert. poſuiſſe maiorem diſtinctionem quàm formalem, & ita mentem Concilij non fuiſſe excludere diſtinctionem formalem quam poſtea Scotus inuexit. Etenim in ſententia Gilbert. non explicatur, quamnam diſtinctionem intenderet, quin potius illi ſufficere videbatur qualiſcumque diſtinctio à parte rei, ſeu plus quam rationis. Vnde, vt idem Otho teſtatur, dicebat, naturam & perſonam non mathematica abſtractione, ſed theologica conſideratione diſtingui: itaque illi ſufficiebat diſtinctio formalis à parte rei qualem Scotus cogitauit. Concilium autem negare voluit omnem diſtinctionem à parte rei, & omnimodam identitatem conſtituere. Othoni autē dicto magna fides debetur: diligenter enim hiſtoriam conſcripſit, & ſpecialiter de opinione Gilberti & actis Concilij. Quæ in re diſſimulari non poteſt notabilis lapſus circa hanc hiſtoriā Gabrielis Vaſq., qui alioqui exactè illam in lucem protuliſſe profitetur, Diſput. ſua 120. cap. 1. ait, Othonem Friſingenſem Epiſcopum centum & amplius anno poſt Bernardum claruiſſe imperio vacante, anno Domini 1260., & fuiſſe nepotem Friderici Imperatoris Primi cuius hiſtoriam conſcripſit. In hac narratione tot penè hiſtoriæ errores quot verba protulit. Conſtat enim ex ipſa hiſtoria, & in ipſo libro primo, Othonem vixiſſe & claruiſſe eodem prorſus tempore quo Bernardus, & ad exhortationem per literas eiuſdem Bernardi crucem cum alijs viris præcipuis ad expeditionem terræ ſanctæ ſuſcepiſſe ibi cap. 40., & eodem prorſus tempore eademque quadrageſima qua Concilium Rhemis cum interuentu Bernardi præſidente Eugenio agebatur, ipſum Othonem cum exercitu profectum perueniſſe in Siriam. Non imperio vacante, ſed Romanorum Rege extante Conrado Tertio, qui in expeditione terræ ſanctæ morabatur. Non anno 1260. quinimo Otho mortuus erat anno 1159. vt narrat Radeuicus Friſingenſis Canonicus lib. quarto quem cum tertio addidit ad duos libros Othonis. Non demum Otho fuit nepos, ſed fuit patruus dicti Friderici Primi qui cognominatus eſt Aenobarbus.

Præterea in Concil. Florent. rurſus declaratum eſt, relationes diuinas ab eſſentia ſolùm ratione noſtra diſtingui, vt in ſuo loco de ipſis relationibus referemus. Vnde pariter ſequitur, attributa diuina ab eſſentia, non à parte rei, ſed ad ſummum ratione noſtra diſtingui.

Tertiò rurſus probatur concluſio auctoritate Patrum, qui ſanè pro certo ſupponere & docere ſolent, omnia attributa & perfectiones diuinas eſſe idem prorſus cum eſſentia Dei ac inter ſe abſque vlla diſtinctione in ipſa re. Ita perſpicuè D. Auguſt. lib. 6 de Trinit. cap. 7. & lib. de Triplici habitaculo cap. 6. & alibi frequenter, Anſelm. in Monolog. cap. 6. Bernard. ſerm. 80. ſupra cit. in Cantica, Greg. Nyſſen. in lib. ad Ablauium, Riccard. de S. Victore lib. 1. de Trinit. cap. 15. & alij ſæpè, loquentes vel de relationibus reſpectu eſſentiæ, vel de attributis reſpectu eſſentiæ & inter ſe. *Ex Patribus.*

Quartò deinde probatur concluſio ratione ex ſimplicitate diuina. Poſita enim diſtinctione, pariter admittēda erit compoſitio à parte rei, eaq; compoſitio ac- *Ratione ex ſimplicitate diuina.*

cidentalis attributorum cum eſſentia: ſed Deus eſt omnino ſimplex abſque vlla compoſitione: ergo etiam abſque diſtinctione. Sequela illa probatur: quia eo ipſo quòd plures rationes diſtinctæ conueniunt & coniunguntur ſimul, vtique totum aggregatū ex his rationibus coniunctis, eſt compoſitum ex eis, nihilq. hic deeſt ad rationem compoſitionis: ergo Deus quatenus dicens eſſentiam & attributa eſſet verè compoſitus. Et ſi diſtinctio vocabatur formalis, pariter compoſitio dicetur formalis à parte rei. Et Scotus ipſe, in alijs rebus in quibus ponit diſtinctionem formalem, conſequenter tenetur admittere ſimilem compoſitionem, vt inter gradus eſſentiales rei, inter eſſentiam & potentias animæ, & ſi quæ ſint ſimilia. Itaque ſimplicitas quę directè negat cōpoſitionem, cōcomitanter negat quoque diſtinctionem in illa re quæ dicitur ſimplex. Rurſus compoſitio attributorum cum eſſentia Dei eſſet accidentalis. Nam attributa ſunt perfectiones adiacentes eſſentiæ diuinæ, & poſita diſtinctione, eſſentia ſe haberet tanquam ſubiectum recipiens tales perfectiones: igitur compoſitio eſset tanquam ex ſubiecto recipiente & forma inexiſtente. Sed hæc forma non poteſt dici ſubſtantialis, quaſi quodlibet attributum conſtituat cum eſſentia quoddam ſubſtantiale compoſitum diuinum, & ſic Deus ſit ſubſtantiale compoſitum veluti ex materia & multis formis: igitur attributa ſe haberent veluti formæ accidentales perficientes accidentalem compoſitionem in Deo. Sic Scotus, cùm formaliter diſtinguat potentias ab eſsentia animæ, debuit cōcedere, eſse formas & qualitates accidētales receptas in eſsentia animæ, & ſimul cum ea facientes compoſitionem accidentalē: ſed ſic pariter diſtinguit attributa, v. g. intellectum & voluntatem ab eſsentia Dei: ergo eodem modo de his ſentire ac loqui debebit.

Quia diſtinctio omnino infert cōpoſitionem.

Quintò vlteriùs. Ineptè reſpondebat Gualterus dicens, attributa, licèt realiter diſtincta ab eſsentia, non propterea facere cum illa compoſitionem, quia compoſitio fit ſolùm ex actu & potentia. Et ſimiliter Scotus dicens, ad cōpoſitionem requiri habitudinem ſubiecti & formæ, ita vt forma informet ſubiectum: ſed attributa diuina, inquit, ſine informatione tribuunt ſuum eſse formale eſsentiæ diuinæ ſecundùm ſuam perfectionem. Eſt planè vana reſponſio, Tum quia non requiritur ſimpliciter ad omnem compoſitionem habitudo actus & potentiæ, formæ & ſubiecti. Nam fit etiam compoſitio ex partibus integralibus, & ſic componitur quantitas in ſua extenſione, qualitas in ſua intēſione, quamuis partes inter ſe non ſe habeant tanquam actus & potentia, tanquam forma & ſubiectum. Et ſine dubio, dum adunantur & aggregantur plura ad conſtituendum aliquid vnum, iam fit compoſitio ex pluribus. Tum etiam, ſi attributum diſtinguatur ab eſsentia Dei, planè ſe habebit ſicut forma ad ſubiectum, ſicut actus ad potentiā: attributum enim eſt perfectio ipſius eſſentiæ, conuenit & ineſt ipſi eſsentiæ, Deus ipſe per intellectum intelligit, per voluntatem amat, eſt ſapiens, bonus, potens, &c. & ita prorſus ſe haberent intellectus & voluntas in Deo, ſicut in anima noſtra, vel cum diſtinctione reali vt volebat Gualterus, vel formali vt voluit Scotus. Itaque planè fieret compoſitio tanquam ex actu & potentia, ex ſubiecto & forma, eſsetque compoſitio accidentalis.

Et non poteſt in Deo admitti cōpoſitio à parte rei.

Sextò. Non meliùs aliqui pro Scoto cogitarunt cōcedere in Deo tamen compoſitionem formalem, dicentes non repugnare ipſi Deo, ſed ſatis eſse, in illo non reperiri compoſitionem realem cum diſtinctione reali: ſicut & alij Theologi non reputant abſurdum, admittere in Deo compoſitionem rationis. Prorſus enim diuinæ ſimplicitati & perfectioni repugnat omnis compoſitio à parte rei: Deoq. tribuenda eſt talis ac tanta ſimplicitas, quæ omnem prorſus in re compoſitionem excludat. Sic multis rationibus probat S. Thomas art. 7. quæ apud ipſum videri poſsunt. Et breuiter ſic oſtenditur: quia ſine dubio perfectiori modo ſe habebit Deus, ſi ſit omnino ſimplex, quam ſi ſit aliquo modo compoſitus, vt notauit optimè Bernard. lib. 5. de Conſider., loquens contra Gilbert. *Mihi non deeſt quid cogitem melius eiuſmodi Deo tuo. Quæris quid? Mera ſimplicitas vero iudicio: nam ſimplex multiplici antefertur.* Et per ſe patet: quælibet enim ex partibus compo-

ponentibus per ſe ſumpta à parte rei non habet vniuerſam perfectionem totius, ipſumq. totum accipit ſuam adæquatã perfectionem ex multis partibus, & ita partim hinc partim inde: multò perfectius autem eſt, ſi eadem ſimplex entitas habeat omnem perfectionem abſque compoſitione, ſiquè ipſum totum non ſit diſtractum in partes quarum ſingulę à perfectionis vniuerſitate deficiant: & ita ſentiendum eſt, Deum ſimpliciter ſe habere. Sic notauit Riccard. de S. Victore lib. 2. de Trinit. cap. 17. *In Deo non poteſt eſſe aliud & aliud, ſed idipſum eſt totum quod eſt.*

Probatur alijs rationibus.

Septimò vlteriùs arguit Caietanus q. 12. de ente & eſſent. Si perfectiones diuinæ vllo modo ex natura rei inter ſe diſtinguuntur, haberent conſequenter inter ſe relationem realem, & ſic plurimæ relationes multiplicarentur in Deo præter relationes perſonales, atque ponerentur relationes in ipſamet eſſentia diuina ſecundùm ſuas perfectiones abſolutas prout abſtrahit à perſonis: & ſaltem daretur ipſa diſtinctionis relatio inter dictas perfectiones diuinas: ac rurſus daretur etiã relatio ſimilitudinis, æqualitatis, imo & ordo prioris ac poſterioris. quod totum eſt falſum & abſurdum.

Octauò. Ex D. Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 10. hoc poteſt ſumi argumentũ. Eſſet imperfectio Dei & naturæ diuinæ, ſi indigeret ſuperadditis quibuſdam ac diſtinctis formis quibus perficeretur: ac ſine dubio melius eſſet, ſi ipſa ſimplex entitas naturæ diuinæ haberet omnẽ perfectionem: ergo hoc perfectiori modo ſentiendum eſt de Deo. Aſſumptum apparet per ſe notum, & ab Auguſt. demonſtratur exemplis. Si Deus eſſet magnus magnitudine a ſe diſtincta, vtique ipſa magnitudo eſſet maior & excellentior in ratione magnitudinis: ſiquidem ipſa eſſet per ſe talis, Deus verò per ipſam à ſe diſtinctam. Perfectiori ergo modo erit magna eſſentia Dei, ſi ſeipſa ſit magna, ſiue ſit ipſamet magnitudo: & ſic de ſingulis attributis.

Nonò vlterius. Si attributa diſtinguuntur ab eſſentia diuina, ſumo vnũ aliquod attributum ſecundùm entitatem ſuam præciſè qua diſtinguitur ab eſſentia, & quæro num hoc attributum, vt ſic ſumptum à parte rei, ſit à ſe ipſo, vel procedat ab eſſentia. Si dicatur procedere ab eſſentia: ſic ſe habebit propriè ſicut ſe habent paſſiones dimanantes ab eſſentia rei in rebus creatis: atque eſſet ens quoddam factum & cauſatum à principio effectiuo: quod ſanè prorſus repugnat in Deo: & ſolùm penès myſterium Trinitatis inueniuntur in Deo proceſſiones reales perſonarum, ac nullatenus poteſt admitti vlla proceſſio vel emanatio penès perfectionem aliquam abſolutam, vt eſt certiſſimum. Si dicatur attributum eo modo ſumptum, eſſe à ſe: ſic cum ſumptum eſſet quatenus diſtinctũ à parte rei ab eſſentia, planè ſequitur, à parte rei reperiri in Deo plures diſtinctas rationes eſſendi a ſe. Sed in ratione eſſendi à ſe conſiſtit eſſentia Dei, & per eandem Deus conſtituitur: ergo eſſent veluti plures eſſentiæ diuinæ à parte rei, quod eſt prorſus abſurdum. Similis planè eſt quædam ratio qua contra Gilbert. vſus eſt D. Bernard. ſerm. 80. in Cant. Si attributũ ſapientiæ eſt aliquid diſtinctum à Deo, vel eſt quid entitatiuè ſuperius, vel æquale, vel inferius eſſentia diuina. Non eſt ſuperius, vt per ſe patet. Si eſt æquale: erit alia quædam eſſentia diuina, eruntq. in re plures eſſentiæ diuinæ, plures Dij: quod enim eſt æquale eſſentiæ diuinæ, vtique eſt eſsẽtia diuina; & quod eſt æquale Deo, vtique eſt Deus. Si demum eſt inferius: erit quædam creatura. Vtrumque autem ex his eſt prorſus impium.

Decimò tandem. Diſtinctio perfecta realis ponitur inter illa quæ poſſunt mutuò ſeparari & ſeparata exiſtere; diſtinctio modalis inter illa quorum vnum poteſt exiſtere ſine alio, res ſine modo: præter hæc duo autem diſtinctionis genera, ex Logica & Philoſophia ſupponimus, non dari aliam diſtinctionem formalem à parte rei, ſed pro hac ſufficere diſtinctionem virtualiter inuentam in re, formaliter cogitatam in intellectu. Sed inter eſsentiam diuinam & attributa nulla realis ſeparatio poteſt accidere: ergo attributa diuina nullo modo à parte rei diſtinguuntur, nec ab eſſentia diuina nec inter ſe. Sed tandem abſque vlla attributorum diſtinctione & compoſitione Deus eſt realiter ſimpliciſſimus.

Conceptus communes

In contrarium Obijcit primò Scotus. Sumantur duo aliquot ex attributis diui-

ad attributa non inuoluunt in ſe diſtinctionē.

nis, v. g. ſapientia & bonitas: abſtrahantur quoque conceptus communes ſapientiæ & bonitatis, communes inquit etiam ſapiētiæ & bonitati creaturarum. Hi duo conceptus inter ſe verè diſtinguuntur à parte rei, ſiquidem habent diuerſas naturas ac definitiones. Ergo etiam ſapientia & bonitas diuina pariter diſtinguuntur. Probat conſequentiam: quia horum attributorum infinitudo, aut quæcumque aliæ differentiæ contrahentes, non vtique deſtruunt naturam ſapientiæ ac bonitatis in communi: ac proinde non auferunt diſtinctionem illam quæ inter conceptus communes reperiebatur.

Reſpondent primò aliqui, negãdo conceptus vllos communes perfectionibus creatis & increatis: ac proinde dicunt, non poſſe affirmari ſapientiam & bonitatem in communi diſtingui. Sed certè negari non debent nec poſſunt conceptus illi aliquo modo communes. Quamuis enim non ſint vniuoci & perfectè præciſi, tamen verè ſuo modo dantur tales conceptus, ſicut & ens commune Deo & creaturis. Neque enim ſapientia & bonitas ſunt pura nomina, ſed verè denotant conceptus quoſdam reales. Benè ergo de ijs enunciari poſſunt ſuæ propoſitiones, quæ tamen examinari debent an ſint veræ vel falſæ.

Reſpondent ſecundò alij, concedendo conceptus illos ſapientiæ & bonitatis in cõuni diſtingui: ſed negant conſequentiam, ſapientiam & bonitatem in Deo diſtingui. Quia dicunt, conceptus illi non ſunt vniuocè ſed tantum analogicè communes: nec oportere, vt quicquid dicitur de conceptu tantum analogicè communi, dici quoque debeat de omnibus ijs quæ ſub tali conceptu continentur. Sed ſatis etiam exploratum eſt, quicquid dicitur de conceptu analogico in ſua communitate, debere etiam dici de omnibus inferioribus ſub eo directè cõtentis. Sic quicquid dicitur de ente ſub ratione entis, pariter dicitur de ente creato & increato: & quicquid aliud dicitur de ſapientia in communi ſub ratione ſapientiæ, omnino dicitur quoque tàm de increata quàm de creata ſapientia. Et in vniuerſum poteſt vtique propoſitio quæ profertur de ſubiecto analogicè communi diſtribui per omnia eius inferiora: vt omne ens eſt vnum, eſt verum, &c. Vnde, ſi admittatur, ſapientiam & bonitatem in communi diſtingui, admitti debebit omnem ſapientiam & bonitatem in ſpeciali diſtingui, atque adeo diuinam ſapientiam & bonitatem eſſe diſtinctas.

Reſpondent tertiò alij cum Caiet. de ente & eſſent q. 12. ad 1. Scoti, ob peculiarem infinitatem diuinorum attributorum non ſequi, vt ſi conceptus illi in communi diſtinguuntur, debeant etiam in Deo ipſo diſtingui. Sapientia enim, & ſic omnis alia perfectio, determinatur in Deo per differentiam infinitatis ſimpliciter in omni genere: vnde per hanc differentiam ſapientia diuina habet, vt non diſtinguatur ſed ſit idem cum omni alia perfectione. At neque hoc modo euaditur difficultas. Adhuc enim hæc differentia infinitatis non poteſt vtique deſtruere naturam ſapientiæ aut alterius perfectionis in communi. Si ergo de ratione ſapientiæ in communi eſt diſtingui à bonitate, etiam ſapientia ſimpliciter infinita deberet diſtingui à bonitate: vel, ſi non diſtinguitur, iam non erat de ratione ſapientiæ ſic in communi diſtingui à bonitate. Rurſus Caiet. non ſatis cohærenter loquitur. Modò enim cum tanto rigore requirit infinitatem ſimpliciter ad excipienda attributa diuina: & ſupra in propoſitione prima dixerat, in alijs quoque rebus idem inueniri, vt virtutem calefactiuam & exiccatiuam in communi quidem diſtingui, tamen in luce Solis non diſtingui.

Reſpondent quartò ex aduerſo alij, ſapientiam & bonitatem in communi diſtingui tantùm ratione & non à parte rei: quia dicunt illi conceptus abſtrahuntur tantùm per rationem, vnde non plusquam ratione diſtinguuntur. Sed hoc non rectè dicitur. Tum quia conceptus cõmunes qui ratione abſtrahuntur, poſſunt ac ſolent inter ſe realiter diſtingui, vt ſubſtantia, quantitas, qualitas. Tum quia ſi ſapientia & bonitas in communi excluderent diſtinctionem realem, nulla ſapientia poſſet realiter à bonitate diſtingui, ſed etiam in rebus creatis ſapientia & bonitas diſtinguerentur ſola ratione. Si enim ſapientia & bonitas in communi haberent vt in eodem ſubiecto ſint idem realiter, deberẽt in omni ſubiecto,

cto, atque adeo etiam in creaturis eſſe idem realiter.

Reſpondetur ergo tandem, negando quidem aſſumptum illud Scoti, ſapientiam & bonitatem in communi diſtingui à parte rei: ſed non propterea affirmandum eſt, in ea communitate eſſe idem à parte rei, ſiue diſtingui ſola ratione. Sed cum in ſpeciali quædam diſtinguantur à parte rei, quædam verò ſint idem; conſequenter in ea communitate dici debebũt abſtrahere à diſtinctione & identitate à parte rei. Sumendo autem nomen diſtinctionis vt commune ad diſtinctionem à parte rei ac rationis, dicentur quidem in ea communitate diſtingui, abſtrahendo tamen à diſtinctione reali ac rationis: & ita ſapientia & bonitas in Deo ſunt prorſus idem à parte rei, vt diximus; ſed diſtinguuntur ratione vt poſtea dicemus. Sicut certè ſi quæratur abſolutè & in communi an potentia ſenſitiua coloris & odoris diſtinguantur vel ſint idem, reſpondendum erit, abſtrahere à diſtinctione & identitate, ſed in ſenſibus externis quidem diſtingui, in ſenſu interno eſſe realiter idem. Ad probationem autem illam Scoti, quia ſapientia & bonitas in communi habent diuerſas naturas ac definitiones, pariter dicendum eſt habere diuerſas; abſtrahendo à diuerſitate reali ac rationis, & in aliquo ſubiecto hanc diuerſitatem non eſſe pluſquam rationis.

Attributa diuina nō admittūt inter ſe cō tradictionem.

Obijcit ſecundò. Ea inter quæ reperitur oppoſitio contradictoria, omnino diſtinguuntur à parte rei: ſed attributa diuina cum eſſentia & inter ſe admittunt oppoſitionem cõtradictoriam: ergo omnino reipſa diſtinguuntur. Maior probatur: quia ſi ea quæ ſunt contraria, vel relatiua, neceſſariò diſtinguuntur, maiori ratione diſtingui debent ea quæ ſibi contradicunt; cùm oppoſitio contradictoria ſit omnium maxima. Minor etiam videtur manifeſta per plurimas propoſitiones contradictorias quæ de illis verificantur: videlicet, eſſentia eſt prima ratio conſtitutiua Dei, attributa non ſunt huiuſmodi: intellectus intelligit, voluntas non intelligit; voluntas amat, intellectus non amat: & aliæ ſimiles, quæ in diuinis occurrunt:

Reſpondet Caiet. q. illa 12. de Ente & eſſent. ad 7. non inueniri contradictionem formaliter ante omnem actũ intellectus, quia alterum ex contradictorijs eſt negatio, quæ non eſt niſi per opus intellectus. Verùm hic dicendi modus euerteret omnem contradictionem in omnibus rebus, loquendo de ſtatu reali rerum, ſiquidem abſolutè dicitur negatio non eſſe niſi per opus intellectus. Sed tamen reuera etiam negationes & propoſitiones negatiuæ verificantur ſuo modo à parte rei, & ita iam oſtendimus q. 3. Philoſophiæ ſect. 14. Quare ex hac parte ſupponendum eſt, dari verè oppoſitionem contradictoriam à parte rei, atque adeo diſtinctionem in illa fundatam.

Reſpondetur autem ad argumentum Scoti, ipſa quidem extrema contradictoria, ideſt rem & negationem prorſus diſtingui, & pluſquam realiter diſtingui, nempe tanquam ens & non ens. Attamen ſubiecta de quibus prædicata contradictoria enunciantur, non oportere ſemper diſtingui ex natura rei: ſed ad hoc vt quoddam prædicatum affirmetur de vno ſubiecto & negetur de alijs, ſufficere poſſe diſtinctionẽ rationis fundatam in ipſa re: adeo vt rei ſecundùm vnum conceptum verè conueniat aliquod prædicatũ, & non conueniat ſecundùm alium conceptum. Sicut & in rebus creatis, homo per gradum rationalitatis eſt diſcurſiuus, non verò per gradum animalitatis, quamuis animalitas & rationalitas a parte rei non diſtinguantur. Rurſus, ſatis eſt, ſi res a parte rei, quamuis formaliter vna & ſimplex, tamen ſit virtualiter multiplex, hoc eſt æquiualens multis, vt poſtea explicabimus.

Non fundant inter ſe ordinem realem.

Obijcit tertiò. Inter eſſentiam & attributa datur ordo prioris & poſterioris; eſſentia enim præcedit omnia attributa, & vnũ attributũ præcedit aliud, ita vt poſſit inter ea dari demonſtratio, tum a priori, tum à poſteriori: Sed vtique ordo ſupponit diſtinctionem: ergo fatendum erit, attributa diuina inter ſe & ab eſſentia verè diſtingui.

Reſpondetur. Nequaquam dari hunc ordinem realiter in diuinis; ſed dari tantũ per rationẽ, quia intellectus noſter cũ fundamento in re concipit vnũ tanquam prius & aliud tanquam poſterius: & hoc etiã ſufficit ad demonſtrationem. Itaque ad ſummum probatur diſtinctio rationis.

Non variatur distinctione perſonarum. Obijcit quartò. Inter perſonas diuinas ideo Filius & Spiritus ſanctus realiter diſtinguuntur, quia alter procedit per intellectum & alter per voluntatem: itaque ſumunt diſtinctionem ſuam ex diſtinctione harum potentiarum & actuum: ergo hæ potentię & actus in Deo dici debent reipſa diſtingui.

Reſpondetur. In primis hoc argumentum probaret, intellectum & voluntatem debere diſtingui realiter, ſicut ipſæ perſonæ. Deinde, iuxta veriorem Theologorum doctrinam, ideo illæ duæ perſonæ realiter diſtinguuntur inter ſe, quia ipſe Spiritus ſanctus procedit ab ipſo Filio, & alioqui ſi non ab illo procederet, non diſtingueretur ab illo. Demum admiſſo etiam illo antecedenti, non ſequitur, eas potentias diſtingui actualiter in re, ſed ſatis eſt diſtingui virtualiter: vt ex diſtinctione virtuali potentiarum oriatur diſtinctio actualis perſonarũ; hoc eſt quia Deus per intellectum & voluntatem habet virtutem producendi perſonas diſtinctas, ideo producuntur & diſtinguuntur ipſæ perſonæ.

Alia præterea argumenta Scotus & ſequaces congerere ſolent. Sed quia leuiora ſunt, ex dictis facilè ſolui poſſunt.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Diuina ſimplicitas admittat diſtinctionem rationis ac virtualem in re inter ſuam eſſentiam & attributa.

NOminales, Gregor. in 1. d. 8. q. 1., Gabr. d. 2. q. 1. art. 1. Maior d. 8. q. 1., & cum ijs Aureol. d. 8 q. 3., negant etiã rationis diſtinctionem in diuinis attributis: dicuntq. ſolis nominibus differre, vel ad ſummum penes connotata quædam ad extra, id eſt penes effectus quoſdam connotatos per diuerſa attributorum nomina, quatenus alius eſt effectus iuſtitiæ & alius miſericordiæ.

Ratione diſtinguuntur attributa diuina ab eſſentia & inter ſe. Dico primò. In Deo ratione diſtinguuntur penes plures conceptus diuina attributa tàm inter ſe quàm ab eſſentia. Hæc eſt communis, tàm Philoſophorum, quàm Theologorum. Pro qua Auerroes 12. Metaph. 39. explicauit, quo pacto intellectus natus ſit diuidere ea quæ in re ſunt vnum; & ita multiplicitatem ac diſtinctionem attributorum Dei, eſſe in intellectu, non in re. Pro eadem D. Thomas infra q. 13. art. 4. explicat, tot nomina & prædicata quæ dicuntur de Deo non eſſe ſynonima: quoniam licèt omnia denotent eandem rem, tamen ſignificant ſecundùm plures rationes & conceptus, quibus nomina correſpondent.

Probatur ex noſtris conceptibus. Probatur primò, præter eadem argumenta, quibus Scotus probare contendebat diſtinctionem à parte rei, quæ ſaltem demonſtrant diſtinctionem rationis, probatur inquam vel ab ipſa experientia. Conſtat enim, nos per vnum actum concipere eſſentiam Dei, non cogitando de attributis: item per alium actum concipere ſapientiam, non cogitando de bonitate: & ſic de alijs attributis. Atque dum præcisè concipimus ſapientiam Dei, certè non concipimus omnem perfectionem diuinam, quã poſtea ſub alijs nominibus & conceptibus diuiſim ac veluti per partes apprehendimus: adeo vt ſi quis diceret, Deus nõ habet in ſe aliam perfectionem quàm illam quæ à nobis ſub nomine ſapientiæ concipitur, planè negaret tot alias perfectiones quæ non in illo ſolo conceptu continentur, ſed habent alios ſuos proprios & peculiares conceptus. Sic ergo diuina attributa per plures conceptus diſtinguuntur: & hæc eſt diſtinctio rationis.

Hæc diſtinctio nõ eſt in ſolis nominibus. Secundò. Hæc diſtinctio in diuinis, non eſt ſolùm quoad nomina, ſed prorſus quoad ipſas perfectiones diuinas intellectui concipienti repræſentatas. Nam non concipimus vnam ſolam rationem ſignificatam ſub nomine eſſentiæ, ſapientiæ, bonitatis, &c. Sed planè diſtincti conceptus obiectiui ſunt, qui his nominibus correſpondent, ac ſinguli per ſuas peculiares definitiones explicantur. Et alioqui hæc & alia nomina quæ de Deo dicuntur, eſſent ſynonima, eandem ſignificationem habentia: quod eſt prorſus falſum: quia, vt arguit D. Thom. loco cit., ſequeretur, omnes prædicationes factas de Deo per nomina attributorum, eſſe nugatorias & inutiles, ac ſi diceremus gladius eſt enſis: ſed tamen frequenter apud ſacros Doctores & in ipſa ſacra Scriptura inueniũtur huiuſmodi prædicationes, quæ

quæ non ſolùm vtiles, ſed neceſſariæ ſunt ad enarrandas diuinas perfectiones, quoniam non vno nomine omnes explicatur, nec vno ſolo nomine ſignificatur, quicquid tàm pluribus nominibus exprimitur. Rurſus ſequeretur, quæcumque de vno attributo diuino affirmantur poſſe quoque affirmari de alio: nimirum ſi idem prorſus per nomen vtriuſque attributi ſignificaretur. Vnde dicere liceret, intellectus amat, voluntas intelligit; intellectus ſpirat, voluntas generat ac dicit verbum: quæ tamen propoſitiones abſurdæ ſunt & falſæ.

Nec in ſolis effectibus connotatis.

Tertiò ſimiliter hæc diſtinctio in diuinis non eſt ſolùm quoad effectus connotatos, ſed omnino quoad perfectiones ipſas Dei quæ à nobis concipiuntur. Tum quia pleraquè attributa diſtinctè nominantur & concipiuntur in Deo, quibus tamen nulli diſtincti effectus correſpondent: videlicet, non alius eſt effectus intellectus, alius voluntatis, alius potentiæ, alius bonitatis. Hæc ergo attributa non diſtinguuntur penes connotata, quaſi vnus effectus connotetur nomine intellectus, & alius nomine voluntatis: ſed omnino diſtinguuntur penes conceptus qui à nobis formantur de ipſis perfectionibus diuinis in ſe. Tum præterea, etiam quando diuerſi effectus in creaturis conſiderantur procedentes à Deo, vt alius effectus iuſtitiæ, alius miſericordiæ; tunc non ſolùm concipimus ipſos effectus tanquam diuerſos: ſed adhuc ex parte Dei diuinarumquè perfectionum, alius conceptus & alia ratio ſignificata intelligitur ſub nomine iuſtitiæ, & alius conceptus aliaq. ratio ſignificata ſub nomine miſericordię: igitur non ſolùm connotata & effectus ad extra ipſius Dei diſtinguuntur, ſed etiam datur rationis diſtinctio inter ipſas perfectiones diuinas prout in ipſo Deo conceptas.

Propter hãc diſtinctionem nominantur plura attributa.

Quartò. Si non datur diſtinctio rationis inter attributa, non poſſent dici ac nominari plura attributa, ſed ad ſummum dici deberent plura nomina, plures effectus Dei. Concedit ſequelam & conſequens Marſil. in 1. q. 12. art. 3. Corrol. 2. Sed certè non ſolùm ex communi modo loquendi Theologorum nominantur plura attributa in Deo, ſed & Sancti Patres ita paſſim loquuntur: & inter eos ſic expreſſit præclarè Bernardus lib. 5. de Conſiderat. Multa in Deo eſſe dicuntur, & quidem ſanè catholicèquè; ſed multa vnum: multa quippe propter diſtinctionem rationis, vnum propter identitatem in re. Imo ſic etiam loquitur ſacra Scriptura: nam Rom. 1. vocantur inuiſibilia Dei, ſempiterna quoque eius virtus & diuinitas: & cap. 9. ac 10. diſcretè nominantur ac proferuntur miſericordia iuſtitia ac ſapientia Dei: & ſic frequenter in alijs locis diſtinctè ac ſingillatim proponuntur varia attributa. Omnino igitur ſaltem ratione diſtinguuntur penes conceptus qui de ipſis perfectionibus diuinis in ſe formantur à nobis.

Admittenda eſt pariter compoſitio rationis.

Quintò demum. Sicut conceditur in Deo diſtinctio rationis, admittenda quoque eſt compoſitio rationis. Compoſitio enim à parte rei excluditur per omnimodam identitatem in re: igitur ſtante diſtinctione rationis, non poteſt negari compoſitio rationis. Namque idem intellectus qui diſtinctè concipit in Deo plura attributa, coniungit quoque ſimul hos conceptus obiectiuos cum eſſentia & inter ſe, atque ita cogitat conſtitui Deum per omnia ſua attributa perfectum; quæ coniunctio & conſtitutio eſt compoſitio rationis. Neque verò vllam imperfectionem importat in Deo, ſicut nec diſtinctio rationis.

Diſtinguũtur etiam attributa diuina fũdamentaliter in re.

Dico vlterius ſecundò. Attributa diuina ab eſſentia & inter ſe à parte rei diſtinguuntur fundamentaliter ac virtualiter. Hæc concluſio eſt communis ſicut pręcedens. Explicatur & probatur primò, qualiter attributa diſtinguantur fundamentaliter. Diſtinctio rationis inter attributa diuina non fingitur à nobis gratis & temerè: ſed potius nonniſi ex fundamento reali fit, vt diſtinctè per plures conceptus apprehendamus ipſa attributa, quæ ſic ratione diſtinguimus: imo ob ipſum reale fundamentum; non poſſumus aliter ſufficienter concipere tot perfectiones diuinas niſi cum hac diſtinctione conceptuum: in hoc ergo ſenſu attributa diuina dicuntur à parte rei diſtingui fundamentaliter: quod eſt idem ac dicere, diſtingui formaliter per rationem cum fundamento in re. Quodnam autem ſit hoc fundamentum, Durand. in 1. d. 2. q. 3. num. 15. ſignificat, non dari intrinſecè

in

in ipſo Deo, ſed potius in rebus creatis, ad inſtar quarum nos diſtinguimus plures conceptus in Deo. Ideo autem negat in ipſo Deo fundamentum diſtinctionis; quia illud quod eſt vnitiſſimè vnum, & nullo modo plura neque actu neque potentia, non poteſt eſſe fundamentum multiplicitatis & diſtinctionis in concipiendo. Sed communior dicendi modus eſt, in Deo quidem ipſo dari fundamentum huius diſtinctionis, ſed cum ordine & comparatione ad creaturas, quod etiam Durand. fortaſſe voluit: ita videlicet, quia in Deo reuera eſt omnis illa perfectio quæ per tot attributorum nomina denotatur, in creaturis autem realiter multæ ac diſtinctæ ſunt ſimiles perfectiones, ideo intellectus noſter pluribus actibus per diſtinctos conceptus apprehendit & cogitat tales perfectiones in Deo, veluti ad inſtar ſimilium perfectionum exiſtentium in creaturis. Non tamen quaſi neceſſe ſit, vt quandocumque intellectus formas ſuos diſtinctos conceptus de attributis diuinis, debeat tunc actualiter ea conferre cum ſimilibus perfectionibus creaturarum, ſed ſatis eſt, quòd ex præuia notitia rerum creatarum, ſimilem concipiendi modum cum diſtinctione exerceat circa attributa diuina. Poteſt item hoc fundamentum diſtinctionis rationis explicari penes diſtinctionem virtualem, vt mox dicemus.

Diſtinguũtur virtualiter in re.

Secundò deinde explicatur & probatur, qualiter attributa diuina diſtinguantur virtualiter in re. In Deo exercentur tot actus & munera, quæ in rebus creatis perficiuntur per diſtinctas virtutes & formas: & ita eſt vna ſimpliciſſima entitas diuina, quod per hanc ſimplicitatem nullatenus impediatur complecti in ſe omnia ea ad quæ alioqui in rebus creatis requiruntur formæ ac perfectiones diſtinctæ. Hoc ergo modo diuina ſimplicitas æquiualet & ſupereminet multiplicitati ac diſtinctioni inuentæ in rebus creatis: & hoc ſenſu virtualiter & eminenter continet huiuſmodi diſtinctionem. & ſic dicuntur attributa diuina virtualiter ac eminenter diſtingui. Quod totum expreſsit optimè Caiet. q.12. de Ente & eſſent., in fine dicens: *In diuinis ante omnem intellectum eſt diſtinctio formalis, non actualiter, ſed virtualiter, ideſt eminenter contenta hoc modo, quia quodlibet diuinum attributum proprium munus exequitur, ac ſi eſſet ab alijs diſtinctum: nempe intellectus ita intelligit & non vult, voluntas ita vult & non intelligit, ac ſi eſſet diſtinctio actualis inter intellectum & voluntatem, & ſic de alijs. Fundatur autem talis modus habendi diſtinctionem ſupra Deitatis eminentem vnitatem formalem. & ſufficit ad ſaluanda omnia quæ per diſtinctionem actualem ſaluanda forent, quia illi eminenter æquiualet.*

Quædam Anſelmi auctoritas explicatur.

Sed contra dictam diſtinctionem rationis objicies primò pro ſententia nominalium. Anſelm. in Monolog. cap.16. ait, Deum ita eſſe ſimplicem, vt omnes perfectiones eius ſint vnum quid: & diuinam eſſentiam, vno modo vnaquè conſideratione eſſe quicquid eſt eſſentialiter. Idquè magis adhuc explicat: *Homo ſecundùm varias conſiderationes dicitur, corpus, rationalis, & homo: illa verò ſumma eſſentia nullo modo ſic eſt aliquid, vt illud idem ſecundùm alium modum aliamvè conſiderationem non ſit omnia.* Quibus verbis videtur excludere diſtinctionem etiam rationis, quæ vtique fit per plures conſiderationes.

Reſpondetur. Cùm idem Sanctus paſſim diſtinctè loquutus ſit de ſingulis perfectionibus diuinis, dubitare non potuit, eas ratione & conſideratione noſtra diſtingui. Hoc ergo loco voluit tantùm remouere a Deo diſtinctionem in re: docereque voluit, diuina attributa non eſſe veluti diſtincta accidentia addita diuinæ naturæ, ſed eſſe realiter eandem ipſam diuinam ſubſtantiam, vt in fine capitis concludit. Cùm verò ait, Diuinam eſſentiam vna conſideratione eſſe quidquid eſt, dicere voluit, vna eademq. entitate ſeu re conſiderata. Quod ex eodem illo exemplo colligitur: ſubdit enim, hominem ſecundùm aliud eſſe corpus ſeu corporeum, & ſecundùm aliud eſſe rationalem: & quemlibet hominem per ſe non eſſe totum id quod eſt homo, ideſt hominem ſecundùm aliam partem eſſe corporeum, & ſecundùm aliam eſſe rationalem, & ſic totum ex vtraque parte componi. Diuina verò eſſentia non ſic habet diſtinctas partes, ſed eadem ipſa eſt totum quod eſt.

Objicies ſecundò. Sicut inde excluſimus

Diſtinctio rationis nō ponit imperfectionē in Deo.

mus diſtinctionem formalē à Deo, quòd perfectior eſt Deus abſque vlla diſtinctione & compoſitione, ſed cum omnimoda ſimplicitate in re: ita pariter excludenda videtur diſtinctio rationis, quia perfectior adhuc erit Deus abſque diſtinctione & compoſitione rationis, ſed etiam ratione ſimplex.

Reſpondetur. Ad perfectionem diuinæ ſimplicitatis pertinere, quòd apud intellectum intuentem Deum ſicuti eſt, ita Deus ſimpliciter cognoſcatur ſicut ſimplex eſt. Nihil autem huic perfectioni derogat, quòd intellectus, qui ob ſui imperfectionē nequit vnico conceptu complecti quidquid eſt in Deo, veluti per partes concipiendo diſtinguat. Hinc enim nihil tollitur de ſimplicitate diuina reali, quæ eſt perfectio eius. Neque rurſus imperfectionem arguit, quòd hæc rationis diſtinctio in Deo ipſo fundatur: imo arguit perfectionem; quia nimirum Deus in ſe tot perfectiones continet ſub omnimoda ſimplicitate, vt à noſtro intellectu nequeat vnico conceptu apprehendi. Neque demum imperfectionis, ſed ſummæ eſt perfectionis, quòd attributa diuina ſimpliciſſimo modo præſtent, quicquid cum tanta diſtinctione perficiunt tot formæ creatæ; ex quo mouetur etiam intellectus ad concipiendas diſtinctè perfectiones diuinas.

Non lædit identitatē realem.

Obijcies tertiò fundamentum Nominalium. Si attributa diuina in ſe & ex ſe non diſtinguuntur, nullatenus poterunt aliunde accipere diſtinctionem, & præſertim à cognitione intellectus, quæ non afficit ipſa attributa, eiſq. eſt prorſus extrinſeca: ergo remouenda quoque eſt diſtinctio rationis.

Reſpondetur. Cùm attributa in ſeipſis à parte rei non diſtinguantur, vtique à nulla cauſa poſſunt accipere diſtinctionem qua in ſeipſis à parte rei diſtincta reddantur. Sed benè poſſunt obiectiuè diſtingui in intellectu, hoc eſt diſtinctè concipi per rationem: non quaſi diſtinctio rationis per operationem intellectus diſſoluat identitatem attributorum in ſe: ſed tantùm remanet obiectiuè in intellectu, dum apprehenditur inter attributa, cùm verè & realiter non ſit in ipſis: & ſic attributa diſtinguuntur ratione ſecundùm eſſe obiectiuum in intellectu.

Nō obſtat ſimplicitati diuinæ.

Obijcies quartò. Si omnes perfectiones diuinæ ſunt vna ſimplex entitas, iam intellectus apprehendens vnam ex eis, ſimul concipiet omnes cum illa, ſiquidem illa realiter eſt omnes perfectiones diuinæ: ergo non concipit vnam diſtinctè ab alijs, vnam ſine alijs.

Reſpondetur. Dum intellectus concipit vnam perfectionem diuinam, concipit quidem illam perfectionem quæ realiter eſt omnes perfectiones: non tamen intellectus concipit has omnes perfectiones. Sicut vtique non valet inferre, Deus intellectu cognoſcit, ſed intellectus eſt voluntas, ergo voluntate cognoſcit: ſed tantùm benè infertur, ergo ea virtute intellectiua cognoſcit quæ realiter eſt voluntas.

SECTIO SEXTA.

A quonam intellectu fiat & concipiatur huiuſmodi diſtinctio rationis in Deo.

CErtum quidem & exploratum eſt, ab intellectu creato hominis viatoris attributa in Deo ratione diſtingui. Quod quidem ipſa experientia notum eſt. Sed vlterius dubitari ſolet, num etiā ab intellectu diuino, & ab intellectu Beatorum clarè videntium Deum vt eſt in ſe, diſtinguantur quoque in illo attributa. Affirmat Henricus Quodlibeto 5. q. 1. Sequitur Canarienſis 1. par. q. 28. art. 2. dub. 3. Indicat Durand. in 1. diſt. 2. q. 3. n. 20. Et ex parte Caiet. 1. par. q. 13. art. 4. in ſolutione tertij, vbi negat, intellectum diuinum, affirmat, intellectum Beatorum facere hanc diſtinctionem rationis in Deo. At etiam de intellectu diuino in tractatu de Ente & eſſentia q. 12. in reſponſione ad 3. art, diſtinctionem rationis cauſari per actum diuini intellectus, non eſſe à Philoſophia alienum.

Non fit diſtinctio rationis ab intellectu diuino & Beatorū.

Dicendum tamen eſt, ab intellectu diuino & Beatorum non diſtingui attributa in Deo. Hæc eſt communior ſententia, Capreoli in 1. diſt. 8. q. 4. art. 3. Hiſpal. ibidem, Molinæ 1. par. q. 28. art. 2. diſp. 3. Vaſq. diſp. 118. & aliorum frequenter, qui vniuerſaliter negant, ab intellectu clarè intuente Deum vt eſt in ſe, vllo modo diſtin-

ſtin-

ſtingui vel diſtinctè concipi attributa diuina. Idem indicauit D. Thom. q. 7. de Potentia art. 6. & D. Bernard. lib. 5. de Conſideratione, non multùm ante finem, qui huiuſmodi diſtinctionem & pluralitatem rationis tribuunt imperfectioni noſtri intellectus noſtræq. cognitionis, quia non intuemur Deum per claram viſionem vt eſt in ſe.

Probatur aſſertio primò, ratione generali, ex doctrina quam tradidimus in Logica q. 5. ſect. 4., vbi oſtendimus, intellectum diuinum, omnemq. alium intellectum clarè intuentem rem vt eſt in ſe, non facere aliquod ens rationis: atque adeo non facere diſtinctionem rationis: communis eſt enim ratio ad diſtinctionem atque ad alia entia rationis.

Secundò ſpecialiter in hoc propoſito. Intellectus diuinus, & cuiuſcunque Beati, perfectè conſpicit Deum prout eſt in ſe à parte rei: ſed à parte rei nulla ſupponitur diſtinctio actualis inter attributa diuina: ergo nullam diſtinctionem cogitat aut fingit in Deo. Sed, ſicut à parte rei Deus eſt ſimpliciſſimus abſque vlla diſtinctione & compoſitione, ita certè ſimpliciter & euidenter eſſe cognoſcit, dum videt Deum vt eſt in ſe. Et ſicut reuera perfectè ſaluantur omnia quæ de Deo dicuntur abſque attributorum diſtinctione, licèt alioqui appareant inter ſe diuerſa: ita non minori facilitate cognoſcuntur & conſpiciuntur intuitiuè, nulla cogitata vel efficta diſtinctione actuali.

Sed tantùm ab intellectu noſtro ob eius imperfectionem.

Tertiò. Idcirco intellectus noſter diſtinguit quæ diſtincta non ſunt, quoniam ob ſui imperfectionem non poteſt vnico actu & conceptu ſufficienter complecti obiectum ſecundùm omnem rationem, qua cognoſcibile eſt: ſed indiget diſtinctis actibus & conceptibus, quibus veluti per partes inadæquatè apprehendat aliam & aliam rationem obiecti. Sic rurſus has rationes diſtinctè conceptas refert adinuicem tamquam diſtinctas. Vbi dupliciter explicari poteſt diſtinctio rationis quæ dicitur fieri ab intellectu. Vno modo pro diſtinctione actuum quibus intellectus apprehendit obiectum ſecundùm plures rationes. Et in hoc ſenſu, hæc diſtinctio, in ipſis quidem actibus intellectus eſt realis; in obiecto autem dicitur rationis, nempe tamquam denominatio extrinſeca ſumpta ab actibus rationis diſtinctis. Alio modo magis propriè ſumitur pro formali relatione diſtinctionis quæ apprehenditur inter rationes diſtinctè conceptas. Hæc relatio eſt prorſus quoddam ens rationis, & proximè fundatur in illis actibus diſtinctis. Sed neutro modo poteſt huiuſmodi diſtinctio cadere in intellectum perfectè videntem Deum vt eſt in ſe. Intellectus enim, ſiue diuinus, ſiue cuiuſcumque Beati, vnico ſimpliciſſimo viſionis actu intuetur Deum & quidquid in ipſo eſt. Quamuis Caiet. 1. par. q. 13. art. 4. ſignificet, Beatos propter limitationem ſui intellectus creati formare diſtinctos conceptus de diuinis attributis. Sed nó rectè dicit: quia intellectus creatus limitatur quidem in hoc quòd nequit comprehendere Deum, non verò in hoc vt per lumen ſupernaturale nequeat vnico actu intueri omnia quæ ſunt in Deo. Non ergo diſtinctis actibus Deus vel Beatus percipit plures rationes in obiecto quæ re ipſa diſtinctæ non ſunt. Neque proinde poteſt effingere relationem diſtinctionis inter rationes diſtinctè conceptas.

Cognoſcit Deus noſtram diſtinctionẽ rationis.

In contrarium obijcies primò. Cùm intellectus humanus diſtinguat attributa diuina, Deus id perfectè cognoſcit: ergo & ipſe, ſaltem per comparationem ad intellectum humanum, ſua attributa diſtinguit.

Reſpondetur. Deum cognoſcere quidem diſtinctionem rationis factam à noſtro intellectu, non tamen per ſe facere diſtinctionem. Cognoſcit Deus, intellectum noſtrum diſtinguere attributa; ipſe tamen non diſtinguit. Sicut in vniuerſum cognoſcit entia rationis quæ à nobis fiunt, non tamen ipſe illa facit. Et ita de diſtinctione aduertit Vaſq. diſp. citata 118. cap. 3. qui proinde parum cohærenter cap. 4. ſequenti contendit, ſicut Deus non facit, ita neque cognoſcere ens rationis factum ab intellectu humano. Hoc autem totum in communi tractauimus loco citato in Logica. Et iuxta hoc intelligi poteſt dictum quoddam Hiſpal. in 1. diſt. 8. q. 4. art. 3., diſtinctionem diuinorum attributorum, in intellectu quidem humano eſſe, ſubiectiuè, & obiectiuè, & effectiuè; at in intellectu diuino eſſe ſo-

lùm obiectiuè: quia inquam intellectus humanus habet in ſe conceptus formales diſtinctos quibus efficit diſtinctionem rationis obiecti, ſed intellectus diuinus ſolùm cognoſcit diſtinctionem factam ab intellectu humano.

Habet diſtinctionē realem in perſonis, non efficit rationis in attributis

Obijcies ſecundò fundamentum Henrici. Maior eſt diſtinctio realis quam rationis: ſed in Deo inuenitur diſtinctio realis inter perſonas, quæ originem habet ab ipſo Deo: ergo concedi poterit & debebit inter perfectiones diuinas diſtinctio rationis, facta quoque à Deo.

Reſpondetur. Cùm diſtinctio rationis non ſit à parte rei, ſed fiat ab intellectu; nullatenus ſequitur ex diſtinctione aliqua reali, debere effingi aliam rationis inter ea quæ verè non diſtinguuntur, ab intellectu perfectè intuente rem ſicuti eſt. Reuera autem diſtinctio realis inter perſonas & relationes diuinas propter reales proceſſiones, nullatenus dicit imperfectionem: at inter perfectiones abſolutas, quæ ſunt cõmunes omnibus perſonis, diſtinctio actualis nõ ſolùm à parte rei, ſed etiam quæ effingeretur ab ipſo Deo, imperfectionem argueret. Neque neceſſe eſt, vt vbicunque eſt maius, ibi ſit minus, niſi quando minus includitur in maiori, vt benè reſpondet Durand. Et alioqui, quando minus eſt diſparatum ſeu diuerſæ rationis à maiori; non ſequitur, vbi eſt maius eſſe minus, vt manifeſtum eſt in omnibus rebus.

Cognoſcit diuerſa munera ſuarū perfectionū, abſq; diſtinctione.

Obijcies tertiò. Certè Deus ipſe perſpicit, ſe cognoſcere per intellectum non per voluntatē, ſe gignere filium mediante intellectu non voluntate, ſe communicare Filio diuinam eſſentiam non paternitatem: ſed in huiuſmodi cognitione oportet formare diſtinctos conceptus de intellectu & voluntate, de eſſentia & paternitate, ſicut nos diſcretè concipimus: ergo Deus ipſe facit diſtinctionem rationis inter ſuas perfectiones.

Ad hoc, ſunt qui negant, Deum re ipſa cum illo diſcrimine perſpicere, ſe intelligere per intellectum, amare per voluntatem: dicentes, Deum abſolutè perſpicere, ſe per vnicam ſimpliciſſimā entitatem intelligere amare &c. Alij addunt, Deum perſpicere quidem ſic diſcretè, tamen in ordine & comparatione ad intellectum noſtrum diſtinguentem attributa: quòd nempè Deus perſpiciat, ſe intelligere per ſuam virtutem prout à nobis concipitur ſub præciſo conceptu potentiæ intellectiuæ, & non volitiuæ. Sed hæc prorſus non ſatisfaciunt. Deum enim intelligere intellectu non voluntate, nequaquam fingitur à nobis, neque à noſtris conceptibus dependet, ſed re ipſa ita eſt: quia, cùm verè in Deo ſit virtus intellectiua & virtus volitiua, quamuis cum omnimoda identitate, certè actus intelligendi pertinet ad virtutem intellectiuā & non volitiuam, propter excellentiſſimam perfectionem, virtualemquè diſtinctionem, quæ in Deo cum omnimoda ſimplicitate conſiſtit. Idquè poteſt adhuc efficaciter conuinci: quoniam reuera à parte rei, nullo intellectu cogitante, Verbum diuinum eſt Filius, Spiritus ſanctus non eſt Filius: vtique non ob aliud diſcrimen, niſi quia Verbum procedit per intellectum, Spiritus ſanctus non procedit per intellectum: ergo à parte rei verum eſt, Patrem producere Verbum ac intelligere obiectum, per intellectum, nõ per voluntatem. Item, à parte rei verum eſt, totam eſſentiam diuinam Patris eſſe in Filio, Paternitatem non eſſe in Filio, licèt Paternitas & eſſentia in re non diſtinguantur. Et hoc totum eſt adeo verum, quòd etiam ſi intellectus humanus non diſtingueret perfectiones diuinas, vel ſi penitus implicaret, adhuc veriſſima eſſent hæc à parte rei. Omnino ergo Deus ipſe ita eſſe cognoſcit: cognoſcit inquam abſolutè, ſecluſaq. comparatione ad intellectum humanum diſtinguentem.

Quo conceſſo, ad argumentum facilè reſpondetur. Sicut à parte rei verificantur hæc, abſque diſtinctione actuali, cum ſola diſtinctione virtuali, quam explicauimus: ita Deus perfectiſſimè eadem omnia cognoſcit, ſicut reuera ſunt, non effingendo aliam diſtinctionem, ſed cognoſcendo eandem diſtinctionem virtualem. Mirum autem non eſt, ſi intellectus humanus, dum eo modo diſcretè cognoſcit, attributa diſtinguit; ſiquidem tunc, non vno, ſed diſtinctis actibus, concipit diuinas perfectiones, ac proinde format diſtinctos conceptus obiectiuos: Deus verò ipſe vnico ſimpliciſſimo actu omnia comprehendit, vnumquè conceptum

obiectiuum adæquatum format de omnibus quæ in ſua natura cognoſcit.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum iuxta dictam identitatem à parte rei, & diſtinctionem rationis, eſſentia & attributa diuina ſeſe mutuò eſſentialiter includant.

HOc dubium ſupereſt ad perfectè dignoſcendam identitatem diſtinctionemq. attributorum & eſſentiæ Dei: quod ex ijs quæ dicta ſunt difficultatem haurit. Si enim diuinæ perfectiones ſunt prorſus idem à parte rei, videntur ſeſe eſſentialiter includere; alioqui differrent inter ſe eſſentialiter ſeu formaliter vt volebat Scotus. Si ex alia parte ratione diſtinguuntur, vna non poterit includi in conceptu eſſentiali alterius, alioqui non de ijs formaremus plures conceptus inter ſe condiſtinctos. Porrò triplex eſt huius quæſiti ſenſus: primus an attributa ſint de conceptu eſſentiali diuinæ eſſentiæ, ſecundus an è conuerſo eſſentia ſit de conceptu eſſentiali attributorum, tertius an de conceptu eſſentiali vniuſcuiuſque attributi ſint reliqua attributa.

Sententia affirmãs. Affirmant de omnibus Sot. in 4. diſt. 49 q. 3. art. 3. ad arg. Scoti, Canarien. 1. par. q. 28. art. 2. diſp. 2. dubit. vlt., Molin. eadem q. & art. diſp. 4., Nazar. eodem art., Gillius lib. 2. tract. 1., Suarez diſp. 30. Metaph ſect. 6., & 1. par. tract. 1. lib. 3. cap. 11. & duobus ſequentibus. Idem indicaſſe videntur Albert. in 1. diſt. 2. art. 2. & diſt. 8. art. 3. ad 4., Capreol. & Hiſpal. eadem diſt. 8. q. 4., Argent. diſt. 6 q. vnica, Cartuſ. diſt. 2. q. 2. Erueus Quodlibeto 1. q. 4. Henricus in ſumma cap. 33 q. 2. & alij. Affert quoque Suarez multos Sanctos Patres, aſſerentes Deum in ſua natura & eſſentia includere perfectiones attributorum. Quia autem propter diſtinctionem rationis quam oſtendimus, manifeſtum eſt, quando intellectus noſter concipit eſſentiam vel vnum aliquod ex attributis, non concipere in illo alia omnia, atque adeò manifeſtum videbatur, in conceptu quidditatiuo vnius non includi alia: ideo Canarien. & Suarez addunt, in vno attributo non explicari quidem alia, tamen implicitè includi: quemadmodum ens eſt de conceptu eſſentiali hominis & cuiuſcunque entis ſpecialis, poteſt tamen concipi homo etiam ſi non explicetur ratio entis, ſed omnino implicitè in conceptu hominis includitur ens. Iuxta quod, duplex eſt diſtinctio rationis: altera, qua vnus conceptus obiectiuus prorſus eſt extra rationem alterius, nec implicitè in illo includitur: altera, quando verè quidem vna ratio eſt de conceptu eſſentiali alterius, ſed non apprehenditur explicitè in conceptu confuſo eius: quæ diſtinctio reperitur inter definitionem & definitum, ac vniuerſaliter inter rem & prædicata eſſentialia eius. In hac ergo ſententia, eſſentia & attributa diuina dicentur hoc tantùm ſecundo modo ratione diſtingui.

Sententia negans. Oppoſita ſententia negatiua eſt, attributa non includi in conceptu eſſentiæ, nec eſſentiam in conceptu attributorum, nec vnum attributum in conceptu alterius. Ita indicat Altiſiod. lib. 1. ſummæ cap. 3. q. vlt. Henricus 1. par. art. 32. q. 1. & 2. Caiet. 1. par. q. 1. art. 7. Bagnes eodem art. concl. 3. Et ex profeſſo defendunt Vaſq. 1. par. diſp. 119. cap. 2. Faſol. q. 4. art. 2. & alij plures.

Hanc tamen controuerſiam ſic dirimendam cenſeo, diſtinguendo duplicem acceptionem eſſentiæ & attributorum Dei. Poteſt enim eſſentia & quodlibet diuinum attributum vno modo accipi, prout verè & realiter inter ſe abſque diſtinctione coniunguntur, & cum omnimoda ſimplicitate cognoſcuntur: & nosipſi in noſtra cognitione affirmamus ita eſſe, & concipimus Deitatẽ tamquam omni perfectionis genere completam, ſaltem implicitè quodam confuſo conceptu inuoluẽdo omnes abſolutas Dei perfectiones: & ſimiliter concipimus quodlibet attributum tanquam ens perfectum, exiſtens à ſe & independens, ac tanquam realiter infinitum in genere entis ſeu in omni genere diuinæ perfectionis. Alio modo, ſuppoſita diſtinctione rationis quã probauimus, poteſt diuina eſſentia & quodlibet attributum accipi, prout proprio ac peculiari conceptu apprehenditur, præciſe & diſcretè ab omnibus alijs

per-

perfectionibus à quibus ratione diſtinguitur, hoc eſt ſecundùm propriam ſuam rationem & formalitatem quam addit ſupra reliquas perfectiones.

Omnes diuinæ perfectiones realiter ſunt vna ſimplex eſſentia.

Dico primò. Iuxta primam acceptionem, à parte rei quidem omnes diuinæ perfectiones, non tàm dici debent eſſe ſibi inuicem de conceptu eſſentiali, quàm potius omnes eſſe, vnam ſimplicem eſſentiam: ſecundùm autem noſtros conceptus, prout correſpondentes ipſi rei ſimpliciſſimæ; & prout ſaltem in confuſo quæuis perfectio ſic concepta includit alias perfectiones; ſic verè poteſt dici & affirmari, tam omnia attributa eſſe de eſſentia Dei, quàm ipſam eſſentiā & omnia reliqua attributa eſſe de eſſentia ſingulorum. Hæc concluſio facilè admittetur ab omnibus, etiam ab Auctoribus ſecundæ ſententiæ. Primaq. eius pars explicat rigorem ſeruandum in modo loquendi. Cùm enim à parte rei omnia attributa identificentur cum eſſentia Dei, potiùs dicendum eſt; attributa eſſe eandem eſſentiam, quàm eſſe de eſſentia. Ratio eſt: quia hic modus loquendi, eſſe de eſſentia, potiùs reddit ſenſum formalem quàm identicum, ſeu potius pertinet ad res prout noſtris conceptibus repræſentantur, quàm ad rem prout eſt in ſeipſa: ita vt, eſſe de eſſentia, idem ſignificet, atque concipi in conceptu eſſentiali rei. Idq. manifeſtum eſt in alijs rebus: vt pote, quamuis rationale & animal ſint idem prorſus in homine, nullus tamen dixerit, rationalitatem eſſe de eſſentia animalitatis, vel è contra; ſed tantùm dicimus, rationale & animal eſſe de eſſentia hominis, animal & rationale eſſe eandem indiſtinctam eſſentiam hominis: & ſic in alijs rebus.

Secundam partem concluſionis voluiſſe videntur Sancti Patres quos Suarez affert, qui certè maximè aſſerere intendebant ſummam identitatem realem in Deo. Eandem quoque vt plurimum voluiſſe videntur antiquiores illi Scholaſtici, qui pro priori ſententia adducti ſunt. Eamque perſpicuè expreſſit S. Thomas, tum hac quæſtione art. 6., docens, in Deo non reperiri accidentia, eo quòd ipſe Deus per ſuum eſſe habet omnes perfectiones: tùm q. 13. art. 2. & 6., affirmans, omnia nomina dicta de Deo, etiam ſcilicet nomina attributorum, dici de illo ſubſtantialiter & eſſentialiter: tum q. 4. art. 2. & clariùs q. 6. art. 3., aſſerens, Deum ita eſſe per eſſentiam ſuam perfectum omni perfectionis genere, vt perfectiones quæ in creaturis ſunt accidentia ſuperaddita ſubſtantiæ, in Deo non dicantur accidentaliter; ſed ei conueniāt eſſentialiter: vt eſſe potentem, ſapientem, & reliqua prædicata. Idem expreſſit Damaſc. lib. 1. de Fide cap. 12. dicens de Deo, *Vniuerſum id quod eſt, tanquam immenſum quoddam & infinitum eſſentiæ pelagus, complexu ſuo continet.* Similiter Anſelm. in Monolog. cap. 16.

Eſſentia adæquatè ſumpta includit in ſuo conceptu omnia attributa.

Sic autem hæc veritas probāda & explicanda eſt. Certè Deus nominari poteſt & ſolet, tanquam perfectiſſimè vnus ſecundùm omnes perfectiones abſolutas ei conuenientes in quantum Deus eſt, abſtrahendo à relationibus & proceſſionibus perſonalibus: quo pacto Deus eſt quodammodo totus & integer totalitate & integritate perfectionis, eſt vnus ſubſtantialiter vnitate integritatis identitatis ac perfectionis in omni genere, excedente omnem vnitatem creaturarum. Cùm ergo ſic nominatur Deus, vtique in eius conceptu inuoluuntur ſaltem implicitè omnia attributa, & ſic omnia ſunt de eſſentia Dei. Quare benè Caiet. q. 12. de Ente & eſſentia, aduertit, ſi Deus completè & adæquatè definiri debeat, explicari debere in definitione omnia attributa diuina. Ita pariter ſumi poteſt Deitas, ſiue dicatur, eſſentia, natura, entitas, ſubſtantia Dei: & ſic omnia attributa ſunt de conceptu quidditatiuo Deitatis & eſſentiæ Dei. Non autem affirmandum erit, relationes quoque perſonales eſſe de eſſentia Dei. Deus enim ſecundùm omnia ei eſſentialia eſt communis omnibus tribus perſonis, neque tamen ſingulis perſonis inſunt omnes relationes: non ergo relationes dici debent eſſentiales Deo. Et ratio eſt manifeſta: quia relationes, cùm ſint realiter diſtinctæ & oppoſitæ inter ſe, non conſtituunt coniunctim ipſum Deum, vel alium conceptum per ſe vnum in Deo, quaſi conſtitutum quoddam per ſe vnum ex omnibus relationibus perſonalibus: id enim repugnat, vt ſuo loco oſtendemus. Sed ſingillatim quælibet relatio ſimul cum tota eſſentia diui-

diuina conſtituit ſuam perſonam: non ergo dicetur vlla relatio eſſe de eſſentia Dei, ſed benè eſſe de intrinſeca conſtitutione perſonæ diuinæ.

Quodlibet attributũ adæquatè ſumptum includit eſſentiam. Deinde, quodlibet attributum diuinum accipi & conſiderari poteſt, quatenus ens à ſe, independens ab alio, ſicut reuera eſt à parte rei: eſſe autem à ſe, eſt formaliſſima eſſentia primaq; ratio eſſentialis Dei: de eſſentia ergo & conceptu quidditatiuo cuiuſque attributi ſic ſumpti, eſt ipſa eſſentia Dei. Nimirum, cùm ſic attributum accipiatur tamquam conſtans ex eſſentia Dei & propria ratione attributali. Atque in definitione attributi in hoc ſenſu explicari debet ipſa eſſentia Dei quæ eſt eſſe à ſe: imo vera prædicatione, non ſolùm identica, ſed eſſentiali, affirmare licebit quodlibet attributum eſſe Deum ipſum, ſapientiam eſſe Deum, bonitatem eſſe Deum, & ſic de reliquis. Quam prædicationis formam, inter alios expreſſit Bernard. ſerm. 80. in Cant. ſicut è conuerſo attributa prædicantur eſſentialiter de Deo in dicta ſignificatione, Deus eſſentialiter eſt ſua ſapientia, ſua bonitas, &c.

Includit etiam reliqua attributa. Demum, quodlibet attributum conſiderari poteſt vt diuinum & infinitum, non ſolùm in proprio genere & ratione, ſed in omni genere perfectionis, etiam omnium aliorum attributorum Dei. Quo pacto Caiet. eodem loco affirmat, vnumquodque attributum eſſe infinitum ſimpliciter, in genere entis ſeu in omni genere. Atque in hoc ſenſu omnia attributa dici debebunt eſſe de eſſentia ſingulorum, intercedente mutua incluſione eſſentiali. Sed propriè ſic non tam accipitur quodlibet attributum tamquam peculiare, quam potiùs tamquam aggregatum quid ex omnibus attributis. Illud tamen aduertendũ eſt, ſecundùm hanc acceptionẽ, ſub conceptu & nomine vnius attributi, explicitè & expreſsè ſignificari ſolùm rationem propriam eius, implicitè autem rationes aliorum. v.g. ſapientia diuina infinita ſimpliciter, explicat rationem ipſam ſapientiæ; implicitè autem ſub eo nomine, infinita ſimpliciter & diuina, includit alias perfectiones. Atque hoc eſt diſcrimen quod remanet inter vnum & aliud attributum in hac acceptione: quia vnum attributum explicat vnam certam rationem, aliud aliam, & ſic quodlibet explicat ſuam peculiarem rationẽ, licèt implicitè includat omnes rationes quæ explicantur nominibus aliorum attributorum.

Eſſentia & attributa præcisè ſumpta nõ ſe eſſentialiter includunt. Dico ſecundò. Iuxta poſteriorem acceptionem eſſentiæ & attributorũ, prout à nobis diſtinctè & præcisè concipiuntur inadæquatis conceptibus, non ſe inuicem eſſentialiter includunt. Hæc concluſio videtur eſſe communis apud eos, qui perfectiones diuinas ratione diſtinguunt, & fortaſſe non eſt contra mentem eorum qui pro prima ſententia referebantur. Et præſertim colligitur ex D. Thom. infra q. 13. art. 4. vbi aſſerit, per diſtincta nomina denotari diuinam entitatem ſecundùm multas rationes. Apertiùs in 1. d. 2. q. 1. art. 2. vbi docet, ſi intellectus noſter videret Deum prout eſt in ſe, fore, vt poſſet imponere nomen, quod non ſignificaret bonitatem tantùm, iuſtitiam tantùm, & ſingula attributa diſcretè, ſed ſignificaret omnia: nunc autem quoniam diuinas perfectiones inadæquatis conceptibus apprehendendo diſtinguit, per ſingula nomina ſingula attributa ſignificat: ſentit ergo, in ſignificato & conceptu vnius attributi non includi omnia alia, ſed ipſum vnum tantùm. Similiter 1. par. q. 28. art. 2. ad 3. ait, ſi in Deo non contineretur plus quã id quod nomine ſapientiæ ſignificatur, non eſſet aliquid ſubſiſtens, eademq; ratione debet intelligi non eſſet Deus alijs perfectionibus præditus: ergo de mẽte D. Thomæ, attributum ſapientiæ non continet vel includit alias perfectiones diuinas.

Probatur auctoritate Patrũ. Probatur concluſio primò auctoritate Sanctorum Patrum qui hoc idem ſignificant. Nam Athanaſ. in epiſt. de Decretis Nicænæ Synodi, Baſil. lib. 1. contra Eunom., Cyril. lib. 11. Theſau., Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 4., Iuſtin. in lib. qq. q. 3., Nazianz. orat. 38., Nyſſen. lib. de Sancta Trinit., & alij, ſæpè docent, nomina attributorum denotare perfectiones quæ ſunt circa eſſentiam, nõ verò ipſam eſſentiam: & abſolutè ita loquuntur, vt planè ſupponant, attributa non includere in ſuo conceptu eſſentiam, & eſſentiam non includere attributa, & vnum attributum non includere alia.

Ex diſtinctione rationis. Secundò ratione probatur ex ijſdem

quæ

quæ antea adducta ſunt pro diſtinctione rationis inter perfectiones diuinas. Non enim probant ſolùm diſtingui per explicitum & implicitum, ſed maximè diſtingui per obiectiuos conceptus in quorum vno non includantur alij: & penès formales conceptus, ita vt ille quo apprehendimus ſapientiam Dei, nec implicitè attingat ac repræſentet voluntatem Dei. Et ſimiliter nomen ipſum ſapientiæ, loco eiuſdem cõceptus ſubſtitutum, nec etiam in confuſo ſignificet voluntatem aliasq. perfectiones. Et alioqui ſequerentur illa abſurda quæ ibi occurrebant. Si enim intellectus eſſentialiter includit voluntatem, dicere valeret, intellectus vult, & ſic de reliquis: cumquè Spiritus ſanctus procedat per voluntatem, ſi voluntas eſſentialiter in intellectu includitur, & includit intellectum, pariter affirmandum eſſet, Spiritum ſanctum procedere per intellectum: & ſic quoque Verbum per voluntatem: quæ ſunt omnino falſa. Sequela autem probatur: quia quæ dicuntur de aliquo prædicato eſſentiali alicuius rei, dicuntur etiam de ipſa re, vtpotè quæcumque dicuntur de animali dicuntur etiam de homine, & ſic in omnibus alijs. Si ergo voluntas eſt de eſſentia diuini intellectus, ſequitur, de ipſo intellectu dici debere, velle ac ſpirare. Quòd ſi dicatur, ipſum velle dici de voluntate, quatenus voluntas eſt ſuo modo præciſa ab intellectu, ac proinde non poſſe affirmari de intellectu ſumpto ſecundùm præciſam rationem formalem virtutis intellectiuæ: iam ſic habemus intentum, videlicet voluntatem præſcindi ſecundùm puram rationem potentiæ volitiuæ, in qua non includatur potentia intellectiua; & intellectum ſumi præcisè quatenus potentiam intellectiuam, in qua non includitur potentia volitiua nec volitio.

Confirmatur: quia hac ratione Suarez ipſe lib. 4. de Trinit. cap. 5., & alij, aſſerunt, relationes non eſſe de eſſentia diuinæ naturæ; quoniam, cùm eſſentia Dei communicetur ſingulis perſonis, ſequeretur, omnes relationes dici quoque eſſentialiter debere de quacumque perſona: pariter ergo in noſtro propoſito, ſi voluntas & volitio eſt de eſſentia intellectus, ſequeretur dici de illo eſſentialiter, atque adeò intellectum velle & ſpirare: & ſic de alijs. Imo eodem illo lib. 1. de Attributis antea citato, tãdem circa finem, fatetur Suarez, propoſitiones qua vnum attributum de alio prædicatur, eſſe falſas in tali ſenſu formali, quo denotetur, vnum attributum, præcisè ſecundùm id quod expreſsè in eo concipitur ad inſtar vltimæ differentiæ conſtitutiuæ eius, eſſentialiter eſſe aliud attributum: vtpotè ſi quis diceret, iuſtitiam quatenus iuſtitiam, ſecundùm vltimam differentiam conſtitutiuam iuſtitię, eſſe miſericordiam. Et ſimiliter negat hanc propoſitionem, iuſtitia miſeretur: quia inquit, hæ propoſitiones faciunt ſenſum formaliſſimum, ſcilicet iuſtitiam ſecundùm expreſſam & propriam differentiam ſuam eſſe principium miſerendi, quod eſt falſum. Et ſic alij quoque Auctores negant huiuſmodi propoſitiones formales: quare videntur planè fateri, in ratione propria & peculiari vnius attributi ſumpti præcisè ab alijs, non includi alia attributa.

Tertiò amplius idem oſtenditur: quia ſicut conceſſimus nos, poſſe Deitatem concipi vt aggregatum quid ex prima ratione eſſentiali Dei alijsq. perfectionibus, & ſimiliter quodcunque attributum vt aggregatum ex propria ratione explicitè & alijs rationibus implicitè: ita ex alia parte concedi debet, poſſe præcisè concipi primam rationem eſſentialẽ Dei, & ſimiliter præcisè rationem propriam vniuſcuiuſque attributi, ſcilicet non totum aggregatum ex ſapientia bonitate alijsq. perfectionibus, ſed diſtinctè rationem ipſam ſapientiæ. Sicut ergo prior ille conceptus includebat in ſe implicitè omnes alias perfectiones: ita hic alius conceptus ne implicitè quidem importat alios conceptus, ſed præcisè ſingula attributa important proprias rationes ſecundùm quas concipiuntur. *Ex præciſione conceptuum.*

Quartò. Tunc aliqua ratio obiectiuè concepta includit implicitè quædam eſſentialia prædicata, quando ſi illa ratio debeat prorſus explicari ac definiri, oportet tandẽ illã reſoluere in ea prædicata. Sed ſi ſumatur prima ratio eſſentialis Dei, videlicet ratio eſſendi à ſe ſecundùm hunc præcisè conceptum; etiam ſi eam quis explicare velit, non inueniet, in eo conceptu eſſendi à ſe, includi formaliter

D ſapien-

ſapientiam bonitatem &c. ſed ad ſummum hæc prima ratio eſſentialis concipietur tamquam principium ex quo conſequenter proueniant perfectiones attributorum. Similiter, quantumuis explicet quis conceptū miſericordiæ præcisè quatenus miſericordia eſt ſecundùm propriā rationē infinitā in ratione miſericordiæ, nō in illo inuenit rationē & cōceptum iuſtitiæ: alioqui nō accepiſſet ſolùm miſericordię attributū, ſed aggregatū quid ex miſericordia & iuſtitia. Et ſic quoque ſe habent alia attributa quæ inter ſe ratione diſtingui ſupponuntur.

Ex ordine eſſentiæ & attributorum.

Quintò præterea. Apud noſtros conceptus, attributa intelliguntur conſequi ex diuina eſſentia, ita vt dicamus, ideò Deum habere hanc & illam perfectionem attributalem, quia eſt ens à ſe: ſed ratio poſterior non eſt vtique de eſſentia rationis prioris; ſupponit enim eam eſſentialiter conſtitutam; neque id quod intelligitur conſequi ad eſſentiam rei, eſt formaliter de eſſentia rei. Imo, etiam quando dicunt, in ipſo conceptu eſſentiæ Dei includi attributa, adhuc debent in ipſa eſſentia diſtinguere aliquam primam rationem, ex vi cuius eidem eſſentiæ intelligantur conuenire attributa. Si ergo conſideretur præcisè hæc prima ratio, & non ſumatur totum aggregatum ex hac prima ratione & alijs conſequentibus, vtique alia attributa non ſunt de conceptu illo præciſo eius primæ rationis: & hanc nos vocamus eſſentiam Dei, hoc eſt primam rationem eſſentialem quatenus ab attributis noſtro concipiendi modo diſtinctam.

Sextò deinde ex parte attributorum. Suppoſita hac prima ratione eſſentiali, vel attributa quæ concipiuntur conſequenter ſuperuenire, addunt aliquid, vel nihil addunt. Si nihil addunt: ergo non intelliguntur conſequi tamquam attributa. Si addunt, vt ſanè fateri oportet; vel rurſus hæc ratio quæ additur includit eandem primam rationem eſſentialem & aliquid amplius, vel ſolū dicit hoc aliud ſuperadditum. Si dicatur hoc ſecundum: iam habemus intentum. Si dicatur primum: id eſt præter rem. Non enim quærimus aggregatum ex prima ratione & ex alia conſequenti, ſed hanc ſolam conſequentem; quærimus præcisè id quod conſequitur & ſuperadditur ad primam rationem eſſentialem: & hoc ſuperadditum vocamus attributum, in cuius certè conceptu ſic præciſo non includitur prima illa ratio eſſentialis. Adducunt aliqui ex aduerſo exemplum entis, quod eſſentialiter includitur in quauis ratione reali quæ intelligitur ſuperaddi ad ens. Sed hoc, nec verum eſt, nec facit ad propoſitum. Enti enim non poteſt addi quicquam reale quaſi ab ipſo præciſum. Quòd ſi adderetur, neceſſariò deberet importare aliquid quod non eſſet ens, vt q. 3. Philoſophiæ tractauimus. Quòd ſi id procederet de ente, eſt adhuc longè diuerſa ratio de eſſentia & attributis diuinis. Ens enim eſt tranſcendens, tamquam commune prædicatū quod de omnibus eſſentialiter dicitur: ſed eſſentia Dei eſt ratio ſingularis cui ſuperadduntur aliæ rationes ſingulares attributorum, ita vt poſſit concipi eſſentia ſine attributis, & quodlibet attributum ſine eſſentia, nempe pręcisè ſecundum rationem quam ſuperaddit, quæ proinde non includit eſſentiam. Adducunt præterea aliud exemplum de punctis & partibus continui; quamuis enim puncta præſcindant à partibus, tamen partes ita addunt aliquid ſupra puncta, quod nec ipſæ partes neque hoc additum poteſt accipi vel conſiderari ſine punctis. Sed hoc etiam exemplū ſupponit falſum de punctis in continuo, vt q. 22. Philoſophiæ tractauimus. Et rurſus, res diuerſo modo ſe habet: præſertim quia ideo non poſſunt partes accipi ſine punctis, quoniam non eſſent partes abſque continuatione quæ dicitur fieri per puncta: at eſſentia diuina non requiritur in cōceptu attributi, neque vt vniat; neque vt pars conſtituens, neque vt differentia contrahens, vel ratio contracta, aut alio ſimili modo: alioqui eo ipſo cōcedenda eſſet alia pars vel ratio condiſtincta non includens ipſam eſſentiam, & hanc vocamus attributum. Nullaq. eſt alia ratio quæ conuincat, non poſſe ſic præſcindi attributum, vt in eius conceptu non includatur eſſentia. Hoc totum, tandem argumentum applicari eodē pacto poteſt ipſis attributis adinuicē comparatis, ad probandum vnū nō includi in cōceptu alterius: quia inter ipſa etiā attributa reperitur ordo rationis, & ſingula

la addũt peculiares perfectiones in Deo.

Argumenta ſoluuntur.

Poſt hæc, ad rationem dubitandi initio præmiſſam facilè patet. Non enim quæ ſunt idem à parte rei, debent ſeſe eſſentialiter includere, vt manifeſtum eſt inter gradus eſſentiales rerum qui inter ſe ratione diſtinguuntur. Et non per hoc diuinæ perfectiones differunt eſſentialiter formaliter à parte rei: quia in re quidem ſunt vna prorſus ſimplex eſſentia, ſed in noſtris conceptibus diſtinguũtur ac præſcinduntur. Auctoritates autem Patrum quas Suarez affert, probant tantùm priorem concluſionem, iuxta quam intelligi debent.

Quælibet diuina perfectio eſt infinita in proprio ſuo genere.

Obijcies præterea primò. Eſſentia Dei in ratione eſſentiæ eſt infinita, & ſimiliter ſingula attributa ſunt infinita: ergo tàm ſingula attributa, quàm eſſentia diuina, formaliter includunt omnem perfectionem diuinam: igitur omnia ſeſe mutuò eſſentialiter continent & complectuntur. Addit Caiet. q. 12. de Ente & eſſentia: ſingula attributa ſunt infinita ſimpliciter in genere entis, & non in aliquo ſolùm certo genere: quia inquit, ſapientia diuina eſſentialiter eſt infinita: ſed infinitudo propria in ratione ſapientiæ conſequitur ad illam tamquã modus intrinſecus eius: ergo infinitudo quę eſt illi eſſentialis, erat potiùs infinitudo ſimpliciter in tota latitudine entis.

Reſpondetur facilè. Entitatem diuinam ſumptam vt quid ſimpliciſſimum à parte rei, verè & realiter eſſe infinitam in tota latitudine entis, includendo omnes perfectiones Deo conuenientes. Cùm autem in cogitatione noſtra diuidimus quodammodo hanc entitatem quaſi per partes inadæquatosq. conceptus; tunc quæcumque ratio quatenus per ſe præciſè conſiderata, non eſt ſimpliciter infinita in omni genere etiam aliarum perfectionum, id eſt non cõcipitur quatenus ſimpliciter infinita: ſed ſumitur tantùm quatenus infinita in proprio gradu ſuæ perfectionis, atque adeò non includit alias perfectiones. Id verò quod Caiet. addebat, potiùs ipſi repugnat. Nam quando ſapientia dicitur infinita ſimpliciter in tota latitudine entis, vtique tunc maximè debet eſſe infinita in proprio conceptu ſapientiæ. Imo idem Caiet. infra reſpondens ad 1. Scot., admittit, infinitatem in propria ratione eſſe priorem infinitate ſimpliciter: non ergo hæc infinitas eſt tamquam modus conſequens, ſed eſt intrinſeca differentia determinans & cõſtituens diuinam ſapientiam in ratione talis ſapientiæ infinitæ.

Eſſẽtia diuina continet veluti virtualiter attributa.

Obijcies ſecundò. Si eſſentia Dei non includit formaliter attributa, dici debebit virtualiter cõtinere: ſed hic modus continentiæ eſt minùs perfectus: & planè perfectior erit modus continentiæ formalis, itemq. perfectior erit eſſentia Dei, ſi formaliter includat, quàm ſi virtualiter contineat attributa: ergo formaliter illa in ſuo conceptu includit.

Reſpondetur. Verè eſſentiam diuinam adæquatè ſumptam formaliter includere attributa: ſi tamen præciſè ſumatur ſub inadæquato conceptu primæ rationis eſſentialis, vt condiſtinguitur ab attributis; ſic in noſtro conceptu non formaliter includit, ſed veluti virtualiter continet & exigit attributa. Nec eſſet perfectior modus continentiæ, ſi vt ſic includeret formaliter: quinimo ad perfectionem diuinæ eſſentiæ ſpectat, vt tot in ſe habeat perfectiones, realiter quidẽ cum ſumma ſimplicitate, ſed apud noſtros conceptus cum diſtinctione & præciſione rationis.

Continentia virtualis eſt de conceptu eſſentiæ diuinæ.

Obijcies tertiò. Eſſentia diuina dicitur continere virtualiter creaturas: ſed hæc virtualis continentia eſt formaliter de conceptu eſſentiali Dei; alioqui ſi hæc conſequeretur ad eſſentiã, cogitari adhuc deberet in ipſa eſſentia alia prior continentia quæ ſit Deo eſſentialis: ergo rurſus aliæ quoque perfectiones formales Dei, ſunt formaliter de eſſentia eius: non enim habent minorem coniunctionem vel identitatem cum diuina eſſentia.

Reſpondetur. Dupliciter poſſe intelligi eam virtualem continentiam creaturarum. Vno modo, quatenus eſſentia diuina habet omnem perfectionem ſecundùm conceptum communem ad ſimiles perfectiones creatas, determinatum tamen in ipſo Deo per differentiam longè ſuperiorem: vt, habet v.g. rationem ſapientiæ determinatam per eſſe infinitum & increatum, ac per hoc dicitur eminenter continere ſapientiam creatam. Hoc modo continentia virtualis creaturæ in Deo, non eſt alia quàm ſimilis perfectio diuina analogicè conueniens cum perfectione creata, videlicet ipſamet ſapientia

diuina, & ſic de alijs. Alio modo dicitur virtualiter continere omnes creaturas, quatenus poteſt illas efficere. Et hæc continentia non eſt alia quam omnipotentia diuina quæ eſt vnum ex attributis. Eodem ergo pacto quo aliæ perfectiones formales, etiam hæc continentia virtualis creaturarum, ad Dei eſſentiam comparatur. Et de omnibus vniuerſaliter accipiendum eſt quod diximus, eſſentiam diuinam præcisè ſumptam pro prima ratione eſſentiali, veluti virtualiter continere perfectiones conſequentes quæ ſunt attributa. Hæc autem prima virtualis continentia, eſt ipſa prima ratio eſſentialis Dei, noſtro modo concepta, ſicut in rebus creatis ſe habet eſſentia quæ eſt principium ſuarum paſſionum.

Prædicata eſſentialia Dei determinantur per rationem eſſendi à ſe.

Obijcies quartò. Saltem illa prædicata analogicè communia Deo & creaturis, quæ ſunt de eſſentia creaturarum, vt ens, ſubſtantia, viuens, intellectuale, & ſimilia, debent pariter eſſe de eſſentia Dei, debentq. contrahi per aliquam differentiam, quæ non poteſt eſſe alia, niſi quòd Deus perfectiſſimo modo cum omnimoda ſimplicitate omnia includat, ita vt exiſtentia in ratione entis, ſubſiſtentia in ratione ſubſtantiæ, intellectus & intellectio in ratione viuentis intellectualis, ſint de eſſentia Dei: & ſic alia omnia attributa, quæ certè ad aliquod prædicatum eſſentiale reducuntur.

Reſpondetur. Verè quidem illa prædicata cõmunia eſſe eſſentialia Deo: contrahi autem ac determinari, non per illud quod in argumento affertur, ſed per rationem eſſendi à ſe, quæ concipitur tamquam vltima ratio cõſtitutiua Dei, eiuſq. diſtinctiua ab omni ente creato. Per hoc enim Deus eſt Deus, quia exiſtit, ſubſiſtit, viuit ex ſe independenter ab omni cauſa. Itaque illa attributa quæ vlterius intelliguntur conſequi ad prædicata eſſentialia Dei, non ſunt formaliter de primo conceptu eſſentiali eius. Aduertendum eſt tamen, non inueniri realiter in ipſo Deo huiuſmodi ordinem continentiæ & exigentiæ, ſicut nec ordinem prioris & poſterioris: alioqui ſupponeret diſtinctionem realem. Sed huiuſmodi ordinem intellectus noſter cogitat in Deo: quoniam concipit eſſentiam diuinam in quodam ſigno priori ante attributa, & ſic eam concipit tamquam principiũ exigitiuum reliquarum perfectionũ. Eſt autem reale in Deo fundamentum huius ordinis, ſicut & diſtinctionis: & de hoc fundamento dicimus eſſe eſſentiale ipſi Deo.

Attributa determinantur per aliam propriam differẽtiam, & per ſuã infinitatẽ.

Obijcies quintò. Vnumquodq. attributum diuinum per ſe conſideratum, eſt eſſentialiter ens à ſe increatum: ergo includit primam rationem eſſentialem Dei. Antecedens probatur. Tum quia ſapientia v.g. in Deo, quantumuis præciſa, non eſt ens creatum dependens ab alio: ergo eſt ens à ſe increatum independens. Hæc enim ſunt contradictoria inter quæ non poteſt dari medium. Et ſicut inter entia creata, non poteſt quidquam inueniri quod non dicat eſſentialiter eſſe ab alio: ita non eſt quidquam in Deo quod non dicat eſſentialiter eſſe à ſe. Tum præterea, ſi conſideratur ſapientia ſecundùm rationem analogicè communẽ creatæ & increatæ; hæc ratio planè abſtrahit tàm ab eſſe à ſe quàm ab eſſe ab alio. Sed, dum aſſignatur ſapientia quæ eſt attributum Dei, vtique non intelligitur ſapientia in communi, ſed talis ſapientia, ſcilicet diuina: & hæc non per aliam rationem videtur determinatè conſtitui, niſi per rationem eſſendi à ſe.

Reſpondetur. Vnumquodq. attributum per ſe conſideratum vt præciſum ab eſſentia, nõ includere formaliter rationem eſſendi a ſe. Et ad primam inſtantiam dicendum eſt, ſapientiam quatenus præciſam, nec includere dependentiã ab alio, nec rationem eſſendi à ſe. Concipitur enim ſapientia, præſcindẽdo ab hoc quod eſſentialiter ſit à ſe vel ab alio. Neque obſtat oppoſitio cõtradictoria inter hæc: quoniam, à parte rei quidem non poteſt res abſtrahere ab vtroque cõtradictorio, & reuera ſapientia diuina eſt ens a ſe, non ab alio: tamen poſſumus per rationem abſtrahere a duobus cõtradictorijs, ſcilicet neque concipiendo vnum, neque aliud, vt ſatis compertum eſt in omnibus rebus. Verum eſt tamen, rationem eſſendi ab alio, eſſe omni formæ creatæ eſſentialem: quia nimirum ens creatum eſt quid tranſcendens, vniuerſale, commune omnibus entibus creatis: ac proinde non poteſt non eſſe omnibus ijs eſſentialis. Sicut pariter ratio eſſendi per ſe, eſt quid tranſcendens eſſentiale ad omnem entitatem

tatem

tatem ſubſtantialem, & ratio eſſendi in alio: ad omnem entitatem accidentalem. At ratio eſſendi à ſe, non eſt eodem modo tranſcendens & vniuerſalis, quaſi communis abſtracta ab omnibus perfectionibus diuinis: ſed eſt ratio quædam ſingularis determinata, ex qua intelligitur conſequi perfectiones attributorum, tamquam additæ ſuper eam. Ac proinde hæ perfectiones ſumptæ ſecundũ id præcisè quo in noſtro conceptu intelliguntur conſequi ad dictam rationem eſſentialem, non poſſunt eam eſſentialiter includere.

Ad ſecundam inſtantiã, concedendum eſt, non ſolùm conſiderari ſapientiam in communi ſecundùm conceptum analogicum, ſed verè ſapientiam talem propriam Dei. Quæ quidem ſumi poteſt vt conſtituta ex ratione ſapientiæ & ratione eſſendi à ſe. Verùm non ſic ſolùm, ſed etiam præcisè ipſa ratio ſapientiæ, vt diſtincta à ratione eſſendi à ſe, debet taliter explicari vt ſit propria Dei: hoc enim pacto eſt attributum Dei: & ex ipſa ratione eſſendi à ſe non intelligitur ſolùm conſequi ſapientia, ſed ſapientia perfectiſſima quæ ſit propria Dei. Poteſtquè adhuc dupliciter explicari. Primò, ſi non per incluſionem eſſentialem, certè per identitatem & conſequutionem illam ad rationem eſſendi à ſe: nempè ſapientia propria Dei eſt quæ identificatur cum eſſentia Dei qua Deus dicitur eſſe à ſe, eſt quæ concipitur conſequi ad rationem eſſentialem eſſendi à ſe. Secundò aliter per differentiam infinitatis, quæ conuenit ſingulis attributis in proprio genere: nempe ſapientia diuina eſt quæ eſt infinita in genere ſapientiæ, quæ habet omnem perfectionẽ ſimpliciter poſsibilem in ratione ſapientiæ. Quo pacto Scot. in 1. diſt. 8. quæſt. 3. in reſponſione ad argumentum principale, rectè docuit, perfectiones diuinas, abſtractas abſtractione præciſiſſima, ſemper eſſe infinitas, vnamquamque ſecundùm propriam rationem.

QVÆSTIO QVARTA.

De Perfectione Dei.

POST conſiderationem Diuinæ ſimplicitatis, quam diximus ad vnitatem pertinere, proximè conſideranda videbatur veritas Dei. Sed quoniam veritas pertinet ad intellectum & cognitionem, D. Thom. inferius collocauit hanc tractationem poſtquam egerit de ſcientia Dei. Itaquè hic nunc tractare proſequitur de perfectione & bonitate Dei. Neque enim eadem eſt ordinis ratio bonitatis erga voluntatem, ac veritatis erga intellectum: Quia, vt iam in Philoſophia vidimus, veritas non aliter poteſt explicari quàm per ordinem ad intellectum: ſed bonitatem duplici alio modo præter ordinem ad voluntatem aſſignauimus, primò pro perfectione cuiuſcumque rei in ſe, ſecundò pro conuenientia vnius rei ad aliam rem. Atque adeo hac optima ratione, priùs in quæſtione præſenti D. Thom. agit de perfectione Dei, quæ eſt bonitas abſoluta eius in ſe: Poſtea ſtatim de bonitate, quæ erit comparatiua per ordinem conuenientiæ ad alias res. Circa perfectionem tria docet. Primò, Deum eſse maximè perfectum: quia eſt maximè in actu, cùm ſit primum principium effectiuum omnium rerum. Secundò, Deum continere in ſe perfectiones omnium rerum: Quia agens continet perfectionem omnium ſuorum effectuum: Et præterea quia Deus eſt ens per ſe, & ideo debet totam perfectionem eſsendi in ſe continere. Tertiò explicat, creaturas eſse ſimiles Deo per participationem & per conuenientiam analogicam.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit tàm perfectus, vt in ſe omnem perfectionem contineat.

Deus eſt perfectus. Notauit rectè S.Thom. art.1.ad 1., Deum non dici perfectum, quatenus perfectum ex vi nominis dicitur quaſi per factum, hoc eſt optimè factum: Deus enim non eſt factus. Certiſſimum autem eſt, Deum eſſe perfectum, quatenus perfectum dicitur quod eſt in actu, hoc eſt, quod actu habet ea quæ ſpectant ad rationem ipſius. Cui opponitur imperfectum, quod eſt in potentia, ideſt caret aliqua ratione ſibi debita aut conueniente. Quo ſenſu perfectum definitur, *Cui nihil deeſt*: Quæ eſt vulgata definitio, ex Ariſt. ſumpta 5. Metaph. Deū ergo eſſe perfectum, conſtat iuxta fidem ex ſacra Scriptura, Matth. 5. *Pater cœleſtis perfectus eſt*. Patet etiam ratione S.Thom. Deus eſt primum agens: ergo eſt in actu omnium quæ ipſi conueniunt: De ratione enim agentis eſt eſſe in actu: Atque de ratione primi agentis eſt, nullo carere actu, quaſi indigeret reduci de potentia ad actū ab alio ſuperiori agente. Deus itaque ex ſe habet omnem perfectionem ipſi conuenientem: ergo perfectus eſt. Imo perfectus eſt, non ſolùm hoc modo, quo etiam quodcumque ens creatum eſt perfectum, cui nihil deeſt ex iis quæ ipſi debentur in proprio genere: ſed eſt ſimpliciter & vndequaque perfectus in omni genere, quia habet in ſe omnem perfectionem poſſibilem in tota amplitudine entis.

Continet omnē perfectionem. Deus itaque eſt tàm perfectus, vt in ſe omnem perfectionem contineat. Eſt ſententia Dionyſ. cap. 5. de Diuin. nomin. & ſic alij quoque Patres communiter loqui ſolent. Habetur etiam ex Script. Exod 33. *Ego oſtendam tibi omne bonum*; & ad Rom. 11. *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*. Ratione item facile declaratur: Quia vel formaliter, vel ſaltem eminenter, Deus continet in ſe omnem perfectionem. Suas quidem perfectiones diuinas & increatas habet in ſe formaliter: Perfectiones verò creatas, quæ ſunt omnes creaturæ, continet virtualiter & eminenter. Cùm enim Deus ſit cauſa prima & vniuerſalis omnium aliarum rerum à ſe, effectus autem virtualiter & eminenter continetur in ſua cauſa; ſequitur, nullam eſſe entitatem & perfectionem, quæ non contineatur in Deo.

Ad quod vlterius explicandum deſeruiet illa diſtinctio duplicis perfectionis, ſumpta ex Anſel. in Monologio cap. 14. Alia eſt perfectio ſimpliciter, alia non ſimpliciter ſiue ſecundùm quid. Perfectio ſimpliciter definiebatur, quæ melior eſt ipſa quam non ipſa, hoc eſt quàm carentia eius, vel alia perfectio ipſi oppoſita eamq. excludens. Perfectio non ſimpliciter eſt, quæ non eſt melior ipſa quam quæcumque alia perfectio ipſi oppoſita. V. g., melius eſt eſſe intelligentem, quàm habere quamuis aliam perfectionem oppoſitam: non tamen melius eſt eſſe ſenſitiuum, per quod nimirum excluditur eſſe purum ſpirituale quod vtique perfectius eſt. Omnis ergo perfectio ſimpliciter eſt formaliter in Deo. Si enim melior eſt ipſa quàm non ipſa, vtique quod melius eſt Deo tribuendum eſt: quia Deus eſt quo maius aut melius cogitari nō poteſt. Perfectio non ſimpliciter eſt ſolū eminēter in Deo: non enim poteſt eſſe formaliter, quia excluderet aliquam perfectionem maiorem: continetur ergo ſolum eminenter in Deo.

Hæc continentia explicatur dupliciter. Aliqui verò hanc eminentialem continentiam, ſic explicant: In Deo eſſe quidquid perfectionis eſt in rebus creatis, excluſis imperfectionibus. Alij explicant per ordinem cauſalitatis. Quod Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 1. ait, non eſſe formaliter idem ac poſſe efficere creaturas; quia inquit hæc ratione diſtinguuntur. Sed illo potiùs aliquid prius; quia ideo cauſa poteſt producere effectum, quia ipſum continet eminenter.

Prior illa explicatio in hoc ſenſu accipienda eſt: Quòd in quacumque perfectione creata cōſiderare poſſumus conceptum ſaltem analogicè communem, denudatū ab imperfectionibus ipſi conceptui annexis prout contracto ad perfectionem creatam. Exempli gratia, in potentia intellectiua creata cōſideramus conceptum communem virtutis & facultatis ad intelligendum: imperfectiones

nes verò ſunt, eſſe qualitatẽ accidentalẽ, diſtingui ab eſſentia animę, & ſimiles. Deo ergo conuenit potentia intellectiua ſecundùm id quod habet in ſe perfectionis ſimpliciter, & ſeclusis imperfectionibus potentiæ creatæ: & ſic de quacumque alia perfectione. Vbi, quoad rem quidem, non aſſignantur aliæ perfectiones in Deo, niſi quæ ſunt in ipſo formaliter: ſed in ijs ſaluatur & explicatur hæc denominatio, quòd perfectiones creatæ continentur in Deo eminenter. Et maximè quia perfectiones quæ ſecundùm conceptus communes analogicos Deo conueniunt, inſunt ipſi Deo, determinatæ & contractæ per rationes infinitè ſuperiores ad omnem rationem creatam. Quapropter dici poterit, perfectiones creatas contineri in Deo æquiualenter, hoc eſt Deo conuenire perfectiones æquiualentes perfectionibus creatis. Imo potius dici debent, longè ſuperexcedentes: Ideoq. magis propriè eminenter quam æquiualenter dicentur perfectiones creatæ contineri in Deo. Quod quidem iuuat ad explicandam infinitam & omnimodam perfectionem Dei, quamuis Deus non habeat in ſe formaliter perfectiones creatas: quia nimirum habet perfectiones ſuperexcedentes, cum quibus perfectiones creatæ vt tales ſunt, ſunt formaliter incompoſſibiles.

Poſterior quoque explicatio recipienda eſt, quantum ad hoc, quòd Deus dicitur cõtinere eminẽter perfectiones creatas ordine cauſalitatis: Cùm nempe Deus ſit cauſa prima & vniuerſalis omnium creaturarum poſſibilium. Non tamen apparet, qua ratione diſtinguenda ſit hæc continentia eminentialis à potentia productiua earumdem rerum, niſi fortè conſideretur eſſentia quatenus principium exigitiuum huius potentiæ. At præter hos conceptus, fruſtrà diſtinguitur alius, imo non poteſt intelligi alius diſtinctus. Itaque penes ordinem cauſalitatis, non alia aſſignanda eſt continentia eminentialis, niſi vel proxima quæ eſt ipſamet potentia productiua effectuum, vel radicalis quæ eſt eſſentia exigitiua talis potentiæ. Neque certè aliud eſt, cauſam cõtinere virtualiter & eminenter effectũ, quàm habere potentiã effectiuã, & eſſentiã exigitiuam talis potentiæ. Quomodo tandem creaturæ dicantur contineri in Deo, etiã ratione diuinæ ſciẽtiæ & idæarum, tractabimus quæſt. 14. & 15.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus ſit tàm perfectus vt nulla creatura ſit ei ſimilis.

SVb hac ratione notauit hic optimè Caiet., tertium articulum aptè à S. Thom. in hac quæſtione eſſe propoſitum.

Et, quoad rem attinet, ſatis notum eſt, nullam creaturam poſſe eſſe ſimilem ſeu æqualem Deo, vt ſcilicet ſit tam perfecta quàm eſt Deus. Sic dictum eſt Pſalm. 82. *Deus quis ſimilis erit tibi?* Et Iſai. 40. *Cui ergo ſimilem feciſtis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Et Hermes Triſmeg., inter Philoſophos celeberrimus, dixit, vt refert Cyrill. lib. 1. contra Iulianum S. Iam & ter maximus, Deum eſſe ſummum bonum ſibi ipſi ſimile, quod neque alij ſimile eſt, neque ſibi diſſimile. Et patet manifeſtè: quia hoc ipſo quòd ens aliquod creatum eſt, non eſt ens à ſe, complectens vel formaliter vel virtualiter omnem plenitudinem entis, ſed infinitè omnino diſtat à perfectione diuina. *Nulla creatura eſt perfectè ſimilis Deo.*

Concedendũ eſt tamen, omne ens creatum aliqua ratione eſſe ſimile Deo. Sic de homine dictum eſt Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.* Et de omni ente creato patet ratione S. Thom. quia ſaltem in hac denominatione entis conuenit cum Deo, & ſic aſſimilatur Deo, quæ ſimilitudo eſt analogica. Sed aliqua entia creata maiorem habent cum Deo ſimilitudinem quàm in ſola ratione entis, adhuc tamen analogicam. Subſtantia enim aſſimilatur Deo in ratione ſubſtantiæ, ſubſtantia intellectualis aſſimilatur in ratione intelligentis: & vtique peculiari ratione dictum fuit de homine, factum eſſe ad ſimilitudinem Dei, non communi alijs creaturis. *Omnis eſt ſimilis im perfectè & virtualiter.*

Adeſt quoque ſimilitudo virtualis cuiuſcumque effectus ad ſuam cauſam, licèt æquiuocam. Cum enim omne agens producat ſibi ſimile, cauſa quidem vniuoca producit ſibi ſimile formaliter, hoc eſt ſimile in ſua eadem ſpecie; Cauſa verò

æquiuoca dicitur producere ſibi ſimile virtualiter. Hæc ſimilitudo in creaturis reſpectu Dei explicanda eſt iuxta continentiam dictam eminentialem. Eſt enim omnis effectus virtualiter ſimilis ſuę cauſæ, & ſpecialiter ipſi primæ cauſæ, quatenus talis prorſus producitur, qualis continetur eminenter in virtute eius.

D. Dion. & S. Tho. negāt Deū eſſe ſimilem creaturis.

Deinde, ad modum loquendi ſpectat, quod ex Dion. cap. 9. de Diuiu. nomin. docet S. Thom. ad quartum, licèt dicamus, creaturam eſſe aliquo modo ſimilem Deo, nullatenus eſſe dicendum, Deum eſſe ſimilem creaturæ. Hoc à pleriſquè ſic intelligi ſolet, quòd in creatura eſt relatio realis ſimilitudinis ad Deum; non verò in Deo eſt relatio realis, ſed ad ſummum rationis, ad creaturam. Hic dicendi modus fundatur in vulgata illa ſententia de relationibus, quòd in creaturis detur relatio realis ad Deum, non in Deo ad creaturas. Sed, quamuis illa ſententia admiſſa, hoc modò non ſufficit ad intentionem S. Thom. & mentē Dion., vt rectè aduertit Ferar. 1. contra Gent. cap. 29. §. Ad euidentiam, & clarè patet ex textu. Præter hoc, non poteſt intelligi, quòd neque relatio rationis inueniatur ex parte Dei erga creaturas. Nam, cùm verè detur conuenientia anologica inter Deum & creaturas, poterit vtique ab intellectu concipi cum fundamento in re relatio rationis, nempe relatio conuenientiæ, & ſimilitudinis. Item concipimus in Deo relationem rationis cauſæ ad cauſatum: ergo datur quoque hæc relatio rationis ſimilitudinis virtualis ſecundùm ordinem cauſæ ad effectū. Imo, vt videbimus quæſt. 15., conſtitui ſolent Ideæ diuinæ per relationem rationis ad creaturas, quæ vtique conformantur & aſſimilantur Idæis diuinis.

Id tamen aliquo ſenſu poteſt admitti.

Vnde negari non poteſt, aliqua ratione admittendam eſſe hanc denominationem, Deum eſſe ſimilem creaturis, intelligendo conuenientiam analogicam, & habitudinem cauſæ. Certè enim non ſolùm dicimus creaturas conuenire analogicè cum Deo, ſed etiā è conuerſo Deum cum creaturis: ergo pariter de ſimilitudine. Sicut è contra, inquantùm attendimus diſsimilitudinem inter Deū & creaturas, de vtroque extremo pariter affirmamus eſſe diſſimile. Affert etiam hanc rationem Ferrar. loco citato: Similitudo eſt relatio æquiparantiæ: ergo æquè dicitur de vtroque extremo. Ad quam rationem ipſe reſpondet, ex eo quòd ſimilitudo ſit relatio æquiparantiæ, non ſequi debere dici de vtroque extremo; ſed ſolùm quòd quando vtrumque extremum refertur, eodem nomine referatur. Sed potius cohærenter negare debebat, hanc relationem ſimilitudinis eſſe æquiparantiæ. Relatio enim æquiparantiæ eſt de genere relationis mutuæ, quæ cùm dicatur de vtroque extremo, diuiditur in eā, quæ ſub eodem nomine, & eam quæ ſub diuerſo nomine dicitur. Relatio ergo quæ nō dicitur de vtroque extremo, non eſt æquiparantiæ, cùm non ſit mutua. Et hoc clariùs indicauit. S. Thom. q. 23. de Verit. art. 7. ad 11.

Concedit autem ibi Ferrar. §. Aduertendum, poſſe Deum dici ſimilem creaturæ quatenus terminat relationem ſimilitudinis quam habet creatura ad ipſum Deum. Verùm, denominatio ſimilis, in communi vſu, potius eſt denominatio habentis quàm terminantis relationem. Et negari non poteſt, in Deo poſſe concipi relationem ſimilitudinis ad creaturam, ſicut concipiuntur relationes creatoris, domini, & ſimiles. Ergo quemadmodum poteſt denominari relatiuè his relationibus in ipſo conceptis, & oppoſitis ad relationes creati & ſubiecti ex parte effectuum; ita poteſt denominari relatione ſimilitudinis.

Non verò ſi accipiatur ſimile imitatiuè.

Ad explicandum verò & ſaluandum modum loquendi D. Dion. & S. Thom., poteſt ſimile ſumi pro eo quod eſt ſimile alteri imitatiuè, hoc eſt quod imitatur aliud, ſiuè participat formam quæ in alio eſt principaliter. Hoc modo vtique de effectu dicimus imitari & eſſe ſimilē cauſæ, non verò de cauſa reſpectu effectus, & multò minùs de cauſa prima quæ eſt adeò ſuperior ad omnem effectum. Sed ex parte cauſæ correſpondent denominationes oppoſitæ, ſcilicet imitari & participari, ſub quibus denominationibus ſunt relationes diſquiparantiæ inter cauſam & effectum, ſicut ſunt ipſæ denominationes ac relationes cauſæ & cauſati. Atque hoc tantum eſt quod voluit Dion. S. Thom. verò, licèt dicat, nullo modo eſſe concedendum, Deum eſſe ſimilem

crea-

creaturæ, intellexit adhuc in eodem ſenſu, ſcilicet nullo modo dici poſſe eſſe ſimilem imitatiuè, ſeu imitari creaturam: & meritò Ferrar. notauit, ly nullo modo, eſſe hoc pacto reſtringendum. Eo autem loco contra Gentes, S. Doctor ſolum docuit, conuenientiùs dici creaturam ſimilem Deo, quàm Deum ſimilem creaturæ.

Perſonæ diuinæ rectè dicuntur inter ſe ſimiles.

Cæterum, hæ obſeruationes locum habent inter Deum & creaturam, eo quòd non ſit eadem forma vniuocè fundans ſimilitudinem in vtroque. At inter perſonas diuinas docet S. Thom. infra quæſt. 42. art. 1. ad 3., æquè bene dici poſſe, Patrem eſſe ſimilem Filio, ſicut Filium Patri, & ſimiliter de Spiritu ſancto: eo quòd eadem forma, nempe eſſentia diuina, eſt in omnibus perſonis, & non magis eſt Patris, quàm Filij, & quàm Spiritus ſancti. Negat verò, dici poſſe Patrem aſſimilari Filio, cum tamen rectè dicatur Filius aſſimilari Patri: nimirum ob proceſſionem Filij à Patre, vt ibi videbimus.

QVÆSTIO QVINTA ET SEXTA.

De Bonitate Dei.

AD exactiùs pertractandum de Bonitate Dei, S. Thom. hìc inſerit quæſtionem quintam de Bonitate in communi. Sed de hac nos iam in Philoſophia ex profeſſo tractauimus. De Bonitate ergo Dei ſpecialiter hæc docet S. Thom. q. 6. in quatuor articulis. Primò Deum eſſe bonum: quia omne agens eſt bonum & appetibile reſpectu effectuum: cùm ergo Deus ſit prima cauſa omnium, habet rationem boni & appetibilis. Secundò, Deum eſſe ſummum bonum ſimpliciter: quia cùm ſit prima cauſa omnium, omne bonum in eo eſſe debet excellentiſſimo modo, & ſic eſt ſummum bonum. Tertiò, Deum eſſe bonum per eſſentiam, idq. ei ſoli eſſe proprium: quia ſolus Deus eſt per ſuam eſſentiam: Nec admittit in ſe vlla accidentia: Nec ordinatur ad alium vlteriorem finem. Quartò demum, omnia eſſe bona per participationem bonitatis diuinæ, & per modum cuiuſdam aſſimilationis.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto Deus ſit bonus, ac ſummè bonus.

Deus eſt bonus omnibus creaturis.

CErtum & manifeſtum eſt, non ſolùm Deum eſſe bonum & perfectum in ſeipſo, ſed eſſe quoque bonũ alijs rebus, ſumendo bonitatem pro conuenientia vnius rei ad aliam. De qua bonitate poſſunt intelligi pleraq. Scripturæ loca, & plurima Sanctorum Patrum, celebrantia diuinam bonitatem. Et ratione facilè demonſtratur: quia bonum hoc modo dicitur nõ ſolùm quòd eſt conueniens tamquam forma aut perfectio, vel intrinſecè & formaliter conſtitutiua rei, vel inexiſtens rei tamquam ſubiecto; ſed etiam quod dat eſſe vel perfectionem rei in aliquo genere cauſæ, etiam inquam in genere cauſæ effectiuæ. Cùm ergo Deus ſit cauſa vniuerſalis effectiua omnis entitatis & perfectionis creaturarum, ſaltẽ hoc modo omnibus bonus eſt. Eſt præterea alio peculiari modo bonus creaturis intellectualibus, tamquã finis & obiectum, in quo habent ſuam vltimã & completam fœlicitatem. Et inſuper, modo adhuc penitus ſingulari & intrinſeco, bonus eſt illi naturæ creatæ cui ſe hypoſtaticè communicauit, vt nempe aſſumpſit humanitatem Chriſti.

Eſt communicatiuum ſui.

Ad hanc Dei bonitatem ſpectat, quod ſumptum eſt ex Dion. cap. 4. de Diuinis nominibus, bonum eſſe cõmunicatiuum & diffuſiuum ſui: Ideoq. Deum cum ſit adeò bonus, ſe communicare per participationẽ ad extra. Etenim eo ipſo quòd bonum eſt conueniens alicui rei, conſequen-

quenter eſt communicatiuum ſui ipſius eidem rei, vtique eodem modo quo eſt ipſi bonum & conueniens. Hinc probat S. Thom. 3. par. q. 1. art. 1., conueniens fuiſſe Deum incarnari: quia Deum tamquā ſummè bonum, decebat ſumma communicatio ſui, quæ in hypoſtatica vnione conſiſtit.

Eſt appetibilis ab alijs. Item, ad hanc bonitatem ſpectat, quòd bonum dicitur appetibile, adeòque ad Deum dicitur tendere appetitus omnis creaturæ. Vnde illud quod dictum eſt ab Ariſt. in principio Ethicorum, *Bonum eſt quod omnia appetunt*, ita amplè verificatur de Deo, quòd verè ipſum Deum omnia appetunt, ſi quidē omnia ad Deum tamquam ad vltimum finem ordinata ſunt. Et magis hoc explicabimus 1. 2. q. 1. Maximè verò Deus amatur à ſeipſo, cuius amor adæquare poteſt bonitatem eius, ſicut ſolus diuinus intellectus comprehendit & adæquat cognoſcibilitatem Dei. Quidnam verò ſit bonitas ſic ſumpta pro conuenientia, & quomodo formaliter dicat relationem rationis quatenus conſtituit vniuerſalem paſſionem entis, ſatis determinauimus communi loco in Philoſophia.

Eſt bonus moraliter hoc eſt ſanctus. Eſt & alia bonitas moralis, quæ eſt rectitudo & ſanctitas in operando iuxta rectam rationem. Quo etiam modo, Deus eſt tàm bonus & ſanctus, vt impoſſibile prorſus ſit, Deum quicquam prauè agere aut velle, vel minimum quid ab exactiſſima ſanctitatis regulà deuiare. Poteſtquè hæc bonitas dupliciter conſiderari. Vel vt eſt actualis, quatenus Deus actu rectè vult & operatur: Vel quaſi habitualis, quatenus Deus propenſus eſt ad rectè operandum. Illa non eſt aliud realiter ab ipſiſmet operationibus Dei, ſeu actibus voluntatis eius vt liberè terminatis ad res ad extra. Altera non eſt aliud à virtutibus moralibus, vtpotè iuſtitia, miſericordia, & alijs quæ diuinæ voluntati tribuuntur. Sed de hac re, cum de diuina voluntate tractabimus, pleniùs diſſeremus. Neque verò ſicut in homine iuſto, præter habitus virtutum inclinantes ad rectè operandum, reperitur gratia ſanctificans, reddens hominem iuſtum & ſanctum: ita imaginari quis poterit aliquid ſimile in Deo. Hæc enim gratia ineſt homini, vt eum reddat gratum, carum, & acceptum Deo: at in ipſo Deo nihil tale poteſt diſtingui præter hoc quod eſt eſſe Deum. Deitas ergo ipſa eſt huiuſmodi ſanctitas per eſſentiam. Sicut autem in homine ratione eius gratiæ ſanctificantis conſideramus dignitatem moralem vt conſequatur gloriam à Deo, ita in Deo conſiderare debemus ratione eiuſdem Deitatis dignitatem infinitam vt ametur & colatur ab omnibus: non quidem per eundem modum quo gloria debetur homini iuſto per modum mercedis aut hæreditatis: ſed per modum obſequij ipſi Deo debiti à creaturis ei ſubditis.

Nulli poteſt dici ſimpliciter malus. Adeò autem Deus eſt ſimpliciter bonus, vt nulli dici poſſit verè malus abſolutè loquendo. Etenim, ſi malitia ſumatur moraliter prout opponitur bonitati morali; patet nullo prorſus modo dici poſſe Deum eſſe malum, ſicut neque impium vel iniquum. Si autem ſumatur malitia pro diſconuenientia quæ opponitur bonitati tranſcendenti cōſiſtenti in conuenientia quam diximus: verum quidem eſt, Deum aliquibus inferre malum pœnæ, quod verè dicitur malum ipſis patientibus pœnam, contrarium ſcilicet bono commodo & delectabili. Item in rebus naturalibus Deus efficit calorem in aqua cooperando igni calefacienti, & poteſt ſe ſolo efficere: calor autem eſt naturaliter malus & diſcōueniens aquæ. Nihilominus non debet Deus abſolutè loquendo dici malus vlli creaturæ: quia iuſtiſſimè ac ſumma cum honeſtate pœnas infligit, & quæcumque alia operatur quatenus ſimpliciter bona ſunt: & quia omne bonū quod eſt in creaturis, à Deo ipſo factum eſt & conſeruatur. Abſolutè ergo loquendo, dicendus eſt omnibus bonus, & nulli malus. Atque ad ſeruandum cautum loquendi modum, ſatis erit dicere, Deum cauſare aliquem effectum, qui alicui creaturæ malus eſt ſecundùm aliquam rationem. Poteſt etiam fieri, vt ab aliquo Deus apprehendatur tamquam malus ſibi: & ſic fieri poteſt vt ruat quis in odium Dei: licèt hoc ſit impijſſimum: Deus enim in quocumque euentu à quacumque voluntate digniſſimus eſt qui ametur.

Eſt ſummū bonū. Deinde certum pariter eſt, quod docet S. Thom. art. 2., Deum eſſe ſummè bonum.

bonum. Et patet facilè: quia ſi Deus eſt primum ac ſummum ens, vtique eſt etiam primum ac ſummum bonum. Et cùm Deus ſit prima & vniuerſalis cauſa omnis bonitatis ac perfectionis creaturarum, eſt etiam primum & vniuerſale ſummumq. creaturarum bonũ. Ea etiam ratione, qua eſt finis vltimus & vniuerſalis, quem alia omnia reſpiciunt, planè eſt ſummũ bonũ.

Ait verò S. Thom. in ſolutione ad 1., ſummum bonum addere ſupra bonum relationem rationis in Deo. Sed realiter quidem patet, per ſummum bonum importari entitatem ipſam Dei, cum poteſtate vniuerſali erga creaturas. Formaliter autem explicari poteſt, vel per negationem, quia nullum bonum reperitur maius Deo: vel per relationem rationis, non ſolùm talis conuenientiæ ad creaturas, quæ eſt ipſamet bonitas; ſed aliam quoque diſtinctam, ineque comparando bonitatem diuinam cum bonitate aliarũ rerum, quatenus & ipſæ res ſunt alijs bonæ & conuenientes, ſed Deus eſt omnibus maximè bonus. Vt ſic ergo concipitur in bonitate diuina relatio inæqualitatis, maioris ad minus, & infiniti exceſſus ad omnem aliam bonitatem, qua ratione Deus dicitur ſummum & ſuperexcedens bonum.

Quo circa, licèt ea ratione declaratum ſit, Deum eſſe bonum creaturis, quia ipſe eſt qui tribuit totum eſſe & omnem perfectionem creaturis, nõ propterea dici debet tantundem bonus, quàm bonæ ſunt creaturis perfectiones, quas Deus eis tribuit: Quia non eſt apta menſura bonitatis Dei, bonitas perfectionum quas Deus confert. Sed quam Deus bonus ſit, potiſſimè deſumendum eſt ex perfectione ſuæ entitatis, virtute cuius largitur creaturis ſuas perfectiones. Quomodo verò creaturæ dicantur meliùs eſſe in Deo quam in ſeipſis, explicabimus q. 15.

An creatura cum Deo faciant maius bonũ.

Quærit autem Durand. in 1. diſt. 44. q. 3., num Deus & creaturæ ſimul ſint aliquid melius, hoc eſt maius bonum, quam Deus ſolus. Et num. 6. affirmat, eſſe quid melius extenſiuè: quia inquit, bonum diuinum & bonum creatum ſunt plura bona, ſicut ſunt plura entia. Nec bonum creatum includitur actu & formaliter, ſed ſolùm potentia & cauſaliter in bono increato: ergo vtrumque bonum eſt aliquid melius extenſiuè, quàm bonum diuinum ſolum. Oppoſitum docent Mol. hic q. 6. diſp. 1. Zumel q. 4. art. 2. q. 2. & alij. Sumitur ex S. Thom. in 3. d. 6. q. 2. art. 3. ad 1., & 1.2. q. 34. art. 3. ad 2. & ex D. Aug. 6. de Trinit. cap. 8. Probant ex Scriptura Exod. 33. *Ego oſtendam tibi omne bonum*: ſi ergo Deus eſt omne bonum, Deus & creaturæ non ſunt maius bonum. Probant & rationibus. Deus continet in ſe omne bonum creatum: ergo Deus & bonum creatum non ſunt maius bonum quàm Deus ſolus. Deus eſt bonum infinitum: ſed finitum addito infinito non facit maius: ergo creaturæ cum Deo non faciunt maius bonum. Minùs valent creaturæ reſpectu Dei quàm punctum reſpectu lineæ: ſed punctum additum lineæ non facit quid maius: ergo nec creaturæ cũ Deo quid melius. Demum, Chriſtus non eſt quid melius quàm Verbum, nec duæ aut tres Perſonæ diuinæ, quam vna; licèt Chriſtus addat naturam humanã, & Perſonæ addant ſuas proprietates: ergo.

Sunt quidem plura bona.

Hæc tamen diſſenſio non poteſt eſſe de re. Conſtat enim, Deum & creaturas eſſe plura bona quàm Deum ſolum. Et hoc ſolum voluit ac probauit Durand. qui ait, nullus ſanæ mentis poteſt cõcipere, quòd duo non ſunt plura vno. Et idipſũ concedit S. Thom. de perſona diuina & natura humana in Chriſto. Ad illud verò quod afferebatur ex Scriptura, *Oſtendam tibi omne bonum*, reſpondet Durand. n. 7., non Deum ſolum dici omne bonũ, ſed Deum & creaturas: quia Deus oſtendendo ſeipſum, oſtendit in ſe etiam creaturas. Attamen Deus ipſe etiam poteſt optimè dici omne bonum, ſi non formaliter, ſaltem eminenter. Cum quo rectè ſtat, Deum & creaturas eſſe formaliter plura bona. Nec aliæ rationes quicquam probant in contrarium. Quinimo & in exemplis illis allatis ſimili quoque modo loquendum eſt. Niſi quòd de Perſonis diuinis eſt peculiaris difficultas: quia aliqui Theologi volunt, proprietates relatiuas in Deo non importare perfectionem ſupra eſſentiam. De qua tamen re in propria materia diſſeremus. Conſtat item, Deum ipſum in ſe non perfici aut reddi meliorem per omnes creaturas, ſiuè quæ actu ſunt, ſiuè quæ fieri vlterius poſſent. Atque adeò patet, Deum & creaturas nõ

eſſe

eſſe maius bonum intenſiuè vt dicunt: quod voluit D. Auguſt. loco allegato: & ſatis probant rationes poſterioris ſententiæ.

Nō tamen maius bonum.

Solùm ergo poteſt ſupereſſe diſſenſio de modo loquendi, an affirmandum ſit, Deum & creaturas eſſe maius bonum extenſiuè. Sed licèt hic loquendi modus poſſit verum reddere ſenſum iuxta ſententiam Durandi: tamen quia maius & melius potius ſignificant maius & melius intenſiuè: Ideo tutius erit non ſic loqui: ſed ſatis erit dicere, Deus & creaturæ ſunt plura bona.

Cur Deus, cū ſit ſummè bonus, peccata permittat.

Denique poſſet hic dubitari, quomodo cùm Deus ſit ſummũ bonum, adhuc mala ſint in mundo. Summum enim bonum deſtruere debet omne malum. Manichæi quidem dicebant, inter entia creata reperiri aliqua ſecundùm eſſentiam ſuam mala: & hæc non eſſe à Deo qui eſt principium bonnm, ſed eſſe ab alio principio malo. Quam hæreſim refellemus poſtea q. 48. Nunc certum ſit, malum quod eſt ſimpliciter malum, non eſſe niſi culpam. Hoc malum à Deo eſſe non poteſt, eo quòd ipſe eſt ſummum bonum. Conuenienter tamen Deus peccata permittit, vt affert D. Thom. q 2. art. 3. ad 2. ex Auguſt. in Enchirid. cap. 11. quia ex ipſis malis bona educit: & mala permittit ob finem optimum. Alia autem quæ dicuntur mala, ſolùm ſunt ſecundùm quid mala, ſimpliciter verò bona: & vt ſic bona, cadunt ſub diuinam voluntatem & cauſalitatem.

SECTIO SECVNDA.

An & quo pacto Deus propriè ſit bonus per eſſentiam: & alia ſint bona bonitate diuina.

Deus ſolus eſt bonus per eſſentiam.

AFfirmat S. Thom. art. 3., Deum eſſe bonum per eſſentiam: Idq. eſſe tam illi proprium, vt nulli enti creato conueniat. In quo ſenſu poteſt intelligi illud Matth. 19. *Nemo bonus niſi ſolus Deus*. Caiet. diſtinguit, ly per eſſentiam poſſe ſumi dupliciter: vel ex parte ſubiecti, ſcilicet Deus per eſſentiam ſuam eſt bonus: vel ex parte prædicati, ſcilicet Deus eſt bonus bonitate per eſſentiam. Primo modo ait ſignificari, Deum eſſe bonum non per aliquid ſuperadditum ſuæ eſſentiæ. Secundo modo, Deum eſſe bonum non participatiuè, hoc eſt ſecundùm partem perfectionis, ſed habere omnem plenitudinem perfectionis. Quæ duo ait, realiter quidem coincidere, & ſimul Deo couenire: formaliter tamen diſtingui: & in propoſitione affirmatiua, Deus eſt bonus per eſſentiam, ly per eſſentiam ſe tenere ex parte prædicati: in propoſitione verò negatiua, aliæ res non ſunt bonæ per eſſentiam, ly per eſſentiam ſe tenere ex parte ſubiecti: & hoc ait principaliter probari argumentis S. Thom. in littera articuli. Concedit tamen Caiet. §. Circa vltimum, quia ratione præſentis materiæ conuertuntur, per eſſentiam eſſe bonum, & eſſe bonum per eſſentiam; ideo in littera S. Thom. non diſcerni inter hæc duo, ſed vtrumque pariter concludi.

Diſtinguit autem S. Thom. triplicem perfectionem ſeu bonitatem, primam rei quatenus in ſuo eſſe conſtituitur, ſecundam rei quatenus illi quædam perfectiones ſuperadduntur, tertiam rei quatenus aſsequitur aliquid ſicut finem. Omnibus his modis affirmat, proprium eſse Deo, eſse bonum per eſsentiam.

Bonitate ordinis ad finem.

Et, vt ab hoc vltimo incipiamus. Deus eſt bonus & perfectus per eſsentiam: Cùm non ordinetur ad aliquem finem à ſe diſtinctum: omnis verò alia res ordinatur ad finem à ſe diſtinctum, nempe ad ipſum Deum. Vbi, vtroque illo modo à Caiet. aſſignato, Deus eſt bonus per eſſentiam. Per eſsentiam ſuam eſt bonus: quia per eſsentiam ſuam eſt Deus: & per eſsentiam ſuam realiter videt ac fruitur ſeipſo: & non per aliquid diſtinctum à ſe aſsequitur ſeu attingit ſeipſum, ſicut creaturæ intellectuales per actus cognitionis & amoris ab earum eſsentia diſtinctos attingunt Deum vltimum finem. Eſt bonus per eſsentiam non per participationem: quia plenè & adæquatè comprehendit ſeipſum independenter ab omni cauſa. Ab hac autem perfectione deficiunt creaturæ.

Bonitate perfectionis per attributa.

Deinde, ſecundo modo Deus propriè eſt perfectus per eſsentiam, quia non perficitur per accidentia a ſe diſtincta, ſed per attributa quæ ſunt idem cum eius eſſen-

eſſentia, vt diximus pro ſimplicitate diuina; Creaturæ autem perficiuntur per formas & accidẽtia ab ipſis diſtincta. Quamuis autem creaturæ procedentes à Deo, ſint in ſe ipſis perfectiones quædam, tamen nõ ſunt perfectiones ipſius Dei, nec dicuntur perficere Deum: quamuis alioqui extrinſecè denominent illum creatorem & dominum. Neque enim Deus ex eo quòd operatus eſt ad extra, redditus eſt magis perfectus quàm ſi nihil operatus eſſet, quod patet ex dictis ſectione præcedenti. Imo, cùm perſona Verbi intrinſecè vnita ſit humanitati Christi quam hypoſtaticè ſuſtentat, non per hoc dicitur perfici ab eadẽ humanitate tamquam forma, vt proprio loco in 3. parte videbimus. Rurſus, cùm Deus non perficiatur per accidentia à ſe diſtincta, ſic non ſolùm eſt per eſſentiam ſuam bonus, ſed eſt item bonus bonitate per eſſentiam: quia quod perficitur per aliquod accidens, planè perficitur participatiuè & dependenter ab alia cauſa; ſic v. g. homo non habet totam plenitudinem ſapientiæ, potentiæ, aut alterius perfectionis, & quicquid habet non niſi dependenter habet ab aliqua cauſa. Deus verò eſt perfectiſſimè ac pleniſſimè ſapiens ſapientia per eſſentiam non aliundè participata: & ſic de ſingulis eius perfectionibus & attributis.

Bonitate in eſſendo.

Circa primum modum aſſignatum à S. Thom. eſt aliqua maior difficultas. S. Tho. enim docet, ideo eſſe perfectum, quatenus res in ſuo eſſe conſtituitur, eſſe proprium Deo, quia ſolus Deus eſt, cuius eſſentia eſt ſuum eſſe, hoc eſt ſua exiſtentia. Hoc difficile eſt. Tum quia non ſolùm res eſt perfecta, & dicitur bona, quatenus conſtituitur in eſſe exiſtentiæ actualis, ſed etiam quatenus conſideratur in ſuo eſſe eſſentiæ. Bonum enim eſt paſſio entis, & de quocumque dicitur ens, dicuntur & paſſiones: de quacumque autem re, ſiue exiſtat, ſiue non exiſtat, affirmatur eſſentialiter ens, ſicut & alia prædicata eſſentialia. Et hæc propoſitio eſt vniuerſaliter vera, omne ens eſt bonum, quia nimirum bonum & ens conuertuntur: Idque notauit ipſe ſanctus Thom. q. 3. art. 3. Nomine autem entis intelligitur, non ſolùm exiſtens, ſed etiam potens exiſtere & actu non exiſtens. Item hæc eſt vera, omnis eſſentia creata ſeu creabilis eſt bona, ſicut verè dicitur eſt vna, eſt vera. Videtur ergo hoc genere bonitatis omnis res creata per eſſentiam ſuam bona eſſe. Tum præterea S. Thom. aſſumit, in creaturis diſtingui ex natura rei eſſentiam & exiſtentiam: quod tamen verum non eſt. Licet ergo creatura ſit bona per exiſtentiam, adhuc eſt bona per eſſentiam, quia eſſentia & exiſtentia realiter idem ſunt. Tum inſuper, ſi eſſentia habet ſuam actualem entitatem in ratione eſſentiæ, diſtinctam ab actualitate exiſtentiæ, vt multi Thomiſtæ volunt; omnino creatura ratione ſuæ eſſentiæ deberet dici bona, quatenus per eam conſtituitur in actu entitatiuo eſſentiæ.

Vaſq. diſp. 24. reſpondet, Sanctum Thomam quidem docere voluiſſe, quòd rerum eſſentiæ ante exiſtentiam non dicantur bonæ, & ex hoc fundamento q. 19. docere, Deum non diligere creaturas ſecundùm eſſe merè poſſibile, ſed tantùm diligere eas quæ actu aliquando exiſtunt. Ipſe nihilominus tenet oppoſitum. Conſentit Valent. q. 6. p. 2. Sed Caiet. hoc eodem articulo concedit, eſſentiam creaturæ per ſe, & ante exiſtentiam, eſſe bonam: ait tamen eſſe bonam ſecundùm quid & radicaliter, ſimpliciter verò & actualiter eſſe bonam dum ſit actu exiſtẽs. Sic docet Caiet., putans hoc modo ſatis explicari mentem S. Thomæ. Ferrar. 1. contra Gent. cap. 38., affirmans quoque nulli rei conuenire bonitatem niſi quatenus eſt actu, declarat, aliquid poſſe dici alteri bonum, non ſolùm vt poſitum in actu exercito, v. g. ſanitas quam actu quis poſſidet; ſed etiam conſideratum in actu ſignato, cùm v. g. infirmus appetit ſanitatem quam non dum habet, appetit autem vt actu habeat fiatq. actu ſanus, qui actus deſiderij fertur in actualitatem vt futuram. Sed certè, eadem ratione addendum eſt, actum voluntatis poſſe ferri per modum complacentiæ in rem ſeu actualitatem conſideratam vt poſſibilem: poteſt enim quis habere complacentiam quòd ſanitas ſit poſſibilis, & ſic de quibuſcumq; rebus merè poſſibilibus.

Quamuis creatura quoq; ſint bona in ſua eſſentia.

Ergo, quo ad rem attinet, poteſt ſine dubio quæcumque eſſentia creaturæ dici bona, etiam dum actu non exiſtit, & licèt nunquam ſit futura. Atque huiuſmodi

pro-

propoſitionē eſse æternæ veritatis, ſicut ſunt aliæ ſimiles: quod ſatis probatur ijs quæ pro hac parte adduximus. Item manifeſtum eſt, poſse ferri actum voluntatis in rem merè poſsibilem, vt nunc oſtendimus, & ſpecialiter de diuina voluntate q. 19. oſtendemus.

Nihilominus adhuc longè deficit bonitas creaturæ à bonitate Dei, quò dicere debeamus, ſolum Deum eſse bonum per eſsentiam. Creatura enim per eſsentiam ſuam bona eſt, nō quaſi habens actu poſitam in re bonitatem, ſed ſecundùm veritatem propoſitionis, abſtrahendo ab actualitate eſsendi tàm prædicati quàm ſubiecti propoſitionis: ſicut, cùm dicimus, homo eſt ens, eſt viuens, & ſimilia. Deus verò per eſsentiam ſuam eſt ens exiſtens. Idque, non quia eſsentia & exiſtentia in creaturis realiter diſtinguantur, quod falſum eſse in Philoſophia probauimus: ſed quia in Deo neque ratione diſtinguuntur, ſicut diſtinguuntur in creaturis, vt ibidem docuimus. Quod facilè declaratur per hoc quòd Deus neceſsariò exiſtit: & hæc propoſitio, Deus actu exiſtit, eſt æternæ & neceſsariæ veritatis: ſecus de creaturis. Sicut ergo dicimus, de eſsentia Dei eſt actu exiſtere, non verò de eſsentia creaturæ: ita verum eſt, ſolum Deum eſse bonum per eſsentiam, eſsentia & bonitate in actu poſita & exercita. Item, licèt eſsentia creaturæ ſit bona, tamen bona eſt quodammodo in ordine ad exiſtentiam, vt ait Caiet q. 5. art. 3. in fine. Exiſtentia enim conſideratur vt poſsibilis: & ſic in ordine quoque ad exiſtentiam poſsibilem creatura dicitur ens quatenus poteſt exiſtere: & hoc pacto poteſt etiam terminare actum voluntatis, quatenus poteſt voluntas complacere de hoc quòd creatura poteſt actu exiſtere. At verò Deus ita eſt bonus per eſsentiam quatenus in ſuo eſse conſtituitur, quòd non dicatur bonus per ordinem ad exiſtentiam poſsibilem, non neceſsariam nec eſsentialem ipſi: ſed eſt bonus per actualitatem exiſtentiæ ipſi eſsentialem.

Rurſus, accipiendo ly per eſsentiam ex parte prædicati, Deus eſt bonus per eſsentiam, omnis verò creatura per participationem. Omnis enim eſsentia creaturæ non habet eſsendi plenitudinem, & inuoluit ordinem dependentiæ eſsentialis à cauſa prima, & non poteſt exiſtere niſi effectiuè producatur a Deo. Sed Deus in ſua eſsentia habet totam eſsendi plenitudinem, totamq. perfectionem in eſsendo, abſque vllo ordine dependentiæ & participationis à quauis cauſa.

Concludendum itaque eſt, abſolutè loquendo, ſolum Deum eſse bonum per eſsentiam. Licèt, in aliquo ſenſu, & cum ſufficienti explicatione, admittendū ſit, creaturam per eſsentiam ſuā denominari poſſe bonam. Et iuxta hæc facilè poteſt intelligi S. Thom., cuius alium locum ex q. 19. ibidem explicabimus.

Item bonitate cōuenientia ad alias res. Cęterum, ſumendo bonitatem Dei pro conuenientia ad alias res, de qua potiſſimè præſens quæſtio inſtituta erat, quamuis S. Thom. poſtea hoc articulo tertio potiùs locutus ſit de bonitate pro perfectione abſoluta Dei in ſe: aſserendum inquam etiam eſt, ſolum Deum eſse bonum per eſsentiam. Quod pariter ex dictis explicari debet. Quia ſolus Deus habet per eſsentiam ſuam entitatem actu poſitam, ſecundùm quam bonus eſt alijs rebus: habet entitatem quæ non eſt participata, ſed pleniſsimè continet omnem bonitatem quam communicat creaturis. Quomodo demum ſit quoque Deus per eſsentiam bonus moraliter hoc eſt ſanctus, idq. ſit ei proprium, patet ex dictis ſectione præcedenti.

Participatione bonitatis diuina alia quoq; ſunt bona. Patet tandem, quod docet S. Thom. art. 4., omnia alia præter Deum eſse bona participatiuè à bonitate diuina: quia, cùm omne aliud præter Deum ſit ens per participationem à Deo, eſt etiam bonum per participationem. Vnde omnia quodammodo ſunt bona bonitate diuina. Non quidem formaliter, quaſi res creatæ non habeant propriam bonitatem, ſed denominentur extrinſecè à bonitate diuina. Quinimo ſicut ſunt intrinſecè entia per ſuam entitatem, ita omnino intrinſecè bona ſunt bonitate in ipſis exiſtente. Sed ſunt bona bonitate diuina cauſaliter, tamquam prima cauſa, exemplari, effectiua, & finali totius bonitatis.

QVAE-

QVÆSTIO SEPTIMA.

De Infinitate Dei.

INſinitas Dei eſt quoddam attributum, quod ad alia etiam attributa extenditur: Dicimus enim Dei ſapientiam infinitam, potentiam infinitã, & ſic de alijs. Ideo meritò ad ſequentia attributa præmittitur. Concernit autem principaliter ipſam Dei eſſentiam: Deus enim eſt in ſua eſſentia infinitus. In quatuor verò articulos ſuam quæſtionem diſtribuit S. Thom. Primò docet, Deum eſſe infinitum, quia ipſe eſt ſuum eſſe ſubſiſtens. Secundò docet, nihil aliud præter Deum eſſe infinitum ſimpliciter per eſſentiam, quia nullum ens præter Deum eſt ſuum eſſe, ſed omne aliud habet eſſe receptum & contractum ad determinatam naturam. Tertiò addit, nullum poſſe dari corpus infinitum ſecundùm magnitudinem, quia omne corpus naturale habet ſuam formam per quam determinat ſibi certa accidentia inter quæ quantitatem, & ipſa quoque quantitas determinat ſibi certam figuram. Quartò ſimiliter ait, non poſſe dari multitudinem actu infinitam, quia ſpecies multitudinis ſunt ſecundùm ſpecies numerorum, omnis autem numerus eſt multitudo menſurata per vnum.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto Deus ſit infinitus in eſſendo.

Deus eſt infinitus in eſſendo.

PRimum rerum principium eſſe infinitum, agnouerunt Philoſophi, vt Ariſt. atteſtatur 3. Phyſ. text. 30. & ipſe probare conatus eſt lib. 8. tex. 78., & lib. 12. Met. text. 41. & 42. Item Deum eſſe infinitum, expreſſum eſt in Scriptura. Pſal. 144. *Magnitudinis eius non eſt finis.* Baruch. 3. *Magnus eſt & non habet finem.* Habetur quoque ex Concilio Lateran. cap. Firmiter de sũma Trinitate, ex Symbolo Athanaſij, ex Dionyſio cap. 9. de Diuin. nomin. Auguſt. lib. 3. contra Maxim. cap. 26. Baſil. in principium Ioannis. Damaſcen. lib. 1. de Fide cap. 4. & 8. alijsq. Patribus, & omnibus Theologis in primo d. 43. & hic cum D. Thom. Ratione verò non tàm facile exiſtimatur hæc veritas demonſtrari. Imo Ocham. Quodl. 3. q. 1. Marſil. in 1. q. 42. art. 2. Iandun. 12. Metaph. q. 15. & Sueſſan. in quæſt. de Infinit. primi motoris, dixerunt, non ſatis demonſtrari hanc veritatem ratione, ſed ſolùm probabiliter ſuaderi.

Patet ex infinitate in attributis.

Sed primò, inde à poſteriori ſufficienter oſtenditur, Deum eſſe infinitum in eſſentia, quia eſt infinitus in ſuis attributis. Patet aſſumptum: Deus eſt infinitus duratione, cùm ſit æternus: eſt infinitus præſentia, cùm ſit immenſus: ſapientia, cum exactiſsimè omnia intelligibilia cõprehendat: potentia, cùm efficere poſſit quicquid poſſibile eſt: quæ omnia in ſuis locis diſtinctè conſtabunt. Sequela etiam patet, quia ſine dubio attributa conformantur eſſentiæ cui conueniunt: ſi ergo attributa diuina ſunt infinita, omnino ſupponunt eſſentiam infinitam. Ad hanc rationem reducuntur quædam rationes S. Thom. 1. contra Gentes cap. 43. Scoti in 1. d. 2. q. 2., & aliorum, ductæ ex effectibus poſſibilibus, vel ex potentia Dei. Reducitur etiam ratio Ariſt. ſumpta ex infinitate hoc eſt æternitate motus: licèt falſo innixa fundamento de æternitate mundi: & licèt etiam non ſatis firma quoad illationem, quia & Angeli habent virtutem mouẽdi per totam æternitatem, nec propterea ſunt virtutis & eſsẽtiæ infinitæ. Et Ariſt. quidem videtur in vniuerſum probare voluiſſe, omnem Intelligentiam motricem eſſe virtutis infinitæ. Rationem tamen Ariſt. aliqui defendunt, & latè Caiet. in Opuſc. de Infinitate Dei. Sed ad ſummum, ea ratio valere poteſt ad probandam infinitatem aliquam ſecundùm quid, communem omnibus Intelligentijs, quæ mouendo non fatigantur, cùm ſpirituales ſint, quod ibidem Ariſt. ex eodem aſſumpto probare conatur. Iuxta quod S. Thom. hic art. 2. ait, ſubſtan-

ſtantias immateriales habere infinitatem ſecundùm quid.

Ex continentia omnium rerũ. Secundò directè probatur aſſertio. Deus continet in ſe omnem eſſendi plenitudinem omnemq. entitatem: ergo eſt infinitus in ſuo eſſe. Si enim omnia continet, iam non habet terminum intra ambitum entis, ſed in infinitũ excedit quodcumque aliud ens, nec poteſt ei finis præſcribi. Hanc rationẽ indicauit Theodoret. ſerm. 2. de Prouidentia dicens, *Deus infinitus eſt, omnia complectitur, à nullo circumſcribitur*. Et D. Auguſt. 8. de Trinit. cap. 3., cùm plurima bona enumeraſſet, ſubdit, *Bonum hoc, & bonum illud, tolle hoc & illud, & vide ipſum bonum ſi potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, ſed bonum omnis boni*. In eodem ſenſu Nazianz. orat. 30., & alij, Deum vocare ſolent pelagus inexhauſtum & infinitum totius eſſe.

Ex perfectione diuinæ naturæ. Tertiò. Deus eſt quo melius cogitari non poteſt, vt habetur ex Anſelm. in Proſologio cap. 2., & hic eſt conceptus quẽ omnes habent de Deo. Idem autem erit dicere, Deus eſt quo maius cogitari non poteſt: Deus enim eſt magnus, non magnitudine molis, ſed virtutis & perfectionis. Vnde benè Auguſt. lib. 6. de Trinit. cap. 8. *In ijs quæ non mole magna ſunt, hoc eſt maius eſſe, quod melius eſſe.* Sed omni re finita poteſt excogitari alia maior: ergo omnino Deus eſt infinitus, & eſt optimus, hoc eſt infinitum ens, & infinitum bonum. Alioqui enim ſi Deus eſſet perfectione finitus, cur non ſolum cogitari, ſed etiam dari non poſſet aliquod ens perfectius? ergo iam ille non erat Deus. Vel vndenam poteſt quiſpiam induci ad putandum, Deum, primum ac ſummum ens, eſſe finitæ perfectionis, & non maioris ac maioris? Igitur quicumque fateatur Deum eſſe, & ſufficienter percipiat quid nomine Dei ſignificetur, non poteſt non perſpicere, Deum eſſe ſimpliciter infinitum.

Ex ratione eſſendi à ſe. Quartò idem perſpicuè demonſtratur à priori, ex eo quòd Deus eſſentialiter eſt ens à ſe. Ex quo principio ſic ſolet deduci ratio: cùm non dependeat ab aliqua cauſa, non habet vnde limitetur: omnis enim res creata limitatur à ſua cauſa, quæ vel non poteſt, vel non vult producere perfectiorem effectum. Ens ergo quod eſt à ſe, eſt ſimpliciter infinitum & illimitatum. Ad hanc tamen rationem dici poſſet, ens limitari à ſeipſo, hoc eſt ſuaptè natura determinare ſibi tantam perfectionem nempe finitam, atque de facto omne ens creatum ex ſe & non ex ſua cauſa eſſe finitum. Sed ratio valida eſt, ſi ſic explicetur. Cum in vniuerſum ens diuidatur in ens à ſe, & ens ab alio: atque finitum & infinitum ſint affectiones entis, debebit etiam ens diuidi in infinitum & finitum. Vtique autem ens à ſe eſt infinitum, ens ab alio eſt finitum. Itaque ens, eo ipſo quod intelligitur ſecundùm eſſentiam ſuam dependere ab alio, habet eſſe ſimpliciter finitum: quod verò intelligitur eſſe à ſe, habet eſſe infinitum & illimitatum.

Aliæ quædam rationes ſunt, quæ magis valent ad explicandum in quonam conſiſtat infinitas Dei in eſſendo. Quod etiã difficile eſt, & inter Theologos controuerſum: ac propterea plures ac varios dicendi modos afferre & examinare iuuabit.

Dei infinitas explicatur primo modo. Primò S. Thom. hic art. 1., quem ſequuntur Caiet. & alij ac Ferrar. 1. contra Gentes cap. 43., ſupponit, materiam limitari per formam, & formã per materiam: hinc infert, cùm eſſe diuinum non ſit receptum in aliquo, ſed Deus ſit ſuum eſſe ſubſiſtens, omnino Deus eſt in ſuo eſſe infinitus. Verùm, quia hoc modo omnis ſubſtantia immaterialis videbatur eſſe infinita, S. Thom. art. 2. concedit, Angelos eſſe quidem hac ratione infinitos ſecundùm quid, non tamen ſimpliciter: quia forma creata non eſt ſuum eſſe, atque adeò ipſum eſſe eſt receptum & contractum ad terminatam naturam. Deus ergo ſolus eſt infinitus ſimpliciter in eſſendo. Hanc rationem impugnat Scotus in 1. d. 2. q. 2. §. Vltimò oſtenditur: quia inquit eſſentia rei eſt per ſe finita, vt præintelligitur ad exiſtentiam: & ſimiliter ait, tam materiam quàm formam ſuamet entitate eſſe finitam. Sed tamen, quamuis non poſſit vna res intrinſecè finiri, ſicut nec in reipſa conſtitui formaliter per aliquid extraneum: benè tamen intelligi poteſt finiri per ordinem quem habet ad aliquid extraneum. Illud potiùs difficile eſt in ratione S. Thom., quòd videtur ſupponere, eſſentiam & exiſtentiam

in rebus creatis diſtingui, & ſic limitari: & è contra ideo Deum eſſe infinitum, quia in eo non diſtinguitur exiſtentia ab eſſentia. At aſſumptum illud verum non eſt. Et ſaltem, ſi per modum hypoteſis admittatur in creaturis nõ diſtingui exiſtentiam ab eſſentia, non inde ſequitur, nec poteſt inferri, creaturam eſſe ſimpliciter infinitam. Igitur non in hoc conſiſtit infinitas.

Ideo dixerunt aliqui, in ſubſtãtia creata ſaltèm diſtingui naturam & ſubſiſtentiam,& per hoc vtramque eſſe finitam: accidentia verò limitari per ſubiectum. Sed neque hoc ſufficit: quia nec ea diſtinctio videtur per ſe & formaliter neceſſaria ad hoc vt ſubſtantia creata ſit finita: nec per identitatem naturæ & ſubſiſtentiæ ſatis explicatur infinitas diuinæ ſubſtantiæ. Ratio ergo S. Thom. intelligenda eſt iuxta ſuperiùs dicta: quia eſſentia diuina ita eſt ſuum eſſe, vt à ſeipſa & eſſentialiter actu ſit, non aliunde recipiendo exiſtentiam, quaſi ſecundùm ſe eſſet ens potentiale, quod poſſet non eſſe actu. Et in hoc explicatur infinitas eius: quia eſſe per ſe & non ab alio, eſt eſſe ſimpliciter infinitum, vel ex ſe infert infinitatem eſſendi.

Secundo modo.

Secundò. S. Thom. eo loco contra Gentes alia ratione declarat infinitatem Dei: quia Deus eſt extra & ſupra omne genus, nullo genere clauſus ac limitatus. Sed neque hæc ratio ſatis explicat infinitatem Dei; niſi fortaſſe per hoc, quia cùm ideo Deus non conueniat in aliquo genere cum rebus creatis, quoniam omnia ab ipſo dependent; ſequitur, Deum in ſe continere omnem perfectionem eſſendi, & ſic eſſe infinitum.

Tertio modo.

Tertiò. Quidam Theologi explicant infinitatem Dei: quia dicunt, Deus habet in ſe perfectiones infinitas. Sed certè non poteſt intelligi, ex natura rei diſtinctas. Quinimo vna ſimpliciſſima eſt perfectio diuinæ naturæ cum omnibus attributis. Ratione verò noſtra deſignatæ non ſunt infinitæ perfectiones poſitiuæ, formaliter inter ſe diſtinctæ: nec apparet, quomodo poſſint deſignari, niſi quis tot v.g. potentias factiuas in Deo velit ratione diſtinguere, quot ſunt creaturæ poſſibiles: quod tamen nec firmum eſt, nec neceſſarium ad explicandam infinitatem Dei; quia hoc non plus addit quàm dicere Deum habere potentiam productiuam in infinitum omnium creaturarum poſſibilium abſque termino.

Quarto modo.

Quartò. Vaſquez diſp. 25. cap. 5. ait, non alia ratione poſſe infinitatem Dei in eſſentia explicari, niſi quia ſicut omnis creatura eo ipſo quòd eſt ab alio, eſt finita; ſic eſſentia diuina, quia à nullo eſt, eſt infinita. Sed tamen eſſe à ſe eſt ipſamet formaliſsima ratio eſſentiæ diuinæ: eſſe verò infinitum concipitur veluti attributum eius: ergo non poteſt infinitas vt ſic explicari abſolutè per hoc quòd Deus eſt à ſe. Poſſumus autem in Deo conſiderare tùm rationem poſitiuam eſſendi à ſe, tùm negationem eſſendi ab alio, quæ negatio in ea ratione poſitiua fundatur, & ad eam conſequitur. Hinc dicere poterimus, rationem quidem poſitiuam eſſe formaliter rationem eſſentiæ Dei: eam verò negationem eſſe infinitatem, tamquam attributum quoddam negatiuum. Sicut & in ente creato, ſi eſſe finitum ſumatur pro poſitiua ratione eſsendi ab alio, eſt formalis eſsentia creaturæ: ſi verò pro negatione eſsendi à ſe, eſt proprietas creaturæ.

Quinto modo.

Quintò. Suarez lib. 2. de Attributis cap. 1. ſic explicat infinitatem Dei. Creaturam omnem dicimus eſse finitam, quia ei non repugnat ſupra ſe habere aliam excellentiorem in genere entis: Deus autem dicitur ſimpliciter infinitus; quia tantæ perfectionis eſt, vt non poſſit habere ſuperiorem, imo nec æqualem qui ſit diſtinctæ naturæ, ſed perſonæ diuinæ ſunt inter ſe æquales in eadem prorſus ſingulari natura.

Sexto modo.

Sextò demum. Alio modo, & fortaſse omnium optimo, explicari ſic poteſt infinitas Dei in eſsentia. Si explicanda ſit infinitas alicuius attributi diuini, non alia ratione poteſt & ſolet explicari, quã per ordinem ad obiectum ſeu terminum: ſic potentia Dei eſt infinita quia complectitur omnia poſsibilia in infinitum, ſapientia vnico intuitu comprehendit omnia intelligibilia, duratio adæquat tempus infinitum, immenſitas locum infinitum. Rurſus à priori verum eſt dicere, ideo Deus habet attributa ſic infinita,

quia habet talem eſſentiam tamquè perfectam, cui connaturalia ſint talia attributa, & ex vi cuius Deus habeat tantam potentiam, ſapientiam, &c. Itaque eſſentia diuina verè talis eſt ac tàm perfecta, vt ſit radix attributorum quorum vnumquodquè eſt in ſua propria ratione infinitum: idq. eſsentia diuina habet ex eo quòd eſt ens à ſe. Per hanc ergo explicationem, quòd eſsentia diuina ex ſui ratione ponit in Deo attributa perfectionis infinitæ, optimè concipitur infinitas eius in ratione eſsentiæ. Nec enim alia commodiori via ſolent rerum eſsentiæ explicari, quàm per ordinem ad ſuas proprietates: nec infinitas virtutis actiuæ poſset commodiùs explicari, quàm per ordinem ad effectum infinitum, ſiue maiorem & maiorem in infinitum, quem efficere poſſit.

Quo pacto infinitas Dei ſit attributum.

Hoc pacto, infinitas Dei explicatur, vt patet, per conceptum poſitiuum. Verum eſt tamen, quòd non aſſignatur tamquam attributum poſitiuum reale, ex parte rationis conceptæ diſtinctum à prima ratione eſsentiali Dei: ſed tantùm vt conceptus magis explicitus eiuſdem eſsentiæ quoad ſuam vim & perfectionem eſſentialem. Neque tamen nouum eſt, vt huiuſmodi conceptus inter attributa computentur. Vel præterea ſumi poteſt ſub quodam ordine rationis, quem in eſsentia diuina concipimus ad talia attributa. Sicut, quòd eſsentia diuina dicatur principium radicale ſuorum attributorum, & in vniuerſum omnis eſsentia ſuarum proprietatum, non importat attributum aliud vel proprietatem, ex parte rationis conceptæ diſtinctam ab eſsentia; ſed explicat vim ipſius eſsentiæ, vel addit ordinem rationis præter realitatem eſſentiæ. Neque item inconueniens eſt, infinitatem Dei in eſsentia ſic explicari, quando etiam infinitas in attributis ſimili modo explicatur: nempè durationem Dei eſse infinitam, quia adæquat omne tempus, infinitum tempus; potentiam eſse infinitam, quia poteſt operari amplius & amplius in infinitum. Et propterea vnumquodquè attributum Dei ſecundùm ſe formaliter ac præcisè ſumptum, eſt infinitum determinatè ſecundum propriam rationem, videlicet ſapientia in ratione ſapientiæ, & ſic de alijs. Eſsentia verò Dei ſecundùm primam ſuam rationem quam concipimus vt conſtitutiuam Dei, eſt infinita ſimpliciter in genere entis, nempe ſecundùm rationem eſsentiæ, ad quam omne attributum, quod ratione noſtra conſequi concipitur, eſt in proprio genere infinitum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum eſſe infinitum ſit proprium Dei.

Nõ eſt poſſibile infinitum ſimpliciter præter Deũ.

SI ſumatur infinitum prout tribuitur quantitati virtutis ſeu perfectionis, eſtq. infinitum in eſsendo: ſic reſpondendum eſt cum S. Thom. art. 2., nihil aliud præter Deum poſse eſse infinitum ſimpliciter, aliquid tamen eſse infinitum ſecundùm quid. Primum patet ex dictis ſectione præcedenti: nullũ enim præter Deum eſt ens à ſe, continens omnem plenitudinem eſsendi, habens attributa infinitæ perfectionis ſingula in proprio genere, nullum ens eſt præter Deum quo non poſſit eſse aliud excellentius. His modis probauimus, & explicauimus infinitatem Dei: igitur eſse infinitum ſimpliciter, eſt proprium ſolius Dei. Secundum deinde aſſeritur à S. Thom, qui ait Angelum eſſe infinitum ſecundùm quid, quatenus eſt forma ſubſiſtens abſque materia.

Sed benè ſecundùm quid.

Sed clariùs patet per hoc, quòd inter effectus creatos aliqui ſunt habentes peculiarem quandam infinitatem, quò in infinitum excedunt omnes alios effectus. Sic vtique viſio beata quæ attingit Deum, cùm feratur in obiectum ſupremum & infinitum, in infinitum excedit omnem aliam cognitionem creatam de obiecto creato. Vnio hyſtoſtatica eſt etiam in ſuo genere infinitæ dignitatis. Et alia adduci poſsunt huiuſmodi exempla. Hoc autem non obſtat, quominus omne ens creatum, hoc ipſo quod eſt ens ab alio & participatiuè, ſit ſimpliciter & abſolutè finitum. Itaque hæc infinitas ſecundùm quid, non excedit conditionem entis creati.

Nõ eſt poſſibile infi-

Si vlteriùs ſumatur infinitum prout tribuitur quantitati molis, & præcipuè im-

nitū actu in quantitate. importat magnitudinem infinitam, itemquè multitudinem infinitam, & intenſionem qualitatis infinitam: huius generis infinitum planè Deo non conuenit, vt manifeſtum eſt. Dubitatur autem, num ſit poſſibile huiuſmodi infinitum in rebus creatis: Negatquè D. Thom. hic art. 3. & 4. Hæc tamen quæſtio magis eſt philoſophica: eamquè proinde iam in noſtra Philoſophia quæſt. 24. explicauimus, vbi & oſtendimus, non eſſe poſſibile in rebus huiuſmodi infinitum.

QVÆSTIO OCTAVA.

De Immenſitate Dei,

Hoc eſt præſentia eius in omnibus rebus & locis.

HIS nominibus appellatur hoc attributum Dei, Immenſitas, Præſentia, Exiſtentia Dei in rebus. Sed immenſitatis nomine magis explicatur infinitas huius præſentiæ. Dicitur enim Deus immenſus, quaſi non menſuratus, vt notauit Auguſt. lib. de Eſſentia diuinitatis in principio. Quia, qua ratione aliquid infinitum eſt, menſura claudi ac definiri non poteſt. Nomine verò præſentiæ additur & connotatur quoddam extremum cui Deus dicatur eſſe præſens, in quo Deus dicatur exiſtere. Iuxta hæc, quatuor ſunt quæ S. Doctor hac quæſtione determinat. Primò, Deum verè eſſe in omnibus rebus: quia omne agens debet coniungi ei in quod immediatè agit: ſed Deus non ſolùm ab initio producit, ſed deinceps quoque conſeruat eſſe in omnibus rebus quamdiù ſunt: ergo intimè eſt in omnibus rebus. Secundò, Deum eſſe vbique & in omni loco: quia omni loco dat eſſe & virtutem locatiuam: & quia replet omnia loca, non quidem excludens alia locata, ſed potiùs dans eſſe omnibus locatis loca replentibus. Tertiò diſtinctè explicat, Deum eſſe in omnibus rebus, per potentiam inquantum omnia eius poteſtati ſubduntur, per præſentiam inquantum omnia ſunt ei perſpecta & nota, & per eſſentiam inquantum adeſt omnibus tamquam cauſa eſſendi. Quartò demum concludit, ſoli Deo conuenire eſſe vbique primò & per ſe: quia ſolus Deus ſecundùm totum ſeipſum debet eſſe in quibuſcumque rebus & locis poſſibilibus, cùm omnia ab ipſo dependeant.

SECTIO PRIMA.

Quibus modis intelligatur Deus eſſe in alijs rebus.

QVoniam ex pluribus modis quibus Deus dicitur eſſe in rebus creatis, non omnes, ſed aliquis ſolùm eſt, qui ad præſentem pertinet quæſtionem, nempe præſentia localis, & in quo conſiſtit attributum immenſitatis Dei: ideo neceſſarium viſum eſt, priùs hos modos commemorare, & eum de quo nunc agendum eſt deſignare.

In primis ergo diſtinguendum eſt cum Magiſtro in 1. d. 37. & S. Thom. hic art. 3., Deum aliquo modo dici eſſe peculiariter in quibuſdam rebus, & aliquo modo vniuerſaliter in omnibus rebus.

In primo ordine rurſus duplex præcipuè modus aſſignari ſolet. Vnus per gratiam, ratione cuius dicitur Deus eſſe in omnibus iuſtis, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus & manſionem apud eum faciemus.* Alius eſt per hypoſtaticam vnionem, ratione cuius Deus eſt in Chriſto.

Deus eſt in humanitate Chriſti per vnionem hypoſtaticam. De hoc poſteriori modo latè agendum eſt in tertia parte. Nunc quoad præſens attinet, ſolent notare Theologi, hunc eſſe vim hypoſtaticæ vnionis, vt ſi alioqui Deus non eſſet vbique per ſuam immenſitatem, adhuc ratione huius vnionis eſſe deberet realiter ſecundùm ſubſtantiam

ſuam præſens humanitati Chriſti: atque adeò de facto habere peculiarem rationem vt ſit præſens in Chriſto pluſquàm in alijs rebus creatis. Hoc tamen non videtur ita intelligendum, quaſi ipſa vnio hypoſtatica ſit tamquam fundamentum, ex vi cuius ſuccedere deberet præſentia: qua ratione prior eſſet vnio quàm præſentia. Sed potiùs intelligendum eſt oppoſito modo, quòd præſentia Perſonæ diuinæ eſt conditio prærequiſita vt vniatur. Sic ergo vnio hypoſtatica non eſt ratio à priori ex vi cuius conſequi debeat præſentia ſecundùm ſubſtantiā Perſonæ diuinæ in humanitate Chriſti: ſed eſt ſignum à poſteriori ad cōcludendum, Perſonam quæ vnitur præſupponi realiter præſentem. Si tamen fingatur hypoteſis, quòd Deus non eſſet ratione immenſitatis vbique præſens, tunc ſanè deberet nouiter ſe cōſtituere localiter præſentem naturæ creatæ ad hoc vt illi vniretur. Primariò quidem illa Perſona diuina quæ deberet vniri. Sed conſequenter, propter identitatem aliarum Perſonarum in eadem eſſentia, hæ quoque per concomitantiam debent fieri præſentes.

Eſt in Iuſtis per gratiam.

De priori modo quo Deus eſt in Iuſtis per gratiam, ſiuè per gloriam quæ eſt gratia conſummata, notare ſolent Theologi, Deum eſſe in Sanctis tamquam obiectum amatum, & eſſe tamquam in templo in quo colitur. Aliqui præterea addunt, talem eſſe vim gratiæ ſanctificantis ob perfectionem amicitiæ quam init inter Deum & creaturam rationalem, vt ſi alioqui Deus per immenſitatem nō eſſet vbique, adhuc conſtitui deberet realiter ſecundùm ſubſtantiam ſuam præſens ipſi iuſto. Sed hæc & plura circa hunc modum explicabimus q. 43. de miſſione diuinarum Perſonarum: hæc enim per gratiam, eſt præcipua quædam miſſio, peculiari nomine dicta inuiſibilis.

Nunc addendum eſt, non ſolùm ratione gratiæ ſanctificantis, ſed ratione cuiuſcumque actus noſtri, ſiuè intellectus, ſiuè voluntatis, attingentis Deum, dici Deum peculiari modo eſſe in nobis. Siquidem in vniuerſum obiectum cognitum & amatum denominatur eſſe in cognoſcente & in amante. Quod verò ait S. Thom. art. 3. ad 4., nullam aliam perfectionē ſuperadditam ſubſtantiæ creatæ, facere vt Deus ſit in aliquo tamquam obiectum cognitum & amatum, præter gratiam; ſic debet intelligi, quòd excluduntur ſolùm aliæ formæ abſolutæ, quæ ſcilicet non dicunt ordinem ad Deum tamquam obiectum: has enim argumentum quartum obijciebat: & ex aduerſo S. Thom. per gratiam comprehendere voluit omnem modum eſſendi obiectiuè, qui modus nominatur per gratiam, denominatione ſumpta ab eo quod in hoc genere eſt præcipuum. Vel etiam, quia non niſi per gratiam dicitur Deus ſimpliciter inhabitare mentem iuſti, & perſonæ diuinæ intra animam aduenire, iuxta conſuetudinem loquendi ſacræ Scripturæ, vt ea q. 43. videbimus.

Eſt per repræſentationē, cultum, aſſiſtentiā, & manifeſtationem.

Addendum eſt quoque, Deum peculiari modo eſſe in aliqua re tamquam obiectum repræſentatum & ſignificatum in ſigno repræſentante. Sic Spiritus ſanctus figurabatur in Columba quæ Matth. 3. deſcendit ſuper Chriſtum. Et in vniuerſum id contingit in aduentu & miſſione quæ dicitur viſibilis diuinarum Perſonarum, de qua ibidem agemus: de ratione enim miſſionis eſt, vt perſona miſſa nouo modo incipiat eſſe ſeu apparere ibi quò mittitur.

Inſuper Deus dicitur peculiari modo eſſe in aliquo loco ob ſpecialem cultum ei exhibitum, item ob peculiarem aſſiſtentiam & protectionem erga aliquem locum aut perſonas. Sic Deus dicitur eſſe in templo. 3. Reg. 8. *Ergonè putandum eſt, quòd verè Deus habitet ſuper terram? ſi enim cælum & cæli cælorum te capere non poſſunt, quantò magis domus hæc quam ædificaui? ſed ſint oculi tui aperti ſuper domum hanc, de qua dixiſti, erit nomen meum ibi.* Et ſæpè aliàs in Scriptura dicitur Deus habitare in templo ſuo, in medio populi ſui. Et Matth. 18. *Vbi duo vel tres fuerint in nomine meo congregati, ibi ego in medio eorum ſum.* Sic tandem dicitur Deus peculiariter eſſe vbi ſe excellenti modo manifeſtat: hoc pacto dicitur ſpecialiter eſſe in cælo, & cælum dicitur ſedes & domicilium Dei. Sed hi omnes modi eſſendi non ſpectant, vt patet, ad rem præſentem.

Eſt in omnibus rebus per præ-

Iā in ſecundo ordine diſtinguunt quoque Magiſter, S. Thom., aliiq. cōmuniter tres modos eſſendi, per potentiam, per

ſentiā, per præſentiā, & per eſſentiam. præſentiam, & per eſſentiam; cōmunior magisq. probata explicatio eſt, quæ traditur à S. Thoma. Eſſe per potentiam, eſt habere vim & poteſtatē ſuper res. Sic Rex dicitur eſſe in toto ſuo Regno per potentiam. Itaq. eſſe per potentiam, non intelligitur, quòd potentia Dei ſit realiter ſecundùm entitatem ſuam præſens rebus: hic enim erit alius modus eſſendi per eſſentiam. Sed quòd virtualiter extenditur ad omnes res, & omnia ſunt diuinæ poteſtati ac ditioni ſubiecta: quod ſanè veriſſimum eſt.

Eſſe per pręſentiam, eſt habere in conſpectu ſuo, & intueri res. Sic Rex dicitur eſſe per præſentiam in ſua domo intra quam moratur. Vbi, quamuis magis conſuetum eſt dicere, obiectum cognitum & viſum eſſe obiectiuè præſens cognoſcenti & videnti, tamen etiam è conuerſo ipſe cognoſcens dicitur eſſe præſens rebus quas intuetur: & hoc eſt eſſe in ijs per præſentiam. Hoc item modo Deus ſine dubio eſt in omnibus rebus: omnia enim conſpicit & intuetur, nullaquè creatura eſt inuiſibilis in conſpectu eius.

Eſſe per eſſentiam, eſt habere ſuammet ſubſtantiam loco præſentem & coniunctam cum alia re. Sic res per eſſentiam ſuam eſt in eo loco quem occupat, & vnaquæquè res eſt in ſpatio quod replet. Aliqui verò notant, hos tres eſſendi modos Dei reſpectu rerum, ſignificatos eſſe Pſalm. 138. *Confortata eſt ſcientia tua ex me, & non potero ad eam: quò ibo à ſpiritu tuo, & quò à facie tua fugiam?* quia ſcilicet tu omnia intueris, & vbiq. es per præſentiam. *Si aſcendero in cælum tu illic es &c.* quia ſcilicet vbiq; es per eſſentiā. *Etenim illuc manus tua deducet me &c.* quia ſcilicet omnia operaris, & ſic vbique es per potentiam. Eſſe per potentiam, poteſt dici præſentia effectiua. Eſſe per præſentiam, præſentia obiectiua. Eſſe per eſſentiam, præſentia realis & localis. Aureol. tamen in 1. d. 37. art. 3. contendit, non tam denotari tres modos eſſendi Dei in rebus, quàm tribus nominibus nuncupari eundem modum eſſendi, ſcilicet per indiſtantiam. Ad quem etiam reducit modum eſſendi per gratiam & hypoſtaticam vnionem. Sed ſatis patet, illos tres modos debere diſtingui. Et potiùs modus quem ipſe aſſumit per indiſtantiā, eſt inſufficiens, vt ſect. 5. patebit.

Aliter Durandus in 1. d. 37. q. 1., non acquieſcens explicationi traditæ, ſic eam impugnat num. 12. Deus æqualiter habet in ſuo conſpectu res dum ſunt, & antequam ſint: æqualiter etiam poteſt circa res operari dum ſunt, & antequam ſint: ergo illis duobus modis, per potentiam & præſentiam, Deus tàm eſt in rebus non exiſtentibus, quàm exiſtentibus: quod à Theologis non conceditur. Propterea aliam explicationem ipſe tradit num. 13., pro qua notat, Deum eſſe in rebus exiſtentibus, à ſe productis, ſecundùm tria, quibus concurrit ad productionem rerum: & ſic his tribus modis dici eſſe in rebus. Hæc tria ſunt, actio ipſa, virtus productiua, & eſſentia in qua eſt virtus. Ait ergo, Deum ratione operationis dici eſſe in rebus per præſentiam, ratione virtutis per potentiam, ratione eſſentiæ per eſſentiam.

Relinquenda tamen non eſt prior explicatio, quæ communiter approbatur. Alia verò Durandi non ſatis diſtinguit plures modos eſſendi iuxta conſuetum loquendi modum: quod tamen per illam diſtinctionem maximè intenditur. Facilè autem ſoluitur quod contra illam obijciebat Durandus. Licèt Deus poſſit aliquo modo dici eſſe per potentiam & præſentiam etiam in rebus purè poſſibilibus: tamen hic maximè conſiderari ac deſignari modos eſſendi, referendo illos ad res actu exiſtentes. Supponitur ergo ad omnem dictum modum exiſtentia rerum, tamquam conditio vniuerſalis: & per ſingulos modos connotatur exiſtentia rerum in quibus Deus eſſe dicatur. Itaque Deum eſſe in rebus per præſentiam, ſignificat Deum intueri res actu exiſtentes: eſſe per potentiam, ſignificat habere poteſtatē erga res actu exiſtentes.

Aliud eſt, quod circa prędictam diuiſionem obſeruari poteſt. Si eſſe in rebus per potentiam, ſumatur ſolùm pro eo quòd Deus poteſt operari in rebus; ſic addi debere alium modum eſſendi per operationem, quatenus Deus actu operatur in rebus. Et quidem ſemper actu in omnibus operatur, ſaltem eas conſeruando, & poteſt quoque in ijs amplius operari. Hic autem modus eſſendi tri- *Addi poteſt per operationem.*

buitur vniuerſaliter alijs quoque cauſis reſpectu ſuorum effectuum. Omnis enim cauſa dicitur eſse in ſuo effectu in quem operatur: ſicut è conuerſo dicitur effectus virtualiter contineri in ſua cauſa. Poteſt tamen modus eſsendi per potentiam ſic explicari, vt hunc etiam comprehendat, ſcilicet ſi eſse per potentiam intelligatur, non ſolùm vt potentem operari ſed vt actu quoque operantem.

Modus eſsendi per eſſentiam dicit realem & localem præſentiam. Refert præterea Durandus eadē quæſtione num. 11., quoſdam dixiſse, modum eſsendi per eſsentiām, non debere intelligi, quaſi ipſamet eſsentia Dei formaliter ſecundùm ſe ſit in rebus: ſed potius quòd ipſamet eſsentia rerum quę ijs quidditatiuè conuenit intelligatur vocari eſsentia Dei, ſcilicet cauſaliter, quia cauſatur à Deo: vt nempe ſicut dicitur effectus Dei qui cauſatur à Deo, ita eſſentia Dei quæ cauſatur à Deo. Quemadmodum, cùm è conuerſo creatura dicitur eſse in Deo, dicitur eſse ipſa creatrix eſsentia; ſenſus non eſt de creatura ſecundùm ſuum eſse creatum, ſed ſecundùm eſse diuinum à quo creatur. Ita Deum eſse per eſsentiā in rebus, non dicat eſsentiam diuinam eſse in rebus; ſed eſsentiam creaturę, quæ eſt Dei cauſaliter, eſse in ipſis rebus. Planè autem hoc modo eſse in rebus per eſsentiam, idem eſt ac eſse per operationem modo prius dicto.

Hæc eſt de qua nunc agimus. At ſine dubio intelligendus eſt modus eſsendi in rebus per realem pręſentiam ipſiuſmet diuinę ſubſtantię cum rebus creatis, ſiue coexiſtentiam ſimul Dei & creaturarum in eodem loco & ſpatio. Vt enim benè notauit Durandus, Deus eſt in rebus, non ſolùm quia effectus eius ſunt in rebus, ſiue ipſę res ſunt effectus Dei: ſed maximè eadem ipſa ſubſtantia Dei eſt in omnibus rebus & locis: ſicque Deus ipſe eſt in omnibus ſecundùm realem & prę ſentialem exhibitionem eſsentię ac ſubſtantię ſuę. Atque hic modus eſsendi eſt, qui à Theologis appellatur eſse in rebus per eſsentiam. Imo alij duo modi, ſcilicet per potentiam & pręſentiam, non ſpectant ad hunc locum. Sed ille per pręſentiam ſpectat ad ſcientiam Dei, de qua agemus q. 14. Alius per potentiam ſpectat ad omnipotentiam Dei de qua agemus q. 25., & ad operationes de quibus agemus q. 44. & ſequentibus. In pręſenti verò quęſtione ſolùm agendum eſt de hoc modo per eſsentiam, qui eſt tamquam pręſentia localis, in qua attributum immenſitatis conſiſtit.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus ſit ſecundum ſubſtantiam ſuam præſens omnibus rebus.

Diuus Auguſtinus lib. 83. qq. q. 20., & alij Patres, dicentes, Deum non eſſe alicubi, non eſſe alibi quàm in ſeipſo, videri poſſunt negaſſe Deum eſſe ſecundùm ſubſtantiam ſuam in rebus creatis & in hoc vniuerſo. *Sententia negatiua.* Ariſt. lib. 1. de Cælo tex. 100. dixit, ſubſtantias ſeparatas, quarum prima eſt Deus, manere ſupra extremum cęlum. Idem ſenſiſſe videntur Stoici apud Tertullianum lib. aduerſus Gentes cap. 40. num. 593. Ruerius Ariſt. 8. Phyſ. text. 84. indicauit, primum motorem eſſe in aliqua parte cæli. Multò clarius lib. de Mundo ad Alexandrum (ſi tamen eius eſt ille liber) cap. 7 paulò ab initio, ait, Deum ſortitum eſſe ſummam ac primam mundi ſedem: ac vt inquit poſtea, ſumma culmina vniuerſi cęli pro ſuo habere domicilio. Et confirmat dicens, *Id præſtabilius eſſe cenſemus, Deoq. decentius, opinari, poteſtatem illam in cælo ſedes ſuas habentem, incolumitatis cauſam rebus vniuerſis præſtare, ijs quoque quæ longiùs ab ea remota ſunt: nec illi raſſentire, qui eam ipſam poteſtatem per omnia pertendentem & venitantem, ad ea quoque quæ nec adire honeſtum eſt, nec dictu ſpecioſum, ſua illic opera efficere contendunt, reſq. terrenas adminiſtrare.* Idq. adhuc exemplo humanorum Principū ſuadere proſequitur. Item Auerroes diſp. 14. Metaph. in reſponſione ad vlt. dub. inquit, puerilem eſſe cogitationem antiquorum, qui Deum in omnibus rebus eſſe putarunt. Ex Hęreticis, Manichęi in hoc errore fuiſſe videntur, Deum non eſſe in omnibus rebus, vt colligitur ex Auguſt. in lib. contra Epiſtolam fundamenti cap. 15. & ſequentibus. Ex Catholicis quoque Eugubinus ſuper Pſalm. 138. in illa verba, *Si aſcendero in cælum &c.*

Ve-

Reſolutio affirmatiua. Veritas tamen ſatis certa & explorata eſt, Deum eſſe ſecundùm ſubſtantiã ſuam realiter & immediatè præſentem omnibus rebus, ac in toto vniuerſo. Ita Magiſter & Scholaſtici, S. Thom. alijq. omnes Theologi. Et antiqui etiam Philoſophi agnouerunt. Inter quos vetuſtiſsimus Orpheus ſic de Deo cecinit, vt refert Cyrillus Alexandrinus lib. 1. contra Iulianum poſt medium, *Ipſe enim firmatus eſt in æreo cælo, aureo in throno, ſuper terram autem pedibus vadit, manumq; dexteram ad fines Oceani vndequaq; extendit*. Vbi Cyrillus rectè notauit, Orpheum hac incomparabili figura ſignificaſſe, Deum eſſe incircumſcriptum, qui per omnia vadat, omnia impleat, vniuerſum complectatur. Idem ſignificauit Triſmegiſtus in Aſclepio, Thales Mileſius vt refert Ariſt. 1. de Anima text. 86. Heraclitus vt refert idem Ariſt. 1. de Partibus animalium cap. 5. Pythagoras & Seneca apud Lactantium lib. 1 Diuinarum inſtitutionum cap. 5., & alij quos refert Eugubinus lib. 4. de Perenni Philoſophia. Cecinit etiam Poeta Latinus Georg. 4. *Deum namque ire per omnes, terrasquè, tractuſquè maris, cœlumquè profundum*: & ſimilia habet Aeneid. 6.

Probatur auctoritate. Probatur primò ex Scriptura, in qua ſub ipſo immenſitatis nomine hoc declaratum eſt. Baruch. 3. *Magnus eſt & non habet finem, excelſus, & immenſus*. Et ex Concil. Lateranen. vt refertur cap. Firmiter de ſumma Trinit. vbi definitum eſt, Deum eſſe immenſum. Et ex Symbolo Athanaſij, *Immenſus Pater, immenſus Filius, immenſus Spiritus ſanctus.*

Secundò item expreſſum eſt, Deum eſſe in omnibus rebus in toto vniuerſo. Pſalm. 138. *Si aſcendero in cælum, tu illic es: ſi deſcendero in infernum ades &c.* Ierem. 23. *Cælum & terram ego impleo.* Actorum 17. *Non longè eſt ab vnoquoque noſtrum.* Et alia ſimilia frequenter habentur in ſacra Scriptura, quæ intelligenda ſunt de præſentia reali Dei ſecundùm ſuam ſubſtantiam, iuxta communem Eccleſiæ ſenſum. Itaque hæc eſt veritas certa de fide.

Tertiò eandem frequenter docent Sancti Patres, Auguſt. loco prius allegato contra Manich., 7. de Ciuit. cap. 30., & alibi, Dion. cap. 5. de Diuinis nominibus, Athanaſ. in lib. *Quod perfectum hominem Deus aſſumpſerit*, Orig. homil. 12. in Geneſim & homil. 1. in Ioannem, Baſil. homil. in principium Ioannis, Chryſoſt. homil. 17. in Geneſ. & homil. 5. in cap. 2. ad Coloſſ., Nazianz. orat. 34. Damaſ. lib. 1. de Fide cap. 8. Cyrill. lib. 1. Theſauri cap. 7., & lib. 1. in Ioan. cap. 9., Nyſſen. in illa verba Geneſ. *Faciamus hominem &c.*, Hilar. lib. 1. & 2. de Trinit., Cyprian. lib. de Vanitate Idolorum, Hieron. in Iſai. 66., Anſelm. in Monolog. a cap. 19., & alij communiter.

Quartò. Ratione à priori ex infinitate Dei ſecundùm eſſentiam facilè deducitur immenſitas Dei. Cùm enim Deus ſit eſſentialiter infinitus, non poteſt eſſe determinatus & coarctatus ad certam menſuram loci. Sicut è contra Angeli qui ſunt ſimpliciter finiti ac limitati in eſſentia, habent determinatam ſphæram loci in qua virtute ſua exiſtere poſſint, & non in maiori. Neque verò ſatis eſſet, Deo tribuere ſphæram, maiorem quidẽ quàm conueniat omnibus Angelis, tamen adhuc determinatam. Deus enim in infinitum excedit omnem conditionem rerum creatarum. Igitur ſatis non eſt, Deo tribuere ſphæram quantumuis magnam, quæ ſimpliciter menſurari queat. Sed omninò Deus eſt immenſus. *Probatur ratione ex infinitate Dei & immutabilitate.*

Quintò. Neceſſe eſt, vt Deus ſemper actu exiſtat in toto vniuerſo omnibuſquè rebus. Deus enim eſt in ſe immutabilis: non ergo pati poteſt mutationem præſentiæ: igitur neceſſariò exiſtere debet in toto vniuerſo. Angeli quidem poſſunt mutare præſentiam in loco, quia non ſunt ex natura ſua immutabiles: ſed Deus ob ſuam maximam perfectionem nequaquam poteſt hoc modo mutari.

Sextò facilè probatur, non eſſe diuinam præſentiam ad certam partem mundi reſtringendam. Vel enim Deus ex natura ſua determinaret ſibi locum in vna parte potiùs quam in alia, vel ad libitum vnam quandam eligeret ob maiorem aliquam conuenientiam. Primum dici non poteſt: quia illud conuenit ſolùm corporibus, præſertim grauibus & leuibus, quorum alia inferiorem alia ſuperiorem locum ſibi depoſcunt. Nullaq. ratione poteſt Deus eſſe ad certum locum ex natura ſua determinatus, neque propter ſe,

nec etiam propter gubernationẽ & commoditatem vniuerſi. Hac quidem ratione Ariſt. Deum in cælo collocare videtur, quia voluit Deum ſe ſolo immediatè mouere primum cælum. Attamen Deus vbique & in omnibus operatur immediatè, ſiue ſe ſolo agat, ſiue concurrendo cum cauſis creatis: & primum quoque cælum ab intelligentia creata mouetur ſicut alij cæli, vt nunc ſupponimus. Nec etiam ſecundum dici poteſt. Vel enim ideo Deus eligit certum locum, quia non habet facultatem exiſtendi in toto: & hoc eſt planè contra infinitam perfectionem Dei. Vel quia licet poſſit in toto exiſtere, placet tamen ei in aliqua certa parte habitare, videlicet in cælo maieſtatis ſuæ præſentiam detinere, iuxta diſcurſum Auctoris de Mundo ad Alexandrum. Et hoc eſt planè contra immutabilitatem Dei; quoniam ſequitur, poſſe Deum de loco ad locum mutari ſi vellet.

Septimò. Deus, hoc ipſo quod eſt, neceſſariò alicubi eſſe debet: nec enim poteſt intelligi, quicquam re vera eſſe, & non alicubi eſſe. At deſignari non poteſt vlla pars determinata in qua ſola Deus exiſtat, vt modò oſtenſum eſt: ergo omnino fatendum eſt, Deum eſſe præſentialiter in toto vniuerſo. Illi quidem qui negant Deum exiſtere in ſpatio imaginario, non poſſunt hoc modo demonſtrare, Deum de facto eſſe in toto vniuerſo: quia diceret quis, Deum nunc exiſtere tantùm in ſeipſo, & non in hoc vniuerſo; ſicut illi dicunt, Deum ante creationem mundi manſiſſe in ſeipſo, & non in ſpatio. Sed nos poſtea oſtendemus, Deum ratione ſuæ immenſitatis manere in toto ſpatio.

Demum. Celebris ratio ad probandam præſentiam Dei in rebus, ſumpta eſt ex operatione Dei in omnibus: quæ tamen ratio peculiarem diſputationem in hac re intulit, quam mox ſeparatim expediemus. Modò breuiter diluenda ſunt ea quæ Catholicæ ac demonſtratæ tam veritati obſtare videntur.

Contraria argumenta ſoluuntur.

Ad authoritatem D. Auguſt. & Patrum initio allatam, dicendum eſt, Auguſt. tantùm voluiſſe, Deum non eſſe alicubi quaſi certo aliquo loco alligatum: non verò negaſſe, Deum eſſe vbique, quod alioqui tàm clarè & frequenter expreſſit. Alij Patres tantùm voluerunt, Deum non indigere rebus creatis in quibus maneret, ſed ipſum ſibi ſatis eſſe, quod veriſſimum eſt: non tamen tollit, quominus Deus verè ſit in rebus creatis quamdiù ſunt.

Ad Ariſt. quoque S. Thom. eo loco Phyſ. & alij plerique conati ſunt reſpondere, dicentes, eum locutum eſſe in hoc ſenſu, quòd in cælo maximè conſpicitur & illuſtrior eſt operatio Dei, quaſi in cælo Deus ſedem ſuam collocaſſe videatur: Nimirum, cum omnes tàm Barbari, quàm Græci, vt ipſe ait 1. Cæli 22., ſupremum locum Deo tribuerint. Liber verò de Mundo ad Alexandrum, non ſatis conſtat cuius Authoris ſit. Ad rationem autem quæ ibi indicabatur, indecens videri, Deum in quibuſdam locis inueniri, & quædam per ſe immediatè operari, dicendum eſt, id non eſſe indecens: quinimo Deo conuenit, etiam in inferno ipſo realiter præſentem adeſſe, *Si deſcendero in infernum ades*. Et D. Auguſt. lib. de Natura boni cap. 29. prudenter notauit, diuinam ſubſtantiam non infici aut inquinari eo quòd omnibus locis præſens adſit. Et lib. de Agone Chriſtiano cap. 18. declarat exemplo Solis, qui radios ſuos per omnes fęces & ſordes corporum ſpargens, mundos & ſinceros vbique ſeruat. Quod verò additur de operatione, redolet alium errorem, quòd Deus non immediatè concurrat ad omnem effectum & actionem omnis cauſæ ſecundæ, quem proprio loco refellemus. Neque certè in his æquiparandus eſt Deus humanis Principibus. Quinimo ad maximam Dei perfectionem ſpectat, tamquam entis infiniti & cauſæ vniuerſalis, vbique eſſe, & immediatè omnia operari, nullamque rem ab eius reali præſentia, nullum effectum ab eius cauſalitate ſubtrahi.

Demum obijci poteſt, quod non ſolùm communis hominum exiſtimatio fert, ſed & ſacra Scriptura ac ſacri Doctores affirmant, Deum eſſe in cælo, eique cælum tamquam proprium locum regiamq. ſedem adſcribunt: igitur Deus non eſt in toto vniuerſo omnibuſq. rebus. Sed ad hoc etiam ex præcedenti ſectione patet, Deum aliqua ſpeciali ratione dici eſſe in cælo, tamquã in excelſo Templo, quia in cęlo maximè eius maieſtas elucet, &

ibi

ibi à Sanctis colitur, & intuitiuè conſpicitur. Ideo cælum videtur quaſi Regium domicilium & thronus Dei, in quo maximè eius gloria ſplendet, eiquè obſequium iugiter exhibetur, & in æternum ſancti homines & Angeli Deum laudantes habitabunt. Attamen per immenſitatem Deus verè & realiter eſt ſecundùm ſubſtantiam ſuam præſens omnibus rebus in toto vniuerſo.

SECTIO TERTIA.

Vtrum dicta præſentia rectè inferatur ex operatione Dei in omnibus rebus.

Sententia affirmans.

EX eo quòd Deus operatur in omnibus rebus, præſentiam eius probant S. Thom. hìc art. 1., & Thomiſtæ communiter, Caiet. Bagnes alijquè Recentiores, item Ferrarien. 3. contra Gentes cap. 68., Capreol. in 1. diſt. 37. q. 1. art. 1. & 3., Aegid. eadem diſt. q. 1., ſimiliter Durand. q. 1., Bonau. art. 1. q. 1. Albert. art. 1., Riccard. art. 1. q. 1., Argentina q. 1. art. 1., Molina hic art. 1. diſt. 2. Suarez d. 30. Metaph. ſect. 7 Imo hæc probatio vim habet ex ſacra Scriptura. Hac enim ratione Propheta ipſe Pſalm. 138. probaſſe videtur præſentiam Dei in omnibus rebus, quia Deus vbique operatur, *Etenim, illuc manus tua deducet me*. Et Apoſt. quoque Act. 17. *Non longè eſt ab vnoquoque noſtrum; in ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus*: quaſi diceret, inde conſtat, Deum eſſe vbique & in omnibus rebus, quia vbique & in omnibus operatur. Eodem argumento vſus eſt Anſel. in Monolog. cap. 20. & 21. Et quidam alij Patres ſimili loquendi modo vſi ſunt. Declaratur etiam vis huius probationis: Deus immediatè per ſeipſum in omnibus operatur; omnia enim ipſe producit, & conſeruat, & ad omnes creaturarum operationes concurrit, vt nunc ſupponimus; ſed ex Ariſt. 7. Phyſ. mouens & motum debent eſſe ſimul: ergo Deus eſt realiter præſens vbique in omnibus rebus.

Sententia negans.

Ex aduerſo, hanc probationem non eſſe validam & idoneam ad oſtendendam præſentiam Dei in omnibus rebus, contendũt Scot. in 1. diſt. 37. q. vnica. Ocham. Gabri. Baſſol. Lichet. Bargius & alij eadem diſt., Valentia hic q. 8. pun. 1. Vaſq. d. 28. Rada controu. 28. art. 2. & alij plurimi. Sed ad ſubtiliùs examinandum valorem huius probationis, diſtinguere expediet plures modos quibus eius vis fundari poſſit, & quid de ſingulis ſentiendum ſit ſtatuere ac determinare.

Primus modus eſt, vim faciendo in hoc quod magis præſeferre videtur: quia agens vt operetur prærequirit præſentiam realem, tamquam præuiam conditionem ad agendum iuxta ſententiam aſſerentem nullum agens poſſe operari in diſtans. Hac via ex operatione Dei arguitur à poſteriori præſentia eius in rebus. Sic præſertim philoſophantur Molin. & Suarez locis allegatis.

Præſentia Dei nõ eſt cõditio prærequiſita ad operãdum.

Verùm, hanc probationem hoc modo deductam, non eſſe efficacem probari poteſt primò: quia ad actionem in vniuerſum non requiritur vt agens ſit intimè præſens vbi operari debet, ſed ſatis eſt ſi ſit propinquum, poteſtq; diffundere actionem ſuam in diſtans operando per mediũ interpoſitum, vt notiſſimum eſt in agentibus naturalibus & cauſis corporeis: ergo ex operatione Dei non poteſt colligi, Deum eſſe immediatè præſentem vbique in toto vniuerſo, ſed ad ſummum eſſe in aliqua parte vniuerſi ex qua diffundat actionem ſuam in reliquas partes. Et ita ſignificauit Auctor lib. de Mund. ad Alexand. dicens, idcirco res has inferiores minùs participare de influxu diuino, quaſi ſcilicet agat ad inſtar agentium naturalium, quæ in id quod remotius eſt languidiùs operantur. Quòd ſi dicant, hunc operandi modum non poſſe Deo attribui quia imperfectionem inuoluit: fateantur iam, non ex operatione & ratione communi agentis probari præſentiam Dei in omnibus rebus. Et præterea potiùs erit maior imperfectio & limitatio virtutis diuinæ, ſi Deus dicatur indigere proxima & immediata præſentia in quacumque parte operari velit: cùm cauſæ creatæ poſſint ſaltem per medium communicare actionem ſuam in partem remotam.

Non enim agens ſpirituale indiget maiori præſẽ-

Sed dicunt aliqui ex Durando q. citata num. 8., corpora quidem eſſe præſentia alijs corporibus per iuxta poſitionem qua extrema corporum ſe contingunt, at ſubſtantiam ſpiritualem ſe habere immediatè

tia quàm corporeã. diatè ad corpus ſecundùm totam ſeipſam. Verùm, aliud ſanè eſt, poſſe ſubſtantiam ſpiritualem adeſſe quaſi compenetratam toti corpori, idq. non poſſe aliud corpus, quod quidem veriſſimum eſt: & aliud eſt, indigere tàm intima præſentia ad hoc vt operetur. Hæc indigentia non poteſt tribui cauſæ ſpirituali, cum corporeæ non conueniat. Si enim Angelus poſſet v.g. lumen producere, cur non poſſet in cęlo exiſtens fundere lumen eo modo quo ſol vſque ad terras? Durand. verò eo modo locutus eſt, quia ait ſubſtantiam ſpiritualem eſſe in loco tantùm ratione ordinis cuiuſdam: per quod videtur negaſſe veram & realem præſentiam ſecundùm ſubſtantiam, & ratione ordinis ſingulos Angelos in toto vniuerſo collocauit, vt in propria materia referemus ac impugnabimus.

Neque refert, quod Deus agit immediatè immediatione ſuppoſiti. Dicunt alij ex Caiet. hic art. 1., rectè ex operatione Dei inferri præſentiã eius immediatam in omnibus rebus, quia Deus operatur immediatè, non ſolùm immediatione virtutis, ſed etiam ſuppoſiti: virtutis quidem, hoc eſt virtute non accepta ab alio ſuperiore agente: ſuppoſiti verò, non mediante alia cauſa ſubordinata. Itaque prima immediatio excludit agentia ſuperiora, ſecunda agentia inferiora intermedia. Primo modo ſolus Deus agit immediatè immediatione virtutis. Secundo modo etiam agentia creata poſſunt & ſolent operari immediatè immediatione ſuppoſiti. Deus autem agit vtique hoc modo immediatè, quando ſe ſolo operatur. Quando verò cooperatur cum cauſis creatis, aliqui Thomiſtæ negant tunc agere hoc modo immediatè. Sed Caiet. affirmat: & quidem melius: quia licèt Deus ſimul cum cauſa ſecunda concurrat, tamen adhuc à virtute diuina immediatè exit influxus & operatio: & agere immediatè, non excludit conſortium alterius cauſæ, ſed benè poſſunt plures ſimul cauſæ immediatè concurrere: & illa ſolum cauſa non agit hoc modo immediatè, quæ non proximè per ſe operationem exercet, ſed tantùm adhibet inſtrumentum à quo proximè prodeat operatio. Deus ergo ſuó vniuerſali concurſu ſemper agit immediatè immediatione ſuppoſiti.

Hoc tamen totum non ſufficit ad probandum pręſentiam Dei in rebus ex operatione eius. Cùm enim aſſumunt, Deus agit immediatè immediatione ſuppoſiti, vel intelligunt immediatione locali, hoc eſt nullo interiacēte ſuppoſito vel ſubiecto medio: & ſic aſſumunt quod debebant probare. Vel intelligunt immediatione cauſali, hoc eſt nulla interpoſita cauſa media operante. Et ad hoc non requiritur immediata præſentia localis. Nam & agens naturale corporeum per ſe extendit actionem ſuam ad ſubiectum remotum, ita vt tota actio tàm in extremo quàm in medio exeat ab ipſa virtute primi agentis.

Aliter meliùs poſſet inſtari ad confirmandam probationem illam, quòd licet ex actione Dei creatiua & conſeruatiua rerum non ſufficienter probetur immediata præſentia, cùm actio creatiua & conſeruatiua de facto communicetur & extendatur per totum vniuerſum abſque vlla interruptione: Tamen, cùm Deus de nouo producit quoſdam alios effectus, & concurrit ad operationes cauſarum creatarũ, dici non poteſt effundere actionem & concurſum ſuum è cælo per totum medium vſque ad terram, cùm non producatur idem effectus in medio. Neque dici poteſt effundere qualitatem aliquam qua mediante operetur in terra: eo modo quo dicunt cauſas cæleſtes effundere qualitates quaſdam vſque ad terram, quibus mediantibus alios hìc operentur effectus. Hoc inquam dici non poteſt. Tùm quia per ſe incredibile eſt, tot qualitates, ſingulis momentis, in tàm varias multasq. partes, è cælo ad ſingula loca inferioris mundi deduci. Tàm quia ſupponimus, Deum per ſuam virtutem diuinam proximè concurrere ad omnem actionem creatam. Cùm ergo hi noui effectus & actiones vbique per totum mundum contingant, ſatis non erit Deum in vna parte vniuerſi conſtituere, vt inde per totum valeat operari.

Secundò. Alia potiùs ratione cenſemus, eam probationem eo modo explicatam non eſſe efficacem, imo nec valere ad probandum Deum ſimpliciter in aliqua parte vniuerſi debere eſſe præſentem propter operandum. Quia, eſto de ratione agentis creati eſset requirere hanc præſentiam, dici id non poteſt de omni agen- *Præſertim agens infinitum nõ indiget præſentia ad operandũ.*

agen-

agente includendo etiam increatum & infinitum. Longè enim aliter ſentiendum eſt de virtute operatiua Dei, atque agentis creati. Si enim Deus non ſupponatur alicubi præſens antequam operetur, vt quidem de facto opinantur ij qui negant Deum eſſe in ſpatio imaginario, vtique Deus in ſe exiſtens poſſet ad extra operari. Vel ſi per hypoteſim Deus eſſet ſolum præſens in aliqua parte, vtique eſſet quædam limitatio & magna imperfectio virtutis eius, non poſſe operari in loco diſtanti. Si ergo Deus non eſſet loco præſens, & haberet adhuc virtutem illimitatam & infinitam vt modò habet, adhuc putandum erit, quòd poſſet vbique & in quamcumque partem remotam operari abſque alio medio. Neque in hoc vlla apparet repugnantia ex natura rei. Nec enim ita ſe habet cauſalitas effectiua, ſicut materialis vel formalis: non ergo eadem neceſſitas eſt, vt cauſa effectiua ſit præſens, ſicut cauſa materialis vel formalis. Cauſa enim effectiua producit effectum à ſe diſtinctum, ſed cauſa materialis aut formalis communicat ſeipſam. Itaque quantumuis experientia vniuerſali conſtaret de omnibus cauſis creatis requirere propinquitatem ad operãdum, id non eſſet adſcribendum communi neceſſitati cauſæ actiuæ, ſed potiùs limitationi cauſæ creatæ: atque adeò non eadem indigentia eſſet tribuenda infinitæ virtuti diuinæ. Imò intantùm cauſæ creatæ indigent propinquitate, inquantum requirunt ſubiectum quod debet eſſe propinquum vel continuatum: at Deus ſimpliciter non requirit ſubiectum, ſed operari valet abſque omni ſubiecto: ergo non eſt cur propinquitatem requirat.

Nec etiam omne agēs finitum. Tertiò inſuper opinamur, neque de ratione agentis creati eſſe talem indigentiam: ſed plurima quidem eſſe quæ ex peculiari ſua ratione & limitatione prærequirunt præſentiam ad operandum: aliqua verò eſſe quæ non requirunt. Nec enim deſunt experientiæ tàm pro hac parte quàm pro illa. Quamuis ij qui oppoſitum ſentiunt, conentur has experientias eludere, inducendo occultas qualitates & incredibilia quædam, vt defendant continuationem actionis per medium. Et ſaltem apparet, non ſatis efficaciter hactenus probari, de ratione omnis agentis, vel ſaltem creati, eſſe hanc conditionem propinquitatis ad operandum. Igitur hac via non poteſt ſufficienter perſuaderi, ne dum euidenter oſtendi realis præſentia Dei in vniuerſo. Porrò, præter hæc, iam in Philoſophia q.14. ſect.7.& 8. ſatis probauimus, neque cauſam effectiuam ex cõmuni ſua ratione, neque agens creatum in tota ſua latitudine, requirere præſentiam ad operandum. Vnde, ne eadem repetamus, videre iuuabit quæ ibi adduximus.

Quartò. Si illa probatio eo modo vim haberet, probaret Deũ eſſe & ab æterno fuiſſe præſentẽ in toto ſpatio imaginario. Siquidem Deus potuit creare mundum in hoc ſpatio, & nunc poteſt operari extra vniuerſum. Neque dicere quis poteſt, debere Deum ſe de nouo in ſpatio conſtituere quando vult operari. Sed, ſi præſentia eſt conditio prærequiſita ad operandum, infertur, Deum neceſſariò ſemper eſſe præſentem in toto ſpatio. Quod quidem nos verũ eſſe putamus: & cohærenter fatentur Molina & Suarez[1]. Sed hæc ratio procedit ad hominem contra alios qui id non concedunt. Et præſertim id eſt valde diſſonum principijs Thomiſtarum, qui volunt, ſubſtantiam ſpiritualem eſſe in loco per operationem, nec videntur agnoſcere aliam præſentiam. Ergo nec ipſis Thomiſtis conſonum eſt, ea via probare præſentiam Dei in rebus ex operatione. Sed ipſi potiùs alia via procedunt, quam nunc aſſeremus & refellemus.

Præſentia Dei non cõſequitur ad operationem. Secundus ergo modus, quo illa probatio poteſt & ſolet deduci, eſt, vim faciendo in hoc, quòd eo ipſo cùm Deus operatur in rebus, operatione ipſa conſtituatur rebus præſens: cùm ergo Deus in omnibus operetur, infertur, Deum in omnibus eſſe præſentem. Hunc dicendi modum frequentiùs tradunt & libentiùs amplectuntur Thomiſtæ.

Sed contra hunc etiam modum primo facit idem quod contra ſuperiorem: quia ſic ad ſummum probaretur præſentia Dei in aliqua parte vniuerſi. Nam & de facto Angelus, quem Thomiſtæ volunt eſſe in loco per operationem, non eſt neceſſariò præſens in toto corpore in quo operatur, ſed poteſt eſſe in aliqua certa parte. Sic enim fatentur, Angelum qui

cre-

cælum mouet, non eſſe præſentem in toto cælo, ſed ſolùm in parte quadam eius.

Secundò, nec etiam ad probandam præſentiam Dei in aliqua parte vniuerſi, eſſe efficacem eam rationem hoc modo explicatam, oſtenditur: quia ſi alioqui Deus ſecluſa operatione non habet aliam præſentiam, adhuc non ſatis Thomiſtæ probant ratione operationis cõſtitui præſentem. Dicet enim quis, quòd ſicut Deus ſecluſa operatione non ponitur ab ijs alicubi præſens, ſed tantùm in ſeipſo: ita etiam dum operatur, manere tantùm in ſeipſo, & non conſtitui realiter præſentem ſecundum ſubſtantiam ſuam ipſis rebus: & ſic de facto inſinuauit Aureolus vt ſect. 5. referemus. Non habetur ergo hac via ratio efficax ad probandam præſentiam Dei in rebus.

Tertiò rurſus. Vel ideo hac via ex operatione Dei infertur præſentia, quòd ipſamet operatio formaliter ſit præſentia, vel quòd ſit fundamentum præſentiæ. Primum indicant Caiet. hic art. 1. §. Ad euidentiam horum, & §. & ſi quæratur, & Ferrar. 3. contra Gentes cap. 68. Secundum indicat Caiet. eodem art. § Ad hoc dicitur, & ad obiectiones, dum ait, præſentiam eſſe relationem rationis fundatam in operatione. Et adhærent alij qui explicant, ita ſe habere operationem in ſubſtantia ſpirituali, ſicut ſe habet quantitas in ſubſtantia materiali, ita ſcilicet vt vtraque ſit fundamentum præſentiæ. Neutro tamen ex his modis Deum eſſe præſentem per operationem, ſi ſecludatur alia præſentia quæ propriè eſt immenſitas, oſtendemus ſect. 5.

Quartò demum. Dicto modo non ſaluatur, imò excluditur præſentia Dei in omni loco & ſpatio etiam imaginario: quam tamen concedere, videtur nobis neceſſarium, vt ſect. ſequenti tractabimus.

Ex perfectione Dei in operãdo probari poteſt præſentia eius in rebus.

Tertius deinde cõmodior modus explicandi ac tuendi illam probationem, eſſe poteſt, vim faciendo in hoc, quòd Deus non ſolùm operatur, ſed operatur perfectiſſimo modo tamquam agens infinitum. Ex hoc enim operandi modo inferri poteſt præſentia Dei in omnibus rebus: quia perfectior modus operandi eſt, agere cum intima coniunctione ad effectum: non quidem ex indigentia virtutis actiuæ, quæ potiùs eſt imperfectio: ſed ex infinitate & ſumma actualitate eius. Licèt ergo, ſi per hypoteſim Deus non eſſet vbique haberetq. virtutem infinitã, adhuc poſſet vbiq; operari: tamen maioris perfectionis eſt, vt exiſtens vbique, valeat vbique operari. Sic hæc ratio probat, Deum eſſe immediatè præſentem vbicumque operatur, & non in ſola aliqua parte vniuerſi. Sed verum eſt, hanc rationem ferè coincidere cum ratione deſumpta ex infinitate Dei: quæ tamen cõmodè hoc modo explicatur ex parte infinitæ perfectionis in operando.

Et ex paritate infinitatis in potentia.

Quartus inſuper modus explicandi ac tuendi eam probationem, erit per viam paritatis inter potentiam & præſentiam Dei. Deus eſt tam potens in operando, vt vbique operetur: ergo pariter eſt tam immenſus in eſſendo, vt ſit vbique præſens. Vel, Deus eſt vbique per potentiam: ergo & eſt vbique per eſſentiam. Simile argumentum duci poteſt ex æternitate diuina: Deus ſua æternitate coexiſtit omni tempori omnibusq. rebus quoquo tempore exiſtentibus: ergo & ſua immenſitate eſt in omni loco omnibusq. rebus quæ alicubi ſunt. Verum quidem eſt, hanc argumentationem non valere de rebus creatis: nec enim ſequitur, rem potentem operari in magna aliqua ſphæra, poſſe in ea tota exiſtere; & rem quæ in duratione alteri coexiſtit, etiam adæquari in loco. De Deo tamen vim habet: quia Deus eſt æquè perfectus & infinitus in omnibus ſuis attributis: vnde quod ei conuenit in vno attributo ob perfectionem & infinitatem eius attributi in ſuo genere, conuenit quoque & alijs attributis modo ſingulis accommodato in proprio genere. Fatemur autem libenter hanc rationem probare, Deum eſſe præſentem non ſolùm toti huic vniuerſo, ſed etiam toti ſpatio imaginario, quod nos quidem vltrò aſſerimus, & ſect. ſequenti vberiùs proſequemur.

Operatio fundat denominationem eſſendi in rebus.

Quintus deniq; modus quo poteſt illa probatio deſeruire, eſt, ſupponendo priùs præſentiam Dei per immenſitatem in omni ſpatio, ad declarandum vlteriùs veritatem ac proprietatem huius denominationis, qua Deus non ſolùm dicitur eſſe in ſpatio ſimul cũ rebus creatis, ſed etiã dicitur eſſe in ipſis rebus creatis vt poſtea videbimus. Et fortaſſe in hoc vltimo

mo ſenſu poteſt explicari mens S. Thomæ.

Explicantur Scripturæ loca.

Ad loca Scripturæ & Patrum in confirmationem illius probationis adducta, dici poteſt, ex ijs confirmari, illam probationem habere vim ſolùm iuxta hos modos quos approbauimus: præcipuè quòd ex infinitate & vniuerſalitate potentiæ Dei in cauſando, inferatur a ſimili infinita & vniuerſalis præſentia in eſſendo. Præterea dici poteſt, Prophetam in Pſal. non tam probare præſentiam Dei ex operatione, quam potiùs ſcientiam ex præſentia & operatione. De ſcientia enim Dei maximè loquebatur: & confirmat Deum cognoſcere quicquid vbicumque contingat. Ideo enim inquit, *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me. Quò ibo à ſpiritu tuo, & quò à facie tua fugiam?* hoc eſt nullibi poſſum me ab intuitu tuo ſubducere & abſcondere quoniam tu vbique es, *Si aſcendero in cælum tu illic es &c.* imò quocumque iero, *Illuc manus tua deducet me.* Nec etiam in tenebris ero tibi inuiſibilis, *Quia tenebræ non obſcurabuntur à te &c.* Ex quo non propterea licebit colligere, vel præſentiam Dei in rebus eſſe per ſe requiſitã ad cognitionem diuinam, vel è conuerſo in cognitione fundari. Sed tantùm, ex eo quòd Deus ſit vbique præſens, euidenter colligitur, neminem poſſe, vel fuga quocumque pergat, vel obſcuritatẽ tenebrarum, ſe a diuino conſpectu ſubtrahere. Vnde & Sap. 1. dictum eſt, *Renum illius teſtis eſt Deus, & cordis ſcrutator, & linguæ auditor; quoniam ſpiritus Domini repleuit Orbem terrarum.* Et Ierem. 23. *Putasnè Deus è vicino ego ſum & non è longè? ſi occultabitur vir in abſconditis & ego non videbo eum? Numquid non cælum & terram ego impleo, dicit Dominus?*

Ad illud verò Apoſt. Actorum 17. Suarez ipſe ſect. citata num. 10. inquit, intelligi poſſe, non de præſentia reali Dei per immenſitatem, ſed de prouidentia & aſſiſtentia Dei: Sic enim Deus non longè eſt ab vnoquoque noſtrum, hoc eſt habet prouidentiam & curam gerit noſtri, *In ipſo enim viuimus &c.* Similiter Vaſq. cap. 14. iuxta contextum Pauli declarat, ſenſum eſſe, Deum non longè abeſſe à noſtra cognitione, hoc eſt facilè poſſe à nobis cognoſci, *In ipſo enim viuimus &c.* Sed etiam ſi fateamur, Apoſt. eſſe loquutum de præſentia reali ſecundùm ſubſtantiam, poſſunt adhuc illa verba, *In ipſo enim viuimus &c.*, referri non ad verba proximè antecedentia, *Quamuis non longè ſit ab vnoquoque noſtrum*; ſed ad alia priora, *Cùm ipſe det omnibus vitam & inſpirationem & omnia, fecitq. ex vno omne genus hominum &c.* Ad quod etiam aptè referri poteſt teſtimoniũ Arati quod ſubinde affert, *Sicut & quidam veſtrorum Poetarum dixerunt, ipſius enim & genus ſumus.*

Demum ad rationem, ſeu authoritatem Ariſt. in qua illa fundatur, de neceſſitate præſentiæ inter agens & paſſum, mouens & motum, iam ſatis patet ex dictis, quomodo facilè ſatisfiat, ſuppoſitis ijs quæ iam in Philoſophia loco allegato præmiſimus.

SECTIO QVARTA.

An Deus ſit præſens omnibus locis & ſpatijs etiam imaginarijs.

DVpliciter poteſt ſumi locus, vel vt eſt reale quid & poſitiuum, quomodo locus ab Ariſt. 4. Phyſ. definitur, *Superficies corporis continentis*; vel vt eſt ſpatium quod dicimus imaginarium, in quo non ſolùm cogitamus mundum hunc ſitum eſſe, ſed etiam extra vniuerſum in infinitum diffundi, de quo egimus q. 17. Philoſoph. ſect. 2.

Deus non eſt modo phyſico in loco corporeo.

Primo modo, cùm determinatum ſit, Deum eſſe præſentẽ omnibus rebus creatis in toto vniuerſo, non propterea Deus in ijs eſt tamquam in loco phyſicè ſumpto, hoc eſt tamquam contentus vlla ſuperficie corporis ambientis. Hoc docere voluerunt Auguſt. lib. 83. qq q. 20., lib. de Eſſẽtia Diuinitatis, & ſerm 8. de Verbis Domini, Chryſoſt. hom. 5. in epiſt. ad Coloſſ., Damaſcen. lib. 1. Fidei cap. 16., Bernard. lib. 5. de Conſideratione, dicentes, Deum non eſſe in loco. Et ratione eſt manifeſtum, non ſolùm quia Deus nullo loco recluditur, ſed quia ille modus eſſendi in loco eſt proprius corporum. Vnde nec aliæ ſubſtantiæ ſpirituales, licèt definitæ loco, ſunt in loco corporeo eo

mo-

modo phyſicè ſumpto tamquam contentæ loco. Sic S.Thom. infra q. 52. agens de Angelis, ait, eos eſſe in loco, non vt contentos, ſed vt continentes locum.

Eſt modo reali in omni loco.

Adhuc tamen concedendum eſt, Deum eſſe in omni loco poſitiuo & reali, eſſeq. in toto vniuerſo ſuo modo tamquam in loco. Hoc determinare voluit S. Thom. art. 2., in quo diſtinctè quæſiuit, num Deus ſit vbique, hoc eſt in omni loco, cùm iam affirmaſſet Deum eſſe in omnibus rebus. Idem affirmant alij Theologi magis communiter. Et indicant Sancti Patres, cùm dicunt Deum eſſe vbique. Declarandum autem hoc eſt, eo modo quo S.Thom. poſtea de Angelis explicat, & hìc ad primum attingit, nempe diſtinguendo duplicem contactum, vnus eſt quantitatiuus inter corpora, alius eſt virtualis per operationem: quod autem dicitur eſſe in loco, contingit locum: Deus ergo non eſt in loco per contactũ quantitatiuum, ſed per contactum virtualem, & ad hoc confert operatio, vt nempè Deus per huiuſmodi contactum virtualem dicatur eſſe in loco.

Quodam modo replet omnia loca.

Quod autem S. Thom. art. 2. docet, Deum replere omnia loca, per hoc quod dat eſſe omnibus locatis, quæ replent omnia loca; non debet intelligi, quaſi ſola ſubſtantia rei creatæ ſit in loco, non verò ſubſtantia Dei, & ita Deum ſe habere merè cauſaliter non formaliter, vt loquitur eodem articulo Caietanus, & priùs docuerat Durand. in 1. diſt. 37. q. 2. Sed ſuo modo etiam formaliter Deus per ſuam ſubſtantiam replet omnia loca. Dupliciter enim ſumi poteſt plenum & vacuum. Primo phyſicè & quãtitatiuè, quomodo vacuum ab Ariſt. definitur, *locus carens corpore*. Et hoc modo ſi intra ambitum alicuius corporis concaui non eſſet aliud corpus quantum, illud ſpatium diceretur phyſicè vacuum, etiam ſi fortè in illo inueniretur aliqua ſubſtantia ſpiritualis. Plenum verò huic vacuo oppoſitum non eſt niſi corpus quantitatiuum. Hoc modo Deus per ſuam ſubſtantiam formaliter non replet locum. Secundò, plenum & vacuum ſumi poſſunt entitatiuè, vt vacuum dicatur quod omni prorſus re caret, plenum verò vbi eſt aliqua res. Sic inquam Deus ſua ſubſtantia realiter & formaliter replet omnia loca. Quod tàm certum eſt, quàm Deum eſſe per ſuam ſubſtantiam præſentem omnibus locis. Ita tamen replet, quòd nullatenus excludit coexiſtentiam aliarum quarumcumque rerum in eodem loco. Subſtantia enim ſpiritualis non eſt incompoſſibilis cum ſubſtantia corporea, nec cum alia ſpirituali: & maiori ratione Deus qui eſt Auctor omnium rerum. In hoc ſenſu dictum eſt, *Cælum & terram ego impleo*: & Auguſt. lib. 1. Confeſſ. cap. 3. dixit, Deum implere omnia.

Præcipua iam difficultas eſt, ſumendo locum pro ſpatio quod vocamus imaginarium, & conſiderando ſpatium penitus inane in quo non ſint aliæ res: an videlicet Deus nunc exiſtat etiam in ſpatio extra vniuerſum, an extiterit in hoc ipſo ſpatio ante creationem vniuerſi, an exiſteret in ſpatio vacuo quandocumque daretur intra hoc vniuerſum.

Sententia negãs, Deum eſſe in ſpatio imaginario.

Negant Scot. in 1. diſt. 37. q. vnica, Lychet, Bargius, & alij Scotiſtæ eadem diſtinctione: Capreol. & Hiſpal. ibidem, Bagnes Nazarius & alij recẽtiores Thomiſtæ hoc loco, Faſolus art. 2. dubit. 3. Vaſquez diſp. 29. Becanus cap. 6. quæſt. 2. Gill. tract. 9. cap. 18. Referuntur etiam D. Thom. Durand. Bonauent. Riccard. Albert. Argentina & alij eadem illa diſtinctione. Pleriquè tamen ex his concedunt, Deum eſſe extra vniuerſum, dicentes adhuc non eſſe in aliquo ſpatio, ſed eſſe in ſeipſo. Fundamentum præcipuum huius ſententiæ eſt: quia ſpatium imaginariũ eſt omnino nihil: ergo Deus ac ſimiliter Angelus in hoc ſpatio eſſe non poteſt: ſicut non dicetur eſſe in Chimera ſiue in quocumque ente ficto. Accedit modus loquendi quorundã Patrum dicentium, Deum ante creationem mundi non fuiſſe in alio, quam in ſeipſo.

Sententia affirmans.

Affirmant, Deum eſſe in ſpatio imaginario & inani, Maior in 1. diſt. 37. q. 1. Palatius & quidam alij eadem diſt. Molina, Zumel, Valent., Arrubal., & alij in hac quæſt. Caiet. in illud Ioan. 12. *Ego lux veni in mundum*, Ferrar. 8. Phyſ. q. 4., Soto 4. Phyſ. q. 2. Conimbr. 8. Phyſ. cap. 10. q. 2. Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 7. Fonſeca 5. Metaph. cap. 15. q. 9. ſect. 4. Item Marſilius Ficinus lib. de Immortal. animorum cap. 6., qui etiam teſtatur, Platonicos idem ſenſiſſe; & Eugub. lib. 1.

de

de Perenni Philoſoph. cap. 1. & 2., qui etiam teſtatur, Ariſt. alioſq. Philoſophos idem agnouiſſe. Ex Ariſt. verò affertur locus. 1. Cæli text. 100., vbi indicat, extra cælum eſſe Deum. Ex Triſmeg. refertur præclarum illud dictum, *Deus ſphæra quædam eſt, cuius centrum vbique, circumferentia nullibi:* quo eleganter denotatur præſentia Dei in toto ſpatio, & infinita immenſitas eius.. Fauet quoque S. Thom. Quodlibet. 11. art. 1. Et in re conſentire videntur illi qui fatentur, Deũ eſſe extra mundum: & apud eos controuerſia ſolùm videtur relinqui de nomine, an dicatur eſſe in ſpatio imaginario. Vnde Valent. puncto 2. ait, hìc non poſſe eſſe controuerſiam de re, ſed ſolùm de modo loquendi: & ſententiam affirmantem, debere eſſe apud omnes certiſſimam quoad rem, eſſe etiã magis conſonã Scripturę & Patribus quoad modũ loquendi.

Notantquè Auctores huius ſententiæ, non debere intelligi, Deum eſſe in ſpatio imaginario tamquam in re aliqua diſtincta à ſe. In hoc enim ſenſu conuincit illa ratio, quia ſpatium imaginarium non eſt aliqua res. Et hoc ſolùm voluerunt Tertull. in lib. contra Praxeam cap. 5. dicens, *Ante omnia Deus erat ſolus, & ipſe ſibi & mundus & locus & omnia:* Auguſt. lib. de Fide contra Manich. cap. 37. circa illa verba Pſal. 122. *Qui habitas in cælis,* dicens, Deum non indigere creata habitatione, ſed habitare in ſeipſo: & Bernard. lib. 5. de Conſideratione ſimili modo loquens.

Aſſerunt autem, Deum eſſe realiter præſentem in toto ſpatio imaginario, tamquam in capacitate quadam & inanitate, quam explicamus per nõ repugnantiam ad capiendum, & noſtro imperfecto modo concipimus ad inſtar quantitatis. Et ſic facilè deſignatur: Mundus eſt in hoc ſpatio quod occupat & replet: potuiſſet à Deo fieri in alio ſpatio hinc plus aut minùs remoto, vt notauit Auguſt. lib. 11. de Ciuit. cap. 5. Atque ſi Deus auferret aerem qui modo intra cæli latera continetur, nullo alio corpore ſuccedente, intelligimus remanſurum ſpatium inane intra cælum, quod modo aere repletur. Et reſpectu ipſius ſpatij dicimus, talem rem eſſe hic & non ibi vel alibi. Pluraquè ad explicationem huius ſpatij adduximus q. 27. Phil. ſect. 2. Eo ergo modo quo dicimus, mundum eſſe in hoc ſpatio, & quamcumque rem eſſe in hoc vel illo ſpatio; ita intelligendum eſt, dici Deum eſſe in toto ſpatio, ſpirituali tamen & indefinito modo ratione ſuæ infinitatis, in quo valde differt à modo eſſendi quarumcumque rerum creatarum.

Concluſio affirmans auctoritate probatur.

Hoc ergo pacto aſſerendum abſolutè eſt, Deum verè eſſe extra vniuerſum, eſſe ac ſemper fuiſſe in toto ſpatio imaginario abſque vllo termino. Probatur primò ſatis efficaciter auctoritate. Plura ſunt & illuſtria pro hac re Scripturæ loca. 3. Regum 8. *Si enim cælum & cæli cælorum te capere non poſſunt, quantò magis domus hæc?* Iob 11. *Excelſior cælo eſt, profundior inferno: longior terra menſura eius, & latior mari:* & cap. 22. *An non cogitas, quòd Deus excelſior cælo ſit, & ſuper ſtellarum verticem ſublimetur?* Baruch 3. *Quàm magna eſt domus Dei, & ingens locus poſſeſſionis eius: Magnus eſt, & non habet finem, excelſus, & immenſus.* Similiter Eccleſia canit, *Quem cæli capere non poterant, Quem totus non capit Orbis.*

Teſtimonia Patrum, tàm multa ſunt & conſpicua, vt rem hanc extra dubitationem relinquere debuiſſent. Dionyſ. cap. 9. de Diuinis nominibus. *Deus eſt magnus ſecundùm magnitudinem ſuam quæ eſt extra omnem magnitudinem, & ſupereffuſa, & ſuperextenta, omnem locum continens, omnem infinitatem tranſiens:* ac paulò infra, *Et infinita eſt, & ſine quantitate.* Nazianz. orat. 34. planè docet, Deum non ſolùm eſſe in vniuerſo, ſed extra & ſupra indefinitè: declarat etiam, non poſſe nuſquam eſſe. Athanaſ. in orat. contra Gregales Sabellij, & in orat. Synodi Nicęnæ, inquit, Deum eſſe intra omnia & extra omnia. Simili modo loquuti ſunt Theodoret. ſerm. 2. de Prouidentia, Baſil. hom. 16. in principiũ Ioann., Orig. lib. 7. contra Celſum, Damaſcen. 2. Fidei cap. 6. Clariſſimè Auguſt. hanc veritatem expreſſit lib. 1. Confeſſionum cap. 3. & 6. & lib. 7. cap. 5. vbi comparat Deum mari, & totam rerum vniuerſitatem ſpongiæ intra mare conſtitutæ, quam mare penetrat & implet, ac extra & circa diffunditur: ita inquit, Deum eſſe vſquequaque infinitum, tamquam ſi mare eſſet vndique & vbique per immenſa ſpatia diffu-

diffuſum. Et lib. 11. de Ciuit. cap. 5. inquit, ſicut cogitantur infinita ſpatia temporis ante creatum mundũ, ita cogitanda eſſe infinita locorũ ſpatia extra mũdũ: & ſubdit: *An fortè ſubſtantiã Dei, quam nec includunt nec determinant, ſed fatentur incorporea præſentia vbique totam, à tantis locorum extra mundum ſpatijs abſentem eſſe dicturi ſunt; & vno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tàm exiguo loco, in quo mundus eſt, occupatum? Non opinor, eos in hæc vaniloquia progreſſuros.* Et lib. de Eſſentia Diuinitatis parum ab initio, *Deus*, inquit, *extra omnia eſt, ſed non excluſus; intra omnia, ſed non incluſus.* Eodem modo loquitur Iſidorus lib. de Summo bono cap. 2., vbi ait, in hac infinita præſentia conſiſtere immenſitatem Dei. Item Hieronym. in illa verba Iſaiæ 66. *Qui tenet cælum palmo*, Hilar. lib. 1. & 2. de Trinit., Ambroſ. in illa verba ad Epheſ. 3. *Vt poſſitis comprehendere quæ ſit longitudo &c.* Fulgent. de Fide ad Petrum cap. 3. Gregor. in loca citata Iobi, Bernard. ſerm. de triplici cohærentia, & alij perſpicuè eandẽ veritatem docuerũt.

Facilè autem reijcitur reſponſio quam ad has auctoritates adhibent aliqui dicentes, non denotari, Deum actu eſſe extra mundum in ſpatio imaginario: ſed quòd infinita Dei poteſtas & immenſitas in maiori ac maiori & infinitis alijs locis eſſe poſſit, ideoq. Deum non eſſe circumſcriptum ac definitum ad locum huius vniuerſi. Etenim Scriptura & Patres, non minùs clarè loquuntur de præſentia actuali Dei, reali ſecundùm ſubſtantiam, in ſpatio extra vniuerſum, quam intra vniuerſum: ergo eodẽ modo quoad vtramque partem debent intelligi. Fruſtra etiam laborant aliqui dicentes, ijs auctoritatibus ſolùm oſtendi, Deum eſſe extra vniuerſum, non autem eſſe in ſpatio imaginario. Nam idem prorſus vtroque loquendi modo intelligitur. Et hoc eſt quod intendimus, Deum non eſſe præſentem ſolùm in hoc vniuerſo, ſed vbique in infinitum, & ſic fuiſſe ſemper vbique, etiã ante mundi creationem.

Ratione probatur ex immẽſitate Dei. Secundò. Eadem veritas ratione probatur. Cùm Deus ſit immenſus, tribuenda illi eſt infinita præſentia, nullo certo termino clauſa: ergo Deus non ſolùm vt præſens in ſpatio huius vniuerſi, ſed etiam in ſpatio in infinitum diffuſo extra vniuerſum, in quo poſſet vtique alios & alios condere mundos, ſi vellet. Sed dicunt, Deum eſſe immenſum & infinitum in ſua præſentia, non quia actu ſit in ſpatio infinito, ſed quia poteſt eſſe in ſpatio maiori & maiori, ſi nempe vellet extra hoc vniuerſum plura & alia corpora procreare: ideoq. non eſſe definitum in hoc vniuerſo, ſicut vnuſquiſque Angelus eſt in ſua definita ſphæra. At certè, ad maiorem Dei perfectionem confert, & multo meliùs explicatur infinita præſentia Dei, ſi dicamus, Deum actu ſemper eſſe in ſpatio infinito, & non ſolùm poſſe eſſe in ſpatio maiori & maiori, ſed non poſſe eſſe in ſpatio minori & minori. Sicut, cùm antea probauimus Deum eſſe in toto vniuerſo, ſatis non fuiſſet dicere poſſe eſſe in maiori & maiori ſpatio intra vniuerſum, ſed opus erat fateri actu eſſe in toto vniuerſo.

Tertiò. Quod actu eſt, non poteſt nullibi eſſe, vt Nazianz. notauit, & eſt per ſe manifeſtum. *Ex ipſa exiſtentia Dei.* Nec enim mens capere poteſt, aliquid, ſiuè corpus, ſiuè ſpiritum, actu eſſe, & non alicubi eſſe. Eo prorſus modo, quo non poteſt concipi, quicquam eſſe, & non aliquando eſſe. Omne ergo quod eſt, omnino coexiſtit alicui tempori quoad durationem, & alicui ſpatio quoad præſentiam. Si enim quis diceret, aliquod corpus exiſtere & non in aliquo ſpatio; omnes putabunt id impoſſibile: Non quia corpus eſt quantum, ſed quia eſt ens exiſtens: abſolutè enim impoſſibile apprehenditur, quicquam eſſe & non alicubi eſſe. Sed Deus antequam conderet vniuerſum, ſemper erat. Non poteſt autem dici, quòd erat in certa aliqua parte ſpatij: ergo erat in toto ſpatio: erat non ſolùm alicubi, ſed vbique. Atque hæc eſt immenſitas & infinitas Dei, quòd Deus ſemper ſit in toto ſpatio. Sed dicunt, Deum fuiſſe in ſeipſo. Hoc veriſſimum quidem eſt per identitatem: & quia Deus nulla re ad extra indiget. At etiam nunc eſt in ſeipſo: nec enim cùm condidit vniuerſum, deſijt eſſe in ſeipſo vt priùs erat. Et tamen nunc eſt in omnibus rebus & in toto vniuerſo: ergo eſſe in ſeipſo, non excludit eſſe in ſpatio: non tollit neceſſitatem eſſendi in ſpatio, eſſendi inquam non tamquam in re aliqua,

Digiti

qua, ſed tamquam in ſpatio vt ſupra prænotauimus.

Ex immutabilitate Dei.

Quartò. Si Deus priùs non erat in ſpatio huiuſmodi, & poſtea factus eſt hic præſens: ergo habet in ſe nouum modum præſentiæ, quò rurſus carere poſſet ſi mundum deſtrueret: ergo Deus eſt in ſeipſo mutabilis. Neque enim ſufficit ſola operatio extrinſeca abſque præſentia intrinſeca ipſi Deo, vt oſtendemus ſectione ſequenti. Omnino ergo Deus eſt ſemper actu præſens vbicumque poteſt eſſe præſens: ſed poterat eſſe præſens huic toti ſpatio, in quo nunc eſt præſens poſt conditum vniuerſum: ergo ſemper & ab æterno erat huic ſpatio præſens, & ſic toti & omni prorſus ſpatio.

Ex immobilitate Dei.

Quintò. Poſſet creari extra hoc vniuerſum aliud corpus vel aliud vniuerſum huic ſimile, non illi contiguum, ſed remotum. Tunc, ſi Deus non erat priùs in omni ſpatio, ſequitur, de nouo incipere eſſe in duobus locis & ſpatijs ſeparatis: & ita poterit in pluribus & pluribus replicari. Quòd planè de ſe patet eſſe inconueniens. Imo ſequitur, Deum poſſe moueri localiter ſaltem per accidens: quia poſſet Deus dimouére totum hoc vniuerſum, & in aliud ſpatium transferre: & tunc ipſe quoque Deus mutaret ſpatium, atque adeò moueretur localiter ad motum ipſius vniuerſi. Quòd ſine dubio eſt abſurdum: & non fieret ſine mutatione realis præſentiæ in ipſo Deo. Bagnes art. 2. in fine, ait, non poſſe vniuerſum moueri localiter motu recto, niſi Deus crearet priùs aliquem terminum realem, ad quem mundus tenderet. Sed neque hoc eſt neceſſarium, nec euadit difficultatem. Nam ſicut Deus antea potuiſſet creare mundum in alio ſpatio, cur non poſſet nunc in aliud ſpatium transferre, nullum alium creando terminum localem? Et præterea etiamſi crearet, adhuc mundus moueretur ſucceſſiuè per ſpatium intermedium, & poſſet quoque in medio detineri antequam pertingeret ad alium terminum realem. Ac licèt tandem deduceretur ad quemcumque terminũ, ſemper vrget illa ſequela, quòd Deus moueretur per accidens ad motum vniuerſi: quia licèt eſſet præſens in alio loco & termino reali, tamen quatenus exiſtens in hoc vniuerſo, verè tranſiret ſucceſſiuè per ſpatium, & ſic moueretur. Sicut per motum Hoſtiæ conſecratæ verſus aliam Hoſtiam conſecratam, aut verſus cælum vbi eſt Chriſtus, verè adhuc mouetur Chriſtus per accidens ad motum Hoſtiæ.

Alia ratione Vaſquez n. 28. ait, Deum non poſſe moueri localiter, quia motus fieri non poteſt niſi per variationem diſtantiæ à punctis fixis: & ideo tantum hoc vniuerſum moueri poſſe, quatenus extra ipſum eſſe poteſt aliud corpus, in quo puncta imaginatione noſtra figamus, à quibus recedere poteſt, Deus verò non poteſt mutare reſpectum diſtantiæ. Quia inquit, extra Deum non poteſt eſſe corpus vel punctum imaginatione fixum, a quo Deus diſtet; quoniam ſuapte natura vbicumque figeretur punctum, Deus ibi eſſet, indequè diſtare non poſſet. Sed, nec euadit difficultatem, vt patet ex modò dictis, etiamſi aliud corpus realiter inueniretur extra vniuerſum in quo Deus eſſet præſens, cùm ſemper vrgeat eadem difficultas de motu ratione huius vniuerſi quod locum mutaret. Nec etiam cohærenter philoſophatur. Vel enim Deus modò actu & realiter eſt in omnibus punctis quę imaginatione noſtra figi poſſunt, vel erit ſolũ tunc cùm à nobis hæc puncta figuntur. Si dicatur primum, habemus intentum, ſcilicet Deum eſſe in toto ſpatio imaginario. Si dicatur ſecundum: ergo in poteſtate noſtra eſt, vt noſtra imaginatione faciamus Deum præſentem vbi velimus. Neque demum imaginatio noſtra eſt neceſſaria ad conſtituendam diſtantiam & ſucceſſionem motus: ſed nos quidem fingendo puncta explicamus id quod eſt in re. At ſecluſa omni noſtra cogitatione, ſi Deus dimoueret mundum, videret vtique, vnde & quo duceret, quod ſpatium relinqueret, quod acquireret, ad quod punctum accederet, à quo recederet. Vel ergo Deus videret ſe non mutare diſtantiam ab vllo puncto, quia in omnibus ſemper eſt præſens: & hoc eſt quod intendimus. Vel ſi non videt in omnibus ſe præſentem, videbit a quibus punctis ſimul cum mundo mutaret diſtantiam, atque adeò ſe moueri localiter.

Ex præſentia aliarum rerum in ſpatio.

Sextò, quo ſimul fundamentum oppoſitæ ſententiæ diluamus. Corpora ſunt in ſpatio imaginario, dicuntur replere & oc-

& occupare ſpatium, poſſetq. Deus in vacuo & inani extra cælum in quacumque diſtãtia corpus aliud collocare: poterit ergo etiam ſubſtantia ſpiritualis eſſe in ſpatio vacuo & inani, vel intra vel extra vniuerſum. Quòd ſi poteſt ſpiritus eſſe in ſpatio, Deus omnino erit in toto ſpatio: nulla enim alia ex parte id Deo repugnabit, quinimo erit potiùs neceſſarium.

Reſpondet Vaſquez num. 14., poſſe quidem à Deo creari aliud corpus extra cælum: ſed tunc huiuſmodi corpus non occupare vel replere quicquam, nec eſſe in alio quam in ſeipſo: atque adeò nec etiam Deum & Angelum eſſe poſſe extra cælum in alio quàm in ſeipſo. Corpus tamen habere in ſeipſo ſitum ac diſtantiam, ideoq. ratione ſui dici eſſe hic & non alibi, & poſſe quoque moueri in vacuo, ſcilicet ratione quantitatis. Subſtantia autem ſpiritualis caret quantitate, vnde non poſſent hæ affectiones locales illi in vacuo & inani competere. At certè communiſſimus & apud omnes conſuetus eſt modus loquendi, quo dicuntur corpora eſſe in ſpatio: &, ſi fieret corpus extra cælum, diceretur replere & occupare certum ſpatium, ac determinatè tantum ſpatium iuxta ſuam magnitudinem. Et res ipſa clara eſt: non enim ſenſus eſt, corpus eſſe in ſpatio tamquam in re quapiam à ſe diſtincta, ſed ſolùm eſſe tamquam in ſpatio, hoc eſt inanitate quadam & intercapedine apta ad capiendum locatum. Vnde & metimur ipſum ſpatium, & intra aulam dicimus eſſe tantum ſpatium in quo tantus aer capitur. Si ergo corpus, non obſtante quòd ſpatium non eſt aliquid reale, dicitur eſſe in ſpatio, cùm alioqui non rectè dici poſſit eſſe in chimera aliovè figmento; pariter ſpiritus erit ſimili modo in ſpatio: cum hoc tamen diſcrimine, quòd corpus extenditur per partes extra partes, ſpiritus verò totus eſt in qualibet parte. Item illæ affectiones locales quæ concedebantur corpori, ſcilicet eſſe extra cælum, eſſe hìc & non ibi, diſtare ab hoc vel illo puncto, poſſe moueri, & ſimilia; debebunt quoque tribui ſubſtantiæ ſpirituali. Quantitas enim corpori ſolum addit diſtantiam inter partes ipſius corporis: at ſine hac diſtantia partium, poteſt ac debet ſubſtantia ſpiritualis illas denominationes locales ſuſcipere dum exiſtit in ſuo ſpatio. Inſuper ſi Deus crearet aliud quoddam corpus extra cælum, poſſet vtique tunc in illo corpore conſtituere Angelum. Et rurſus, ſi deſtrueret tale corpus, nulla facta mutatione in Angelo, remaneret adhuc Angelus in eodem ſpatio, ſiquidem omnino remanere debet alicubi. Benè ergo poteſt & debet ſubſtantia ſpiritualis, ſicut corporea, eſſe in ſpatio. Deus ergo neceſſariò eſt vbique in toto ſpatio.

Septimò demum confirmatur concluſio exemplo durationis diuinæ. Simili enim modo ſe habet præſentia ad ſpatium, ſicut duratio ad tempus: ſed ſubſtantia ſpiritualis durat, non ſolùm in tempore noſtro reali, ſed etiam ſi nulla alia res exiſteret: fieriquè potuiſſet, vt Angelus exiſteret, non ſolùm ab initio mundi, ſed & longè antea. Tunc autem diceretur eſſe in tempore purè imaginario. Rurſus de facto Deus ſua æternitate, quæ formaliter indiuiſibilis & infinita eſt, non ſolùm exiſtit ex quo creatus eſt mundus, ſed ab æterno & in æternum ſemper, etiam ſi nullum vnquam eſſet reale tempus: & coexiſtit non ſolùm tempori reali, ſed & toti tempori imaginario. Ergo non minùs poteſt ſubſtantia ſpiritualis eſſe vbi nulla alia res inueniatur exiſtere, ſcilicet in ſpatio inani. Atque ita de facto Deus ſua immenſitate infinita eſt in omni ſpatio, non ſolùm vbi eſt mundus, ſed & extra mundum quoquo verſus in infinitum. *Exemplo demũ durationis & æternitatis Dei.*

Ex his planè diſſolutum remanet fundamentum oppoſitæ ſententiæ, & adductis inſtantijs infirmatum. Nam etiam tempus imaginarium eſt nihil reale. Et in ſpatio imaginario corpora collocantur, & dicuntur eſſe hic vel ibi. Et ratio communis eſt: quia licet ſatis explicari nequeat ſpatium & tempus imaginarium; tamen concipitur tamquã capacitas quædam perampla & explicatur per non repugnantiam ad capiendum. Hanc non repugnantiam non dicunt chimera aliaq. non entia vel figmenta. Vnde rectè dicuntur res eſſe in ſpatio & tempore imaginario, non in chimera aliovè quouis nihilo & figmento. Patres denique, qui dicebant, Deum manſiſſe & manere in *Soluitur oppoſitum fundamentum.*

ſeip-

ſeipſo, ſolùm docere voluerunt, Deum non indigere vlla re extra ſe, vt in ea ſit tamquam in loco reali. Sed ſicut non negant, Deum verè eſſe in hoc vniuerſo; ita non negant, Deum eſſe ac ſemper fuiſſe vbique in toto ſpatio.

SECTIO QVINTA.

Per quidnam Deus conſtituatur vbique præſens: & quid ſit diuina Immenſitas.

AVreolus in 1. diſt. 37. art. 1., poſt reiectas alias opiniones circa immenſitatem diuinam, concludit propoſitione 5., Deum nō eſſe vbiq; per aliquam conditionem ſeu rationem poſitiuam, ſed tantùm per negationem diſtantiæ: eo, inquit, ſolùm Deus eſt vbique, quòd non diſtat nec eſt abſens ab aliqua re. Et ibi atque in ſequentibus, negat, Deum habere poſitiuam præſentialitatem ſimultatem & coexiſtentiam cum rebus. Confirmat auctoritate D. Auguſt. lib. 83. qq. q. 20. dicentis, Deum non eſſe alicubi. Et Hilarij lib. 8. de Trinit. circa medium, qui de Deo ait, nulli rei deeſſe, à nulla abeſſe, & per hanc indiſtantiam explicaſſe videtur Immenſitatē Dei. Fundat quoque hac ratione; quia Deus non habet ſitum, ergo non poteſt habere præſentiam poſitiuam in loco, quæ non poteſt eſſe abſque ſitu.

Conſtituitur per rationem poſitiuam. Verùm hæc ſententia, vt ſonat, eſt omnino falſa: maximè quia non ſaluat Immenſitatem Dei & præſentiam in omnibus rebus, quam ex Scriptura & Patribus iam oſtendimus: quibus ſatis demonſtratum eſt, Deum eſſe poſitiuè & realiter ſecundùm ſubſtantiam ſuam prorſus præſentem omnibus rebus, iiſq. verè coexiſtere; ita vt vbicumque ſignetur, ibi ſit diuina ſubſtantia realiter coexiſtens & præſens. Præterea rationi repugnat: quia negatio diſtantiæ fundatur in poſitiua præſentia: ideoq. vna res non diſtat ab alia, quia eſt illi præſens, & cum ea ſimul coexiſtit. Sicut è contra, negatio præſentiæ fundatur in poſitiua diſtantia: ideoque vna res non eſt alteri præſens, quia eſt præſens alibi, hoc eſt diſtat ab illa. Et alioqui, ſi Deus dicitur habere ſolùm negationem diſtantiæ abſque poſitiua præſentia & coexiſtentia, ſic habet quoque negationem præſentiæ: igitur, ſi Deus per negationem diſtantiæ eſt vbique; per negationem præſentiæ eſt nullibi: ſi per illam dicitur eſſe in omnibus rebus, per hanc dicetur in nulla re eſſe: ſi per illam dicitur omnibus præſens, per hanc ſimiliter dicetur ab omnibus abſens: quæ planè falſiſſima ſunt.

Auctoritatem verò Auguſt. explicauimus ſect. 2. Dictum quoque Hilarij veriſſimum eſt. Sed non propterea hic Sanctus negare voluit Dei præſentiam poſitiuam, quam potiùs eo modo voluit explicare. Sicut, Deum eſſe à ſe, & ſubſtantiam eſſe per ſe, explicare ſolemus per negationem eſſendi ab alio, eſſendi in alio. Ratio demum illa, nullius eſt momenti: quia Deo non poteſt quidem conuenire ſitus quantitatiuus: at omnino illi conuenit præſentia poſitiua realis, qua eſt hic & ibi & vbique. Ad hanc vero præſentiam, nec in Deo, nec in alijs ſubſtantijs ſpiritualibus, requiritur ſitus quantitatiuus.

Nō conſtituitur per operationem, quaſi ſola operatio ſit in rebus. Deinde, ſupponendo iam, Deum conſtitui vbique præſentem per rationem aliquam poſitiuam, Thomiſtæ docere ſolent, conſtitui in loco per operationem, ſicut etiam de Angelis opinantur. Et ſumitur hæc ſententia ex D. Thom. hoc loco, & infra q. 52, vbi agit de loco Angelorum. Poteſt autem hæc ſententia plures habere ſenſus, quos diſtinguere & examinare iuuabit.

Vnus ſenſus eſſe poteſt, quòd reipſa nihil aliud denotetur per hoc quòd dicitur Deus eſſe in rebus, quam Deū operari in rebus, & hinc denominari ſubſtantiam diuinam eſſe in rebus, quia ſubſtantia diuina eſt quæ operatur. Atque adeò, ita Deum denominari eſſe in rebus, ſicut quæcumque cauſa dicitur eſſe in ſuo effectu, vbi nulla alia eſt ratio conſtituens cauſam in effectu, niſi eius operatio. Hunc ſenſum attingit Magiſter in 1. diſt. 37. cap. 7. eumque reijcit, dicens, aliquid plus ſignificari per hoc quod dicitur Deus eſſe vbiq; e per eſſentiam. Neque hunc ſenſum Thomiſtæ poſſunt intendere: nam ſic non eſſet Deus realiter & propriè ſecundùm ſuam ſubſtantiam præſens rebus. Sed ille modus

eſſendi per operationem, eſt idem ac per potentiam: intantum enim Deus dicitur eſſe vbique per potentiam, inquantum vbique poteſt operari, & in toto vniuerſo operatur: ſicut & dicitur eſſe per præſentiam, quia omnia intuetur & conſpicit. Errarunt què grauiter ij, qui opinati ſunt, Deum eſſe ſecundùm ſubſtantiam ſuam formaliter ſolùm in cælo, vel non eſſe vlli rei præſentem, ſed benè operari in omnibus rebus.

Nec quaſi operatio ſit formalis præſentia diuinæ ſubſtantiæ.

Alius ſenſus eſt, non ſolùm operationem Dei, ſed verè ſubſtantiam ipſam Dei eſſe in rebus: rationem tamen formalem, qua Dei ſubſtantia conſtituatur præſens rebus, eſſe operationē. Ita indicat Caiet. art. 1. §. Ad euidentiam eorum. Sed certè nemo non videt, hos eſſe conceptus diſtinctos, Deum operari in rebus, & eſſe vbique præſentem ſecundùm ſuam ſubſtantiam: & hæ concipiuntur tamquam duæ denominationes formales diſtinctæ; & ſimiliter operatio & præſentia tamquam duæ rationes denominantes diſtinctæ. Poſſunt etiam de ijs eſſe exiſtimationes contrariæ; vel concedendo Deum operari & negando eſſe præſentem; vel concedendo eſſe præſentem & negando immediatè operari. Præterea, Deum eſſe vbique præſentē, dicit quandam perfectionem intrinſecam diuinæ ſubſtantiæ, Deum verò operari, dicit actionem tranſeuntem ad extra: Non ergo debet præſentia & operatio Dei formaliter confundi.

Nec quaſi ſit fundamentū præſentiæ.

Alius tandem ſenſus eius ſententiæ eſt, operationem Dei eſſe fundamentum præſentiæ, ita vt ex operatione oriatur præſentia. Hoc ſignificant illi qui dicunt operationē reſpectu Dei eſſe ſicut quantitatem reſpectu corporis. Et ita magis expreſſè circa Angelos philoſophantur. Et ita hic indicat idem Caiet. art. 1. §. Ad hoc dicitur, & §. Ad obiectionem ergo. Verùm, neque hoc rectè dicitur. Aut enim ex operatione tamquam fundamento aduenit Deo modus aliquis realis quo formaliter conſtituatur rebus præſens. Et hoc eſt omnino falſum. Quia, cùm Deus liberè operetur, & inceperit in tempore operari; eſſet hoc modo mutabilis, ac de facto ſubijſſet huiuſmodi mutationem, recipiēdo in ſe talem modum. Aut talis modus adueniret ſubiectiuè rebus ipſis creatis, denominaretq. Deum: ſicut actio ad extra, exiſtens in creatura, denominat Deum agentem. Et hoc eſt item falſum: quia rem eſſe præſentem, importat præſentiam intrinſecam ex parte ipſius rei. Et omnino Deus eſt præſens rebus per ſuam immenſitatem quæ eſt intrinſeca perfectio Dei. Aut Deo aduenit ſolùm relatio rationis, vt ait Caiet. Et hæc, licèt fingatur à nobis, tamen non ſufficit: quia, cùm Deus realiter ſit vbique, explicandum eſt, quæ ſit forma realis, qua Deus reuera conſtituatur vbique.

Sed conſtituitur Deus præſens per propriam præſentiam.

Demum, contra hanc ſententiam quocumque ſenſu ex dictis intellectam, vim apertè faciunt ea quæ adduximus ad probandum, Deum ſemper ac neceſſariò eſſe in toto ſpatio, etiam vbi non operatur. Et rurſus, etiam de Angelis oſtendemus non conſtitui in loco ratione ſolius operationis, vel operationem eſſe fundamentum præſentiæ. Et vniuerſaliter in rebus creatis diſtinguuntur, præſentia in loco quæ eſt de prædicamento vbi, & operatio quæ eſt de prædicamento actionis vel alterius formæ.

Sicut in rebus creatis datur præſentia.

Iam ergo determinandum eſt, per quid Deus conſtituatur vbique præſens, exemplo rerum creatarum. Sicut enim in his agnoſcimus peculiarem modum præſentiæ ad hunc effectum formalem, vt conſtituat rem in loco, eumq. vocamus vbi: ita Deo tribuere debemus hanc præſentiam. In omni tamen re creata, eſt determinata ac definita præſentia, conſtituens rem hic & non alibi: præſentia verò Dei eſt indefinita & illimitata, conſtituens Deum vbique. Hæc præſentia eſt diuina immenſitas. Quæ proinde non per ſe concernit exiſtentiam rerum creatarum. Sed, ſicut vnaquæque res creata conſtituitur in certo ſpatio per ſuā præſentiam independenter ab alijs rebus: ita multò magis Deus eſt vbique præſens per immenſitatem independenter ab exiſtentia omnium rerum creatarum.

Diuina præſentia eſt perfectio Dei immutabilis.

Et ſicut v.g. intellectio eſt perfectio poſitiuā Dei, vnumq. ex attributis eius: ita hæc præſentia & vbiquitas eſt intrinſeca perfectio & attributum Dei. Et ſicut alia attributa, non realiter, ſed ratione diſtinguuntur ab eſſentia, & inter ſe: ita prorſus hoc attributum immenſi-

tatis.

tatis. Vnde hæc eſt perfectio & forma immutabilis in ipſo Deo. Ac proinde in hoc maximè differt ab omni præſentia cuiuſcumque rei creatæ: omnis enim res creata poteſt mutare præſentiam, ac de facto facillimè mutat tranſeundo de loco ad locum: Deus vero prorſus non poteſt loco moueri, ſiquidem ſemper ac neceſſariò eſt vbique, atque adeò eius præſentia eſt prorſus immutabilis.

Eſt penitus indiuiſibilis.

Eſt item hæc diuina præſentia omnino indiuiſibilis formaliter, conſtituens diuinam ſubſtantiam indiuiſibiliter præſentem in toto ſpatio diuiſibili. Itaque non ſolùm diuina ſubſtantia eſt tota in qualibet parte ſpatij, ſed ipſa quoque diuina præſentia & immenſitas. Quod quidem eſt perſpicuum, diuina ſimplicitate ſuppoſita. Eſtquè pariter commune æternitati ac durationi diuinæ, quæ ſimiliter tota cùm ſit indiuiſibilis, coexiſtit cuicumque parti temporis noſtri. Et in hoc maximè differt diuina immenſitas à præſentia rerum corporalium in loco, quæ vtique eſt per partes coextenſa ipſis rebus & ipſi loco. Addit Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 7. num. 51., differre etiam in hoc à præſentia rerum ſpiritualiū, quam nempe putat non eſſe indiuiſibilem & totam in qualibet parte loci, ſicut eſt ipſa ſubſtantia ſpiritualis. Sed tamen videtur potiùs præſentia rerum ſpiritualiū communiter eſſe eodem modo indiuiſibilis, vt q. 52. de præſentia Angelorum in loco dicemus.

Poteſt conſiderari in actu primo & ſecundo.

Poteſt autem in Deo conſiderari præſentia ſeu immenſitas, tum in actu primo, hoc eſt aptitudo eſſendi vbique; tum in actu ſecundo, hoc eſt actualis præſentia. Sicut in Angelo reperitur facultas & virtus ſe conſtituendi in loco, quæ eſt naturalis proprietas inſeparabilis ab eſſentia Angeli; & præterea actualis præſentia in hoc vel illo loco, quæ eſt mutabilis. Et ſicut etiam in Deo cõſideramus virtutem & aptitudinem ad intelligendum in actu primo, & actum ſecūdum intellectionis. Et hoc totum abſque vlla diſtinctione actuali in re, aliave imperfectione. Ita ſimiliter, per conceptus noſtros, diſtinctè conſiderari poteſt in Deo, & virtus infinita ad exiſtendum vbique, & actualis præſentia vbique, quæ tamen adhuc eſt prorſus neceſſaria & immutabilis, atque penitus identificata cum diuina ſubſtantia.

Reſpectu rerū creatarum cõnotat earum exiſtentiam.

At, quia per præſentiam & immenſitatem ſic explicatam, Deus conſtituitur vbique, hoc eſt in toto ſpatio, etiam ſi nulla res creata exiſteret: addendum vlterius eſt, ad hoc, vt Deus denominetur actu præſens rebus creatis, requiri exiſtentiam ipſarum rerum cum ſua præſentia in ſpatio. Præter hoc autem, non requiritur alius modus pręſentię inter Deū & res creatas. Sed hæc denominatio qua Deus dicitur præſens his rebus, ſufficienter & formaliter habetur per præſentiam diuinam in ſpatio, & exiſtentiam ac præſentiam rerum creatarum in ſpatio. Sicut pariter ſentiendum eſt de præſentia qua Angelus dicitur localiter præſens alijs rebus, & de præſentia quoque rerum corporalium inter ſe. Nec enim neceſſarius eſt alius diſtinctus modus præſentiæ vnius rei ad aliam, præter præſentiam quam ſingulæ per ſe habent ad tale ſpatium, vt notauimus q. 28. Philoſ. ſect. 2.

Et operationē Dei in rebus.

Sed rurſus, quia per hanc præſentiam & coexiſtentiam rerū in ſpatio, niſi aliud addatur, non tam propriè dicitur vna res eſſe in alia, quam potiùs eſſe cum alia. Ideo in rebus quidem corporeis præter hoc conſideratur continentia quantitatiua, ratione cuius res locata dicitur eſſe in loco, quo nempe includitur per contactum quantitatiuum; qui tamen Deo & in vniuerſum rebus ſpiritualibus conuenire non poteſt. Ad hoc ergo tandem valet operatio pro rebus ſpiritualibus, vt dicantur eſſe in rebus corporeis. Cauſa enim dicitur eſſe in effectū; & agens dicitur virtualiter contingere effectum; & hic virtualis contactus conuenit ſubſtantijs ſpiritualibus reſpectu corporum in quibus operantur. Ad hoc inquam confert operatio, ad proprietatem ſcilicet huius denominationis, qua non ſolùm dicatur eſſe cum rebus creatis, ſed eſſe in rebus creatis, eaſq. aliquo modo contingere. Atque ſic tandem explicari poteſt & defendi, quod ſumitur ex D. Thoma, Deum eſſe in rebus, eſſe in hoc vniuerſo per operationem: ſuppoſita tamen omnino præſentia reali diuinæ ſubſtantiæ in toto ſpatio. Quo etiam modo, Angelos eſſe in loco per operationem in propria materia dicemus.

Eſſe vbiq; in vniuerſo, cõuenit ſoli Deo.

Poſtremò. Ex his patet, qualiter eſſe vbique, & eſſe immenſum, ſit proprium Deo: quod affirmat S. Thom. art. vltimo. Si enim ſumatur eſſe vbique pro eſſe in toto vniuerſo, ſic nulla creatura particularis replet totum vniuerſum, vt patet: nec etiam vllus eſt Angelus qui ſimul poſſit eſſe in toto vniuerſo, imo nec qui contingere poſſit ſimul cælum & terram, vt ex Damaſc. Theologi docent. Non tamen repugnat, quominus à Deo poſſit creari Angelus tàm perfectus, cuius ſphæra adæquata eſſet totum hoc vniuerſum: ſiquidem de facto, quò Angelus eſt perfectior, eo maiorem ſphæram ſibi determinat. Adhuc autem præſentia talis Angeli eſſet infinitè inferior immenſitate diuina. De facto item ipſum totum vniuerſum dici poteſt aliquo modo eſſe vbique, hoc eſt in toto ſeipſo. Sicut S. Thom. concedit, quòd ſi non eſſet aliud corpus, quam granum milij, hoc eſſet vbique, hoc eſt in omni loco corporeo, ſeu in omni corpore exiſtente. Aut magis propriè loquendo dicetur, quòd omnis locus & omne ſpatium repletum ab aliquo corpore, eſt ſpatium in quo exiſtit mundus: & in ea hypoteſi eſſet ſpatium in quo exiſteret granum milij. Sed tamen mundus & quodcumque corpus, non niſi per partes replet ſuum locum: vnde non eſt totus mundus vbique, hoc eſt non totus in quacumque parte. Deus autem propriè eſt vbique in toto mundo, quia nimirum totus eſt in quouis loco ſeu in quauis parte mundi.

Eſſe vbiq; in toto ſpatio, ſoli Deo conuenire poteſt.

Si verò ſumatur eſſe vbique pro eſſe in toto ſpatio, tàm imaginario, quàm reali: ſic non ſolùm de facto nulla alia res eſt vbique: ſed putandum amplius eſt, non poſſe vllam rem creabilem eſſe ex natura ſua vbique. Nec enim fieri poteſt corpus vndequaque infinitum. Imo ſi fieri poſſet, non eſſet propriè vbique, hoc eſt in ſingulis locis & partibus totum. Nec etiam eſt poſſibilis Angelus, qui nullam ſibi determinaret ſphæram, poſſetq. ſua virtute ſe in toto ſpatio collocare. Hoc enim conuenit Deo ex ſua infinitate, quæ nulli naturæ creatæ poteſt eſſe communis. Sed ſicut Deus poteſt quidem facere in genere Angelorum magis ac magis perfectum, non autem vllum perfectiſſimum & infinitum in eſſendo: ita ad ſummum poterit, quocumque Angelo dato, creare alium qui maiorem ſibi ſphæram depoſcat: nullum tamen qui omnem & infinitam capacitatem ſpatij.

Sed dubitari adhuc poteſt, num poſſit Deus ſupernaturaliter aliquam naturam creatam vbique collocare, licèt hoc non eſſet ipſi creaturæ naturale. Dupliciter hoc intelligi poteſt: Vel ita vt Deus communicaret alicui naturę creatę ſuammet immenſitatem, vel quòd illi tribueret modum quemdam creatum præſentiæ infinitum & adæquatum toti ſpatio. Primo modo, aliqui Hæretici dixerunt, humanitatem Chriſti eſse vbique, ſimul cum Perſona Verbi & natura diuina. Hic tamen eſt error in fide, quem tertia parte refellemus; vbi etiam conſtabit, non poſse fieri vt per diuinam præſentiam formaliter natura creata reddatur præſens, aut per ſcientiam intelligens, ſicut ad ſummum fit, vt per ſubſiſtentiam reddatur ſubſiſtens. Secundo modo etiam putandum eſt, id eſse impoſſibile: quia omnino excedit limitationem naturæ creatæ: & maximè iuxta ſententiam aſserentem, non eſse poſſibilem magnitudinem infinitam, & rurſus non potuiſse fieri creaturam vllam ab æterno adæquantem totam & infinitam ſucceſſionem temporis imaginarij ab æterno.

QVAE-

QVÆSTIO NONA,

De Immutabilitate Dei.

EXPECTABATVR proximè poſt immenſitatem æternitas, quæ nimirum eſt infinita duratio Dei, adæquans omne tempus, ſicut immenſitas omnem locum. Sed S. Thom. hanc interponit quæſtionem de immutabilitate. Reddunt aliqui rationem, quia immutabilitas ex immenſitate infertur. Sed hoc verum eſt tantùm de immutabilitate ſecundùm locum. Reddunt alij aliam rationem, quia ex immutabilitate inferenda eſt æternitas. Hoc quidem maximè verum eſt de immutabilitate quoad ſubſtantiam. Et quia prætereà æternitas diuina dicit neceſſariam exiſtentiam ac durationem omnium quæ ſunt in Deo, vt ſic immutabilitas abſolutè videtur æternitati præire. Ob hanc ergo connexionem, non immeritò hoc loco agit S. Thom. de immutabilitate Dei per duos articulos. Primò docet, Deum eſſe immutabilem: quia eſt primum ens & purus actus: omne autem quod mutatur, eſt in potentia. Rurſus, Deus eſt ſimpliciſſimus, expers omnis compoſitionis: omne autem quod mutatur, admittit in ſe compoſitionem. Prætereà, Deus eſt infinitus, complectens in ſe omnem plenitudinem perfectionis: vnde non poteſt quicquam in ſe de nouo acquirere: igitur nullam in ſe mutationem admittit. Secundò docet, ſolum Deum eſſe immutabilem: quia omnes aliæ res à Deo poſſunt mutari, tum per potentiam externam Dei qui poteſt eas annihilare, tum per potentiam internam ſuam qua dicunt ordinem ad aliquem finem vel actum in ijs variabilem.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit immutabilis.

Deus eſt immutabilis.

CErtum de fide eſt, Deum eſſe penitus immutabilem. Malach. 3. *Ego Deus & non mutor*. Iacobi 1. *Apud quem nõ eſt tranſmutatio nec viciſſitudinis obumbratio*. Et in alijs locis ſimilia habentur. Idem definitum eſt in Concil. Lateran., & refertur cap. Firmiter de Summa Trinitate. Eſtq. apud Patres & Theologos vulgatiſſimum.

Ratione generali & à priori probari poteſt ex eo quòd Deus eſt ens à ſe: inde enim eſt ens ſimpliciter neceſſarium quoad omnia quæ in ſe habet: cùm omnia quæ ſunt in Deo, ſint ipſe Deus: ergo Deus omnino mutari non poteſt de vno in alium ſtatum. Demonſtratur & explicatur magis, excludẽdo omne genus mutationis, quod in vniuerſum duplex eſt: alia enim eſt mutatio ſubſtantialis ſeu entitatiua, & alia eſt accidentalis ſeu ſubiectiua. Illa eſt qua res de non exiſtente fit exiſtens, vel de exiſtente non exiſtens. Alia eſt qua res de nouo in ſe admittit aliquid quod antea nõ habebat, vel amittit aliquid quod antea habebat. Prima non eſt mutatio propriè & phyſicè dicta, vt notauit Durand. in 1. diſt. 8. q. 3. num. 4., quæ ſcilicet eſt tranſitus ſubiecti de vno ad alium terminum. Secunda eſt propriè mutatio phyſicè dicta, qua fit variatio alicuius formæ in ſubiecto.

Non eſt capax mutationis ſubſtantialis nec accidentalis.

Deum ergo eſſe immutabilem primo modo, euidentiſſimum eſt, ex eo quòd Deus eſt ſuum eſſe per eſſentiam, eſtquè ens ſimpliciter neceſſarium: vnde contingere non poterat, vt de non exiſtente fieret exiſtens: nec poteſt vnquam contingere, vt de exiſtente fiat non exiſtens. Imò, cùm exiſtentia ſit formaliter de eſſentia Dei, ita non poteſt prorſus cogitari mutatio in exiſtentia Dei, ſicut non poteſt cogitari in hac propoſitione eſſentiali, Deus eſt ens à ſe, Deus eſt Deus: ita inquam prorſus neceſſaria eſt hæc propoſitio, Deus actu exiſtit. Et hanc rationem inſinuauit Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 2. ex illo Exod. 3. *Ego ſum qui ſum.* Rurſus, Deum eſſe immutabilem ſecundo modo, perſpicuum eſt ex eo quod Deus eſt actus purus abſque admixtione potentiæ paſſiuæ; cùm ergo Deus non ha-

beat potentiam ad aliquid de nouo recipiendum, nec poſſit remanere in potentia reſpectu vllius formæ, nō poteſt quicquam in ſe admittere, nec amittere. Item ex ſimplicitate diuina, in Deo nulla poteſt eſſe compoſitio accidentis ſiue formæ cum ſubiecto: in Deo non poteſt eſſe vlla forma diſtincta ab eius eſſentia: ergo non poteſt natura diuina vllo accidenti aut forma mutari. Item ex perfectione diuina, Deus eſt ſummè perfectus, habens per eſſentiam ſuam omnem perfectionem in genere entis omni modo quo ei competere poteſt: igitur nec vlla eſt noua perfectio quam acquirat, nec vllam amittere poteſt, ergo non poteſt mutari.

Non mutatus eſt per hypoſtaticam vnionem.

Præterea, vt hæc veritas magis inclareſcat, & ſimul diluantur nonnulla quæ difficultatem ingerere poſſunt, breuiter diſcurrendum eſt per omnia formarum genera, vt in cunctis appareat Deum non poſſe mutari. In primis intra genus ſubſtantiæ, per ſuſceptionem formæ ſubſtantialis, ſeu per vnionem cum natura ſubſtantiali, videri poteſt Deus capax alicuius mutationis: quia, vt fides noſtra docet, Verbum diuinum aſſumpſit humanam naturam, eamq. ſubſtentat; & cùm antea non eſſet homo, poſtea in tempore incæpit eſſe homo. Attamen, nequaquam Verbū diuinū fuiſſe mutatū per hanc aſſumptionem & vnionem, in propria materia tertia parte conſtabit. Etenim Verbum, non tamquam ſubiectum recipit in ſe naturam vnitam vel vnionem: ſed tamquam terminus ſubſtantialis cōplet naturam: in quo nulla eſt imperfectio vel mutatio.

Non mutatur per ſuos actus immanentes.

Secundò. Intra genus qualitatis videri poteſt Deus mutabilis: quia in ſeipſo immanenter operatur intelligendo & volendo. Et pro ſua libertate ita de facto decreuit mundum condere, quòd potuiſſet nolle condere: ita ab æterno præuidit mundum eſſe futurum, quòd potuiſſet videre non eſſe futurum, ſi nempe noluiſſet illum creare: ergo Deus videtur in ſe mutationis capax. Et conſequenter videtur etiam poſſe in tempore mutare decretum & propoſitum voluntatis, ac ſimiliter ſcientiam viſionis. Hæc eſt ſanè inſignis difficultas, quomodo Deus abſque ſui mutatione potuerit ab æterno velle aut non velle operari ad extra, & quomodo diuina immutabilitas cum libertate conſiſtat. Sed de hac re latè agemus q. 19. de voluntate Dei, vbi conſtabit, Deum velle aut nolle operari ad extra, non per mutationem actus eliciti in ſeipſo, ſed per mutationē ſolius obiecti, quod obiectum voluntas diuina eodem ſuo immutabili actu poteſt liberè attingere aut non attingere. Et ſimiliter ſe habet diuinus intellectus quoad ſcientiam viſionis qua perſpicit res futuras aut non futuras. Conſtabit etiam, Deum non poſſe mutare propoſitum voluntatis: & hoc maximè intendere voluit Scriptura Num. 23. *Non eſt Deus quaſi homo vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur.*

Non per vllas relationes.

Tertiò. Intra genus relationis videri poteſt Deus mutabilis, recipiendo in ſe nouas relationes in tempore: de nouo enim Deus incæpit dici creator & dominus, quando incæpit operari ad extra: hæ autem ſunt denominationes relatiuæ. Verùm hæ denominationes in reipſa ſufficiētiſſimè ſaluantur, per actionem creationis exercitam ad extra, & ſubiectionem realem creaturæ ad Deum. Imò in vniuerſum agens denominatur extrinſecè ab ipſamet actione. Et ſic declarauit Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 16. Vnde quando in Deo concipitur noua relatio, hæc eſt relatio rationis.

Non per operationes ad extra.

Quartò. Intra genus actionis videri poteſt Deus mutabilis, ac de facto mutari, quandocumque quicquam de nouo operatur: quia tunc Deus per aliquid nouum in ſe videtur determinari ad operandum, & operatio videtur aliquid de nouo ponere in Deo. Sed tamen nullatenus oportet nouam aliam determinationem Deo tribuere dum actu operatur: ſed ſatis eſt determinatio ſuæ voluntatis, qua abſque ſui mutatione decreuit ab æterno operari in tali vel tali tempore, & ſic de ſingulis operationibus cum omnibus ſuis circumſtantijs quas in tempore exercet. Per hoc enim intelligitur potentia diuina applicata ad exequendum ſuo tempore, abſque alia nouitate ex parte Dei. Neque operatio ad extra ponit quicquam de nouo in Deo, ſed intrinſecè tantùm eſt in creatura, vt q. 44. & 45. diſſeremus.

Quin-

Nō mouetur in loco.

Quintò, Deum eſſe immutabilem loco in genere vbi, peculiari ratione ex immenſitate diuina demōſtrauimus quæſtione præcedenti. Alia etiam ratione id probare conatus eſt Ariſt. 8. Phyſ. cap. 5. & 6., & lib. 12. Metaph. cap. 7. quoniam omne quod mouetur, ab alio mouetur. Sed Deus eſt primus motor: ergo non habet à quo moueatur: igitur moueri non poteſt. Probauit etiam, non poſſe moueri per accidēs, ſcilicet ad motum cæli, ſupponens ipſum Deum ſe ſolo immediatè mouere primum cælum: quia inquit non potuiſſet mouere cælū æterno & infinito tempore, paſſuſque eſſet aliquam defatigationem ex motu. Addidit eo loco Metaph. Deus nō poteſt mouere propter alium finem à ſe, ſed tantùm operatur propter ſeipſum: ergo non habet à quo ad motum impellatur vel alliciatur: igitur ipſe in ſe moueri non poteſt. Has tamen rationes non eſſe efficaces, declarat Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 8. Earumq. inſufficientia facilè conſpicitur, quia neque probatur, neque verum eſt, idem non poſſe moueri à ſeipſo: nam & Angeli ſua virtute ſe mouent. Neque, quod mouetur per accidens, fatigari. Neque, quod mouetur propter ſe, non poſſe à ſeipſo determinari ad ſe mouendum: ſi id aliunde nō oſtenditur repugnare. Ad ſummum, notauit Scot. in 1. diſt. 8. q. 5., illas rationes valere poſſe ad probandum, Deum eſſe immobilem phyſicè ad inſtar corporis, vel ad inſtar formæ corporis ſicut mouetur anima per accidens in corpore. Imò, ſi Ariſt putauit, Deum non eſſe in toto vniuerſo, ſed in certa parte cæli: ex hoc potiùs inferretur Deum poſſe loco moueri: tantum abeſt vt ijs rationibus probaretur Deum eſſe immobilem.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum ſit proprium Dei eſſe immutabilem.

Solus Deus eſt ſimpliciter immutabilis.

Verum eſt quod S. Thom. art. 2. alijq. Theologi communiter determināt, ſolum Deum eſſe penitus immutabilem, & omnem aliam rem eſſe aliquo modo mutabilem. Probari ſolet ex illo 1. ad Timoth. 6. *Qui ſolus habet immortalitatem.* Vt enim ait Auguſt. 1. de Trinit. cap. 1. vera immortalitas, immutabilitas eſt, quam nulla poteſt habere creatura, quoniam ſolius eſt creatoris. Et lib. 3. contra Maximinum cap. 12. Immortalitatē ſolus habere dicitur Deus, quia eſt immutabilis ſolus: in omni enim mutabili natura non nulla mors eſt ipſa mutatio. Et Bernard. ſerm. 81. in Cant. Omnis mutatio quædam mortis imitatio eſt. Rurſus eandem veritatem docuerunt Athanaſ. Orat. contra idola aliquantum ante finem. Hirenæus lib 2. cap. 64. Cyrill. lib. 8. Theſaur. cap. 2. Damaſc. 2. Fidei cap. 3. Iuſtinus in qq. gentium q. 13. Ambroſ. lib. 2. de Fide ad Gratianum cap. 2. Fulgent. de Fide ad Petrum cap. 3. & 7. & frequenter alij Patres. In eodem ſenſu Sophron. Patriar. in quadam epiſt. quæ habetur in ſexta Synodo actione vndecima, dixit, Angelos & animas noſtras non eſſe immortales per naturam ſed per gratiam.

Omnis natura creata eſt mutabilis entitatiuè.

Ratione probatur iuxta duplicem mutationis modum quem antea diſtinximus. Si namque loquamur de mutatione entitatiua rei, quæ eſt inter eſſe & non eſſe: ſic Ariſt. videtur putaſſe, non ſolū Deum, ſed & omnes alias Intelligentias, eſſe entia ſimpliciter neceſſaria, atque adeò in hoc ſenſu eſſe immutabiles. De eiuſq. mente latè diſſerit Scot. in 1. diſt. 8. q. 5. Sed certum eſt, omnes alias res à Deo, eſſe in hoc ſenſu mutabiles reſpiciendo ſaltem ad potentiam ipſius Dei. Etenim de facto omnes factæ ſunt à Deo, cùm antea non extitiſſent: nullaq. res eſt quę non ſit facta à Deo, imò facta in tempore: omnes ergo ſunt mutabiles de non eſſe ad eſse. Rurſus poſtquam factæ ſunt, ſemper actu dependent & conſeruantur à Deo; eademq. poteſtate ac facilitate poteſt Deus eas in nihilum reducere, pro ſua autem voluntate & libertate decreuit in æternum conſeruare eas res quæ de facto nunquam deficient, quam Dei voluntatem Sophronius appellauit gratiam. Omnes ergo res præter Deum ſunt ſubſtantialiter ſeu entitatiuè mutabiles, ſoluſq. Deus eſt ſimpliciter immutabilis. Hoc ipſum ſignificauit Proph. Pſal. 101. *Cæli & terra peribunt, tu autem permanes: mutabuntur, tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient:* hoc eſt perire

rire poſſunt & mutari, ſed tu ſemper idem permanes qui perire & mutari non potes.

Licèt aliqua nō habeant intrinſecum mutationis principium.

Verum eſt tamen, non omnem creaturam habere intrinſecum principium mutationis & deſitionis, item non omnem poſſe à cauſis naturalibus corrumpi & deſtrui. Sed ſunt planè diuerſi gradus in rebus creatis, vt rectè obſeruat S. Thom. art. 2. Angeli enim magis diſtant à corruptione & deſitione, quia non habent materiam: & ſimiliter anima noſtra quæ non dependet à corpore in eſſendo: materia quoque ipſa quæ non conſtat alia materia, nec ab vllo ſubiecto dependet: ſimiliter cæli non poſſunt à cauſis naturalibus corrumpi. Corpora verò inferiora ſunt ab intrinſeco corruptibilia ob compoſitionem ex materia & forma, tali inquam materia quæ eſt capax diuerſarum formarum, & tali forma quæ educitur de potentia materiæ, & ab illa in eſſendo dependet. Propter hoc aliqui hoc loco tractant, quo pacto res quæ ſunt naturaliter incorruptibiles & immortales, deſtrui poſſint per Dei potentiam, & quæ ſit hæc potentia qua huiuſmodi res deſinere poſſint, eam vocantes potentiam logicam non phyſicam. Sed res eſt facilis: nempè non eſſe cogitandam aliam potentiam ex parte talium rerum, præter ipſam entitatem earum, prout eſſentialiter eſt ab alio, ab ipſoquè Deo dependet in conſeruari.

Omnis itē eſt mutabilis ſubiectiuè.

Si deinde loquamur de alio modo mutationis: omnis vtique ſubſtantia creata mutabilis eſt: quia, cùm non habeat per ſuam eſſentiam, totam perfectionem omnemquè formam ſibi conuenientem, perfici debet accidentibus diſtinctis ab ipſa ſubſtantia, quæ poſſunt de nouo acquiri, & acquiſita amitti. Quod in ſubſtantijs corporeis, experientia ipſa eſt notiſſimum. In ſubſtantijs quoque ſpiritualibus eſt manifeſtum quoad actus immanentes, habitus, ſpecies intentionales, & ſimiles perfectiones quas recipiunt. Præterea plurimæ formæ quæ in ſubiecto recipiuntur, ſunt vlterius hoc modo mutabiles, recipiendo in ſe alias formas & accidentia: vt quantitas dicitur recipere qualitates corporeas, & potentiæ vitales recipiunt ſuos actus. Sed verum eſt quod adnotauit Scot. q. 5. citata §. Ad quæſt. reperiri vltimum accidens, quod non ſit amplius ſubiectum alterius accidentis, v. g. præſentia localis vel relatio: vnde non poterit mutari recipiendo in ſe aliam formam. Sed hoc potiùs prouenit ex maxima imperfectione eius, vt optimè Scotus inquit, quia ſcilicet non eſt capax alterius perfectionis. Ideo concludit, eſſe immutabile ſubiectiuè ob perfectionem ſuam, eſſe proprijſſimum Dei. Addi poteſt cum S. Thom. hic art. 2. ad 3., his formis conuenire variationem, non quia ſint ſubiectum variationis, ſed quia ſubiectum ſub ijs variatur. E hoc etiam modo longè abeſt mutatio à Deo, quippe qui non ſolùm nequit in ſe recipere vllam formam, ſed nec poteſt afficere vllum ſubiectum tamquam forma eius.

Subſtātia creata mutatur immediatè & mediatè.

Poſtremò contendunt aliqui, ita omnem ſubſtantiam creatam eſſe mutabilem, quòd immediatè in ſe debeat mutationem pati; nec ſatis eſſe, ſi mediante aliqua potentia paſſiua mutationem ſubeat. Sed debet quidem ſubſtantia recipere in ſe immediatè aliquam primam formam: nec enim dari poteſt proceſſus in infinitum: & ſaltem potentiam ipſam paſſiuam in ſe immediatè recipit. At alia pleraque accidentia ſolùm mediatè recipit. Sic ſubſtantia corporea dicitur recipere qualitates mediante quantitate, vel tàm quantitatem quam ipſas qualitates recipit mediante alia potentia: item ſubſtantia ſpiritualis recipit ſpecies, & habitus, & actus, mediantibus ſuis potentijs. Et per hoc planè omnis creata ſubſtantia longè diſtat ab immutabilitate diuina, ſoluſquè Deus eſt ſimpliciter immutabilis.

QVÆSTIO DECIMA.

De Aeternitate Dei.

PRAESENTEM quæſtionem in ſex diſtribuit articulos S.Doctor. Primò docet, æternitatem rectè dici, quæ eſt interminabilis vitæ tota ſimul perfecta poſſeſſio: quia duabus conditionibus conſtituitur æternitas, ad differentiam temporis; nempe quòd ſit interminabilis, principio & fine carens; & quòd ſit tota ſimul permanens abſque ſucceſſione. Secundò docet, Deum non ſolùm eſſe æternum, ſed eſſe ſuam ipſam æternitatem: quia cùm ſit immutabilis, omnino eſt æternus: & cùm ſit ſuum ipſum eſſe, eſt quoque ſua duratio, ſua æternitas. Tertiò docet, æternitatem propriè ſoli Deo conuenire: quia conſequitur immutabilitatem quæ eſt propria Dei: quaſdam tamen res creatas dici æternas, inquantum ſine fine durabunt & conſeruabuntur à Deo. Quartò docet, æternitatem differre à tempore, primò & principaliter penes diſcrimen permanentiæ & ſucceſſionis, concomitanter quoque penes differentiam infiniti & finiti. Quintò, æternitatem differre ab Aeuo: præcipuè quia Aeuum conuenit iis rebus, quæ licet non ſecundùm ſuam ſubſtantiam tranſmutentur, tamen habent adiunctam ſuorum accidentium tranſmutationem; æternitas verò nullam ſecum tranſmutationem compatitur. Sextò tandem docet, vnum eſſe primum quoddam æuum, intrinſecum primæ ac nobiliſſimæ creaturæ, quo menſurentur alia omnia æuiterna.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit per eſſentiam ſuam æternus.

Deus eſt æternus per ſuam eſſentiã. II, qui verum Deum, ſcilicet primum ens à ſeipſo exiſtens, agnouerunt, omnes Deum æternum eſſe putarunt, abſque principio durationis, & abſque fine. Eſtquè hæc veritas perſpicua ſecundùm fidem Pſal. 89. *A ſeculo & vſque in ſeculum tu es Deus*. Eccleſ. 10. *Qui viuit in æternum*. Iſai. 40. *Deus ſempiternus Dominus*. Et alij plurimis locis ſimilia habentur. Idem definitum eſt in Concil. Lateran. Et refertur cap. Firmiter de Summa Trinit. Item in Symbol. Athan. *Aeternus Pater, æternus Filius, &c.* Eſtq. demum apud Eccleſiæ Patres frequentiſſimum, & apud fideles notiſſimum.

Ratione quoque eſt euidens: quia, cùm Deus ſit à ſeipſo, & non factus ab alio: omnino eſt ens ſimpliciter neceſſarium, cuius eſſentia eſt ipſum actuale exercitium exiſtendi: eſt immutabilis, vt ſtatutum eſt quæſtione præcedenti: ergo ſemper ac neceſſariò eſt: igitur eſt æternus, ab æterno exiſtens & in æternum permanens.

Imò, Deus eſt ſua æternitas, vt loquitur S.Thom. art. 2., ſiuè eſt per eſſentiam ſuam æternus: quia nimirum per eſſentiam ſuam formalitèr habet vt actu & ſemper ſit, in quo ſuperexcedit omnem rem creatam: non quia duratio rerum creatarum debeat eſſe modus diſtinctus ab earum exiſtentia, vel quia ipſa exiſtentia diſtincta ſit ex natura rei ab eſſentia: ſed quia de eſſentia creaturarum non eſt actu exiſtere, ſicut eſt de eſſentia Dei, eo modo quo q. 2. explicauimus.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Diuina Aeternitas: qualiter ſit duratio permanens interminabilis.

SIc optimè definietur æternitas: *Eſt duratio permanens interminabilis*. Et per has tres particulas tota æternitatis eſſentia comprehenditur. *Aeternitas diuina eſt duratio.* Dicitur primò duratio. Circa hanc particulam occurrit Aureol. in 1. diſt. 9. par. 2. art. 2., vbi contendit, æternitatem diuinam non eſſe durationem: ſed ait, eſſe vim qua Deus attingit omnem durationem, hoc eſt coexiſtit omni tempori; quia nempè putat,

putat, de ratione durationis eſſe ſucceſſionem ſecundùm priùs & poſteriùs. quæ ſucceſſio prorſus aliena eſt à Deo: coexiſtit tamen Deus omni ſucceſſioni, & attingit omne tempus prius & poſterius. Hunc dicendi modũ impugnat Cap. eod. eadem diſt. Sed quoad rem attinet, negare non potuit Aureol., æternitatem diuinam eſſe perſeuerantiam quandam in eſſendo, quam ipſe explicauit per vim attingendi & coexiſtendi ad omne tempus omnemq. durationem. Verè autem ipſi diuinæ exiſtentiæ non conuenire ſucceſſionem mox dicemus. Sed tamen ſucceſſio non eſt de ratione omnis durationis: imò duratio diuiditur in permanentem & ſucceſſiuam: atque adeò de ratione durationis in communi ſatis eſt perſeuerantia in eſſendo, abſtrahendo à permanentia & ſucceſſione. Omnino igitur diuina æternitas eſt appellanda duratio: & ita omnes alij communiter loquuntur, ſolentq. æternitatem inter durationis ſpecies connumerare.

Eſt permanens.

Dicitur ſecundò, permanens. Eſt vtique æternitas diuina maximè permanens abſque vlla ſucceſſione, vel in Deo, vel in ſeipſa. Dupliciter enim poteſt intelligi ſucceſſio; vel in re quæ durat, ſi nempè conſtet ex partibus, alia priori & alia poſteriori, quo pacto durat motus, cuius duratio eſt tempus. Vel ſolùm in ipſa duratione, ita vt res quidem ſemper permaneat eadem, tamen coexiſtat tempori per diſtinctum quendam modum ſibi ſuperadditum, ſucceſſiuè fluentem ſecundùm partes priores & poſteriores. Quo pacto diſtinguunt aliqui durationem rei permanentis ab eius exiſtentia, in ipſaquè duratione conſtituunt fluxum & ſucceſſionem. Et de hac ſententia accipiendum eſt quod ait S.Thom hîc art.5., implicare contradictoria. Eamquè nos refutauimus q.29. Philoſ. ſect.3. At quamuis in rebus creatis, etiam permanenter exiſtentibus, talis ſucceſſio durationis inueniretur: certè æternitas diuina eſt, non ſolùm primo, ſed etiam ſecundo modo, omnino permanens & ſtabilis, abſque vlla ſucceſſione. Ita docuit Plato in Timæo, & Sancti Patres frequenter, Dion. cap.10. de Diuinis nominibus, Nazianz. orat. 35. & 42. Auguſt. lib.83. qq. q.19., & in illud Pſalm.2. *Ego hodie genui te*, & in illud Pſalm. 101. *In generationem & generationem anni tui*, & ex Auguſt. Proſper in lib. Sententiarum cap. 3. & 183. Item Gregor. Lib.16. Moralium cap.11. in illud Iob.28. *Ab omnipotente non ſunt abſcondita tempora*, Bernard. ſerm. 80. in Cant. Anſelm. in Monolog. cap. 24. & in Proſologio cap. 18. & 19. Iſidor. lib. 7. Etimolog. cap.1. Beda in illud Ioan. 16. *Adhuc habeo multa vobis dicere*, Ricchard. de S.Victore lib.2. de Trinit. cap.4., Boetius in definitione æternitatis quam infra explicabimus, & alij ſæpè. Ac propterea notare ſolent, de Deo non debere dici, fuit, erat, erit: ſed tantùm, eſt. Aut dicunt, nullum ex his enunciandi modis eſſe propriè conuenientem Deo, eo quòd concernant ſucceſsionem noſtri temporis.

Ex ratione immutabilitatis.

Ratio huius permanentiæ, eſt manifeſta ex immutabilitate diuina: quia Deus non ſolùm non poteſt mutari entitatiuè ſecundùm ſuam ſubſtantiam, ſed etiam ſubiectiuè, hoc eſt, non poteſt in ſe quicquam de nouo admittere aut amittere: ergo non ſolùm ſubſtantia diuina ſemper eſt eadem, permanens abſque vlla ſucceſsione, iuxta illud Pſalm. 101. *Tu autem idem ipſe es*: ſed nullum prorſus habere poteſt in ſe modum ſucceſsiuum ſecundùm partes priores & poſteriores, quo Deus noſtro tempori coexiſtat. Hoc autem, neceſſe non eſt hoc loco prolixiùs explicare, quando iam ſufficienter eo loco Philoſophiæ id in vniuerſum oſtendimus de rebus permanenter durantibus. In eorum verò ſententia, qui rebus creatis permanentibus tribuunt modum durationis ſucceſsiuum ad coexiſtendũ tempori, difficile eſt euadere nè hunc modum Deo tribuant: alioqui enim ſi poteſt Deus abſque ſucceſsione talis modi coexiſtere toti tempori, poterunt etiam res creatæ abſque tali modo coexiſtere tempori quo durant & permanent.

Quamuis de Deo loquamur etiam per verba cõnotantia differẽtias temporis.

Sed quia Scriptura ſolet de Deo loqui per verba diuerſorum temporum: Exod. 3. *Ego ſum qui ſum*, in textu verò Hebræo, *Ego ero qui ero*: Pſal. 119. *Ego genui te*: Apocalyp. 1. *Qui eſt, & qui erat, & qui venturus eſt*. Et ſimiliter omnes ſic loqui ſolent: Hæc autem forma loquendi videtur Deo attribuere, præſens, præteri-

teritum, & futurum, in quibus vtique ſucceſſio conſiſtit. Ideo notant aliqui, hanc loquendi formam accommodatam eſſe noſtro imperfecto modo concipiendi, quia Dei æternitatem apprehendimus ad modum interualli cuiuſdam fluentis, eamquè cum noſtro tempore comparantes, cogitatione diuidimus in partem præteritam præſentem & futuram. Sed certè, hic concipiendi modus longè alienus eſt. Quinimò concipimus quidem, Diuinam æternitatem coexiſtere toti fluxui noſtri temporis eiuſquè partibus, non tamen apprehendimus ipſam æternitatē tamquam fluentem & diuiſam in partes, ſed potiùs facilè apprehendimus æternitatem Dei ſemper eandem, immobiliter permanentem omni decurſu temporis, eamdemquè indiuiſibilem eſſe cui coexiſtat tempus præteritum & futurum. Quod explicari ſolet exemplo baculi intra flumen immoti, propè quem ſucceſſiuè ſemper decurrit aqua fluminis. Sed hoc eſt abſolutè commune omni rei permanenter duranti.

Igitur, ea forma loquendi potiùs accommodata eſt fluxui & ſucceſſioni noſtri temporis, vel realis vel imaginarij. Quia enim Deus ſua æternitate, abſque ſucceſsione in ſe, coexiſtit tempori ſuccedenti, præterito & futuro; illa forma loquendi non denotat ſucceſsionem cum præterito & futuro in ipſa duratione Dei, ſed in tempore cui Deus coexiſtit. Quod vel ex eo facilè declaratur, quia verbum definitur, vox ſignificans cum tempore, & verè conſignificat tempus, vnde ratione temporis varijs modis inflectitur ad conſignificandas varias differentias temporis: ſed tamen principaliter ac directè ſignificat rem quæ eſt in tempore. Non ergo opus eſt, vt ſignificet ſucceſsionem cum præterito & futuro in ipſa re quam directè ſignificat; ſed ſatis eſt ſi dicatur conſignificare ſucceſsionem in tempore cum quo ſignificat. Si autem exprimi debeat duratio Dei abſtrahendo à conſignificatione temporis omniſq. ſucceſsionis; ſic nec etiam vſus verbi præſentis eſt ſatis conueniens, quatenus determinatè attingit differentiam præſentis: Sed tamen, quia vti ſolemus verbo præſentis temporis, non ſolùm ad ſignificandam rem cum tempore præſenti, ſed etiam ad ſignificandam rem abſolutè abſtrahendo ab omni differentia temporis (quem ſenſum habent propoſitiones quas dicimus æternæ veritatis) in hoc inquam ſenſu magis accommodatè de Deo loquimur, dicentes, Deus eſt. Vel ſic loquimur, referendo ſignificationem ad omne tempus, ac ſi clariùs dicatur, Deus omni tēpore eſt, ſemper eſt: Aeternitas enim diuina complectitur & adæquat omne tempus. Sed de hoc loquendi genere ob diuinam æternitatem, iterum ſermo redibit q. 14. ſect. 16.

Addit S. Thom. art. 5., æternitatem diuinam eſſe perfectiſsimè permanentem: quia non ſolùm eſſe diuinum eſt immutabile, ſed nulla ei mutatio poteſt adiungi. Quod non conuenit cælis & Angelis, qui vtique ſunt accidentaliter mutabiles. Vel, vt magis attendamus rationem permanentiæ; duratio diuina ſic eſt permanens, quòd quicquid eſt in Deo permanenter durat abſque ſucceſsione partis prioris & poſterioris: in cælis autem & Angelis ſunt actus ſucceſsiui, vt motus localis aliæq. huiuſmodi operationes.

Præcipuè æternitas diuina eſt interminabilis.

Dicitur tandem tertiò, Interminabilis, hoc eſt carens principio & fine. Quod quidem notiſsimum eſt. Sed S. Thom. art. 4. & 5. non approbat ſententiam aliquorum, qui hanc aſsignarunt tamquam differentiam propriam & conſtitutiuam æternitatis, ac diſtinctiuam ab alijs duabus ſpeciebus durationis, æuo, & tempore. Quia inquit, etiamſi eſſet tempus æternum, & creati fuiſſent Angeli ab æterno duraturi in æternum, adhuc diſtingueretur æternitas ab æuo & tempore. Hoc ſanè verum eſt. Sed adhuc poteſt de facto ex hac parte diſtingui æternitas ab omni duratione creata poſsibili, ſi ſupponamus, repugnare prorſus creaturam ab æterno. Attamen, quia ſaltem ſub hypoteſi verū eſt, quòd etiamſi creatura fieri potuiſſet ab æterno, adhuc æternitas quæ eſt duratio diuina, eſſentialiter diſtingueretur ab omni duratione creata, licèt æterna: Ideo S. Thom. art. 5. aliam diſtinctionem indicauit, quia æternitas diuina talis eſt, vt nullam poſsit compati mutationem adiunctam. Quod quidem ſub dicta conſideratione infinitatis excludentis principium & finem ſic debet explicari, quòd quicquid eſt in Deo, omnino durat ab æterno, & in æternum

abſque

abſque vllo termino: ſed inter res creatas, etiam ſubſtantiæ naturaliter indefectibiles, vt cæli & Angeli, patiuntur mutationem penès accidentia, quæ paſsim de nouo in ijs incipiunt, vel poſtea deſinunt.

Et hac ratione ab omni alia duratione diſtinguitur.

Verùm, aſsignanda præcipuè eſt differentia propria æternitatis diuinæ ab omni alia duratione creata, conſiderando æternitatem quatenus determinatè attingit eſſe diuinum, ratione præciſum ab attributis, & pariter conſiderando æuum creatum quatenus præciſè eſt duratio ſubſtantiæ creatæ ſecluſis accidentibus. Et quidem facilè explicari poteſt per eam particulam interminabilitatis. Etenim æternitas eſt ita interminabilis, quòd prorſus repugnet, eam vlla ex parte terminari: at omnis duratio creata non habet hanc abſolutam neceſsitatem: imò de facto omnis habuit initium à parte ante: & præterea omnis poteſt per Dei potentiam abſolutam habere terminum a parte poſt. Quæ ſanè differentia oritur ex prima differentia eſſentiali entis creati ab ente increato: ens enim increatum, cùm ſit à ſe, neceſſariò ſemper eſt: ens verò creatum, cùm ſit ab alio, ita exiſtit quòd poſsit non exiſtere. Et confirmatur magis: quia in rebus ipſis creatis diſtinguitur duplex duratio permanens: altera rerum quæ naturaliter deficere non poſſunt, & propriè dicitur æuum: altera rerum naturaliter corruptibilium, & ſolet appellari nomine temporis. Sic ergo rectè aſsignabitur differentia propria æternitatis, quòd eſt duratio rei, quæ nec naturaliter, nec vlla prorſus virtute deficere poteſt, ſed neceſſariò ſemper eſt.

Explicatur definitio Boetij & D. Thomæ.

Cæterùm, cum hac definitione & explicatione tradita æternitatis, reipſa coincidit definitio, quæ pluribus verbis tradita à Boetio lib. 3. de Conſolatione, Proſa ſecunda, communiter à Theologis approbatur, præcipuè à S. Thom. hic art. 1. *Aeternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.* Dicitur, poſſeſsio, ad explicandam rationem durationis: ſed poſſeſſionis nomine amplius denotatur firmitas & indeficientia durationis, vt notauit S. Thom art. 1. ad 6. Dicitur, tota ſimul & perfecta, ad explicandam permanentiam huius durationis. Dicitur, interminabilis, ad explicandam vltimam & propriam differentiã æternitatis, quam diximus. Additur, vitæ, ad explicandum aliquid magis quam puram exiſtentiam. Deus enim eſt non ſolùm exiſtens, ſed & perfectiſsimè viuens, ac in ſua vita eſſentialiter & in æternum permanens.

Idipſum ſignificauit S. Thom. art. 1. explicans definitionem Boetij, dicens, ſicut tempus conſiſtit in numeratione prioris & poſterioris in motu, ita rationẽ æternitatis conſiſtere in apprehenſione vniformitatis, ſcilicet in vniformitate, addita interminabilitate. Vniformitas enim dicitur quaſi vnitas in forma, per quam vnitatem excluditur numerus & multitudo partium priorum & poſteriorum: & ex oppoſito benè tempus dicitur numerus motus ſecundùm priùs & poſteriùs. Per vniformitatem ergo ſignificatur permanentia diuinæ durationis, & per interminabilitatem carentia principij & finis. Ex qua duplici conditione S. Thom. concludit notificari æternitatem.

Aeternitas eſt ſimpliciter propria Deo.

Ex his demùm patet, quomodo æternitas hoc modo explicata, ſit tam propria Dei, vt nulli enti creato competere poſſit. Quod docet S. Thom. art. 3. Solet quidem hoc nomen interdum attribui rebus creatis, tum in Scriptura, tum in communi modo loquendi. Vel ad denotandam magnam quandam diuturnitatem, vt Deuter. 33. & Pſalm. 75. dicuntur colles & montes æterni. Vel magis propriè ad denotandam durationem rerum, quæ nunquam deſinent in futurum. Sed quoad rem ipſam certum eſt, omnem durationem creatam eſſe longè inferiorem ac diuerſæ rationis ab æternitate diuina: & duratio Angelorum quæ erit æterna, adhuc eſſentialiter eſt æuum. Aeternitas ergo, prout eſt duratio ab alijs ſpeciebus condiſtincta, eſt omninò propria Deo, nulliquè creaturæ communis.

Viſioni tamen beatificæ, Thomiſtæ ex S. Thom. art. 3. & 5. ad 1., tribuunt peculiarem durationem, quam vocant æternitatem participatam. Scotus verò in 4. diſt. 49. q. 6. §. De ſecundo, vult, hanc durationem eſſe eſſentialiter æuum. Sed admittendum quidem eſt, durationem permanentem rerum incorruptibilium poſſe diuidi, in durationem rerum naturalium,

talium, & durationem rerum ſupernaturalium, inter quas primum locum tenet viſio beatifica. Quamuis hæc diuiſio magis ſtet materialiter ex parte rerum durantium, quàm formaliter penès ipſam durationis rationem. Cumquè viſio beatifica, & ſic etiam gratia ſanctificans, excellentiori modo dicatur participatio quædam diuinæ naturæ; poteſt quoque eius duratio appellari participatio æternitatis Dei. In ea tamen diuiſione durationis in tres ſpecies, æternitatis, æui, & temporis, ſpectat ad æuum, non ad æternitatem.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Diuina æternitas ſit omnino realis, vel aliquam negationem, aut relationem rationis inuoluat.

Auctorũ placita. Scotus Quodlibeto 6. §. Reſtat nunc, & §. Contra iſtud, duplicem ſententiam proponit, ac ſub dubio relinquit. Vna eſt, diuinam æternitatem eſſe penitus poſitiuam & realem, ex natura rei completam in Deo. Alia eſt, diuinam æternitatem compleri negatione aliqua & relatione rationis: negatione ſcilicet principij & finis, ſucceſsionis ac dependentiæ: & relatione rationis, vel actuali, vel aptitudinali, coexiſtendi ad omne tempus. Quam ſententiam hac ratione confirmat: quia ſi Angelus annihilaretur cras, non per hoc haberet alium modum intrinſecum in natura ſua, quàm ſi maneret in æternum: ita inquit, ſi per impoſsibile eſſentia diuina raptim tranſiret, vtique non eſſet æterna, ſolùm eo quòd illi deeſſet negatio deficiendi, & relatio rationis coexiſtendi cuicumque rei quandocumque poſsibili.

Ferrarien. verò 1. contra Gentes cap. 15. & Silueſter in Conflato q. 10. art. 1. Bagnes hic art. 1. dub. 2. Zumel q. 2. & plures alij Thomiſtæ, volunt, æternitatem diuinam conſtitui & compleri relatione rationis menſuræ ad diuinam ſubſtãtiam, cuius nempè diuinæ ſubſtantiæ dicunt æternitatem eſſe menſuram: vel dicunt æternitatem eſſe menſuram durationis diuinæ. Hoc totum confirmant: quia ſicut tempus conſtituitur per rationem menſuræ, definitur enim numerus hoc eſt menſura motus: ita pariter æternitas dici debebit compleri per relationem menſuræ ad diuinam naturam. Fauet S. Thom. art. 4. in corpore, cùm ait æternitatem eſſe menſuram rei permanentis, tempus eſſe menſuram motus. Addit art. 2. ad 3. æternitatem non eſſe menſuram ſecundùm rem, ſed ſecundùm rationem noſtram. In eodem ſenſu Ferrarien. intelligit quod S. Thom. ait art. 1., rationem æternitatis conſiſtere in apprehenſione vniformitatis.

Capreol. in 1. diſt. 9. q. 1. art. 2. ad 1., Valentia hìc puncto 1., Nazarius art. 1. Faiolus eodem art. dubi. 2. & 7., Suarez diſp. 50. Metaph. ſect. 4., volunt, æternitatem diuinam compleri per negationem, negationem ſcilicet ſucceſsionis & principij ac finis. Addit Vaſquez diſp. 31. cap. 6. de ratione æternitatis eſſe non ſolùm negationem principij & finis, ſed negationem menſuræ: & hanc negationem ait ſignificari illa particula poſita à Boetio in definitione æternitatis, interminabilis: ideo enim æternitas dicitur interminabilis, quia nulla menſura determinari ac definiri poteſt.

Aeternitas maximè importat perfectionem poſitiuam et realem. Sed pro vna parte negari non poteſt, nomine æternitatis diuinæ importari perfectionem poſitiuam & realem, fundantem in ſe omnem aliam negationem ac relationem rationis, quæ eodem æternitatis nomine connotari videatur. Hæc pars patet euidenter ex dictis ſect. præcedenti. Etenim æternitatis nomine denotatur, Deum ſemper actu & neceſſariò durare, denotatur exiſtentia Dei vt neceſſariò actualis: quod ſanè poſitiuum quid eſt & reale, maximaquè perfectio Dei. In quo item duratio diuina quidditatiuè diſtinguitur ab omni duratione creata. Et in quo etiam conceptu fundatur, ſiuè negatio termini & menſuræ, ſiuè relatio coexiſtentiæ ad alias res, & menſuræ ad eſſe diuinum.

Hinc patet ad rationem Scoti, ſi contra hanc partem vrgeatur. Si per impoſſibile eſſentia diuina deſineret, non ſolùm tolleretur ab ea negatio deficiendi & relatio coexiſtendi: ſed ab intrinſeco

ſeque.

ſequeretur, Deum non habuiſſe eum poſitiuum & realem eſſendi modum, quem verè habet. Modus enim eſſendi quem habet, eſt vt ſemper actu perſiſtat cum omnimoda neceſsitate eſſendi, quæ neceſsitas vtique eſt intrinſeca ipſi eſſe diuino vt diuinum eſt. Itaque ex ea hypotheſi impoſsibili, directè & expreſsè tolleretur hæc neceſsitas, & mutaretur modus intrinſecus eſſendi conueniens Deo. Ideo autem ſi Angelus eſſet annihilandus, non ſequitur variari modum eſſendi quem habet: quia Angelus non habet omnimodam ex ſe neceſsitatem eſſendi: ſed Deus pro ſua vo untate Angelum conſeruat: tantùm ergo ſequeretur, quòd Deus decreuerat Angelum vſque ad tale ſignum conſeruare & tunc annihilare: & ſic eſſe Angeli ſolùm mutaretur tunc cùm deſineret, non autem inferretur vlla mutatio in exiſtentia vel modo exiſtendi priori.

Inuoluit quoque negationem & relationẽ rationis. Deinde, ex alia parte aſſerendum eſt, iuuare negationem & relationem rationis ad explicandum, quomodo æternitas diuina ſit attributum aliquatenus à Dei eſſentia & exiſtentia diſtinctum: & vt ſic poſſe æternitatis nomine connotari. Etenim æternitas dicto modo ſumpta pro neceſſaria actualitate exiſtentiæ Dei, coincidit in ratione ſignificata cum ipſa exiſtentia, quæ eſt intrinſeca ratio eſſentialis Dei: niſi dicatur diſtingui ſaltem per magis explicitum conceptum: & hæc ipſa explicatio non niſi per negationem aut relationem rationis perficitur. Vt ergo deſignemus, quo pacto diuina æternitas ſe habeat vt vnum ex alijs attributis ratione noſtra conſequentibus ad eſſentiam Dei, recurrendum eſt ad aliquam negationem vel relationem rationis.

Tribuenda quidem fuit antea Deo perfectio aliqua poſitiua, ratione noſtra diſtincta ab eſſentia, quæ eſſet immenſitas & præſentia infinita in ſpatio. Sed non eſt eadem ratio de æternitate & præſentia infinita in tempore. Sicut nimirum q. 29. Philoſophiæ diximus, in rebus creatis inueniri modum vbi ſeu præſentiæ localis, ex natura rei diſtinctum à re locata exiſtente in ſpatio: non tamen modum quando, id eſt durationis ſeu præſentiæ ad tale tempus. Siquidem poteſt aliqua res retinens eandem ſuam exiſtentiam, ſimulquè exiſtente toto ſpatio, moueri localiter & conſtitui in vno vel alio ſpatio: quod proinde non niſi per mutationem illius modi præſentiæ localis fieri poterat. A. non poteſt res mutari de tempore in tempus, niſi per ſucceſſionem & lapſum ipſius temporis. Nec poteſt aliter fieri, vt res ſit aut non ſit in tali vel tali tempore, niſi ponendo aut auferendo ipſam exiſtentiam rei: cùm tamen poſsit res eſſe aut non eſſe in tali vel tali ſpatio per ſolam mutationem præſentiæ. Igitur, præter exiſtentiam rei quæ durat, & tempus in quo durat, non opus eſt alio modo aliavè præſentia, ſicut requiritur præſentia ad conſtituendam rem in certo ſpatio. Sed non ſunt diſtinguendæ perfectiones in Deo niſi iuxta fundamentum inuentum in rebus creatis: ergo diſtinguenda non eſt ab exiſtentia Dei alia ratio poſitiua præſentiæ ad omne tempus quæ dicatur æternitas, ſicut diximus ratione diſtingui præſentiam ad ſpatium quæ vocabatur immenſitas.

Quod ſi cuipiam placeat, ſimilem perfectionem in Deo diſtinguere reſpectu temporis ſicut reſpectu ſpatij, quamuis non tribuatur ſimilis modus rebus creatis, eo quòd non ſit eis neceſſarius, imò ſi eis tribueretur deberet eſſe ſucceſsiuus etiam in rebus permanentibus, quod erat inconueniens: non eſt inquam multùm contendendum, nè talis poſitiua forma ratione diſtinguatur in Deo, dummodo conſtituatur prorſus permanens & formaliter indiuiſibilis, totaq. ſimul exiſtens: ita videlicet, quòd ſicut diuina immenſitas non eſt per partes coextenſa ſpatio, ſed tota ſimul & indiuiſibilis eſt vbique, ſicut ipſe Deus; pariter diuina æternitas, & hæc forma ſi Deo tribuatur ratione diſtincta, non ſit ſucceſsiua per partes poſt partes, correſpondens partibus temporis, ſed tota ſimul & indiuiſibilis ſemper ſit, ſicut eſt ipſe Deus.

SECTIO QVARTA.

Quam negationem Aeternitas diuina inuoluat.

Inuoluit negationẽ NEgatio, quæ in diuina exiſtentia & eſſentiali perfectione Dei fundata, iuuat

principij & finis. inuat, ad explicandum attributum æternitatis, maximè eſt carentia termini, hoc eſt principij & finis, quam interminabilis nomen aptè ſignificat. Negatio verò ſucceſſionis, explicat quoque permanentiam durationis diuinæ: ſed ratio permanentiæ, atque adeò negatio ſucceſſionis, communis eſt in plurimis rebus durationi quoque creatæ. Negatio autem dependentiæ a cauſa effectiua, magis indicat rationē eſſendi à ſe. Igitur negatio termini, quæ expreſsè denotat conditionē talis durationis diuinæ in exiſtēdo, eſt illa quę præcipuè nomine æternitatis inuoluitur.

Conſideranda autem eſt hæc negatio termini in æternitate diuina, prout fundatur in exiſtentia neceſſaria, quæ incipere & deſinere prorſus nequit. Alioqui negatio termini actualis cōueniret quoque durationi rei ſi quæ potuiſſet creari creataq. fuiſſet ab æterno ac deinceps duratura eſſet in æternum. Ideoq. interminabilitatem æternitatis diuinæ. ſect. 2. explicauimus per carentiam termini, non ſolùm in actu, ſed etiam in potentia. Duplex ergo eſt hìc negatio diſtinguenda, vtraque Deo conueniens, vna eſt negatio termini actualis, alia eſt negatio omnis poſſibilitatis ad habendum terminum: Deus enim nec actu incæpit vel deſinet, nec incipere potuit vel deſinere poterit. Sed non propterea putandum eſt, hanc negationem poſſibilitatis formaliter in attributo æternitatis inuolui: quia ſic ex hac parte hoc attributum confunderetur cum attributo immutabilitatis ad quod formaliter ſpectat talis negatio: potiùs ergo negatio formaliter ad æternitatem ſpectans, eſt carentia termini actualis, tamen quatenus fundata in neceſſitate exiſtentiæ Dei, ſiue quatenus conſequens ad dictam negationem & carentiam poſſibilitatis: valet enim dicere, ideo Deus nunquam habet actu terminum in ſua duratione, quia habere non poteſt, cùm ſit immutabilis. Et hoc eſt quod ad initium quæſtionis præcedentis notabamus, æternitatem ex immutabilitate à priori deduci.

Et hoc non eſt reſtringendum ſolùm ad diuinam eſſentiam exiſtentem præcisè ſumptam: ſed ampliandum adæquatè eſt ad omnia attributa & perfectiones quæ reperiuntur in Deo. Nam ſimiliter Deus, nec habet, nec habere poteſt terminum, hoc eſt principium vel finem durationis in quacumque ſua perfectione. Et nunquam incæpit nec vnquam deſinet eſſe ſapiens, & ſic de quacumque alia perfectione, quia in omnibus ſuis perfectionibus eſt immutabilis.

Negatio demum menſuræ, ſi æternitati diuinæ tribuatur iuxta ea quæ dicemus ſect. ſequenti, conſequitur ad dictam negationem termini. Ideo enim diuina æternitas menſurari non poteſt, quia infinita eſt carens termino. Ideo autem non poteſt diuinam menſurare ſubſtantiam, quia ab ea non diſtinguitur. Sed hoc commune eſt ad omnem durationem intrinſecam reſpectu ſui ſubiecti: duratio enim non eſt menſura rei cuius eſt duratio. Quod verò æternitas diuina non poteſt menſurare alias durationes, oritur etiam ex eo quòd infinita eſt. Igitur minus commode per hanc negationem poteſt diuina æternitas explicari. Quod vlterius confirmatur: quia illa duratio cui cōuenit ratio menſuræ, nō cōſtituitur per hunc reſpectum menſuræ, ſed hic reſpectus conſequitur ad ipſam durationem: ergo pariter è contra duratio immenſurabilis, ſi per negationem explicanda ſit, potiùs explicari debet per negationem priorem, quæ ſcilicet remouet illam rationem durationis creatæ quæ fundat reſpectum menſuræ: ad eam enim negationem conſequitur quoque negatio menſuræ. Vnde ad ſummum, ſic conſequenter, non verò primariò, deſeruiet negatio menſuræ ad explicationem æternitatis diuinæ. *Et conſequenter negationem menſuræ.*

SECTIO QVINTA.

Quam relationem rationis, præſertim an menſuræ, æternitas diuina inuoluat.

POteſt in primis diuina æternitas explicari per relationē rationis coexiſtentiæ ad omne tempus. Quæ relatio, vt Scotus benè notauit, duplex eſt, nempè coexiſtentiæ actualis, & aptitudinalis. Actu enim æternitas coexiſtit omni tempori, omniq. rei quandocumque actu exiſtenti: quare hæc coexiſtentia actualis *Inuoluit relationē coexiſtentiæ ad omne tēpus.*

connotat actualem exiſtentiam rerum, quibus æternitas dicitur coexiſtere. Realiter autem nihil aliud addit præter neceſſariam & æternam Dei exiſtentiam, ipſamq. exiſtentiam rerum creatarum. Sed concipitur à nobis coexiſtentia, tanquam relatio quædam rerum ſimul exiſtentium. Hæc itaque relatio coexiſtentiæ iuuat ad explicandam æternitatem diuinam. Tùm quia conſiderari poteſt coexiſtentia ad omne tempus imaginarium: & vtique ſatis aptè explicamus æternitatem Dei per hoc quod Deus neceſſariò eſt omni tempore imaginario, & in quocumque inſtanti ſignabili temporis imaginarij verum eſt dicere Deum tunc exiſtere. Tùm etiam ſi conſideretur coexiſtentia ad tempus reale resq. creatas actu exiſtentes, Deus ita coexiſtit toti tempori omnibusq. rebus, quòd non potuiſſet fieri quin coexiſteret. Et ab hac neceſsitate deficit omnis res creata, licèt aliquæ de facto quidem coexiſtant toti tempori reali. Coexiſtentia ergo neceſſaria, explicat neceſsitatem durationis, hoc eſt rationem æternitatis diuinæ.

Aptitudinaliter quoque Deus ſua æternitate coexiſtere valet omni tempori reali, & omni rei quandocumque poſſibili, & reipſa coexiſteret ſi res vnquam actu eſſent, quantumuis res priùs & priùs creata eſſet, vel poſteriùs crearetur. Vbi ſimiliter, par neceſsitas reperitur, quòd penitus impoſsibile eſt, vllam rem vnquam exiſtere, cui non ſimul Deus coexiſteret: quam neceſsitatem nulla res creata vel creabilis habet. Itaque per hoc etiam optimè explicatur ratio æternitatis diuinæ, vt manifeſtè apparet.

Relatio menſuræ non cõuenit æternitati reſpectu diuinæ ſubſtantiæ.

Sed difficilius eſt, num diuina æternitas explicari queat per relationem menſuræ, & an hæc relatio ipſi conueniat. Menſura, ſi propriè ſumatur ex Ariſt. 10. Metaph. cap. 1. & 3., eſt, qua cognoſcimus quantanam ſit res quam menſuramus. Quod contingere poteſt multis modis, quibus nimirum deſignari poteſt quanta ſit aliqua res, ſumendo quantitatem ampliori ſignificatione, vt comprehendat etiam, quàm perfecta ſit aliqua natura, quàm intenſa qualitas, quàm graue pondus: quò tandem ſpectat etiam quantum aliqua res duret. Sic inquam diuina æternitas non eſt menſura ipſius Dei. Intantum enim hæc denominatio menſuræ in præſenti propoſito Deo tribui poſſet, quatenus dignoſcere & explicare deberemus quantum nam Deus duret: ſed certè, duratio ipſa intrinſeca rei non eſt apta ad hunc effectum: quin potiùs è conuerſo ipſa duratio eſt; de qua dignoſcere debemus quanta ſit, & ad hunc effectum vtimur alia menſura extrinſeca, vt in vniuerſum de duratione oſtendimus q. 29. Philoſophiæ ſect. 7., & eſt per ſe manifeſtum, ac patet in omni alio exemplo menſuræ. Et præſertim in ipſo Deo, certè immenſitas non eſt menſura Dei quoad locum: ita verò ſe habet æternitas in ratione durationis, ſicut immenſitas in ratione præſentiæ localis. Vnde, nec aptus eſt ille loquendi modus quorundam Thomiſtarum, æternitatem eſſe menſuram durationis Dei. Cùm enim æternitas ſit formaliter ipſa duratio Dei, perinde eſt, ac ſi quis diceret, magnitudo huius materiæ eſt menſura quantitatis eius, numerus decem hominum eſt menſura multitudinis eorundem. Omnino ergo menſura debet eſſe diſtincta à re quam menſurat, cuius quantitate vel quaſi quantitate ſecundùm quam res menſuratur, vt dignoſcamus quanta ſit.

Niſi æquiuocè ſumatur nomen menſura.

Video tamen, hunc loquendi modum ſatis inualuiſſe, non ſolùm apud Thomiſtas, ſed alios quoque Auctores, quo duratio intrinſeca rei appellatur menſura eiuſ: & ſic dici ſolet res eſſe in propria menſura, hoc eſt ſua propria duratione; coexiſtere alienæ menſuræ, hoc eſt alienæ durationi. Hic ergo loquendi modus, eatenus ſolùm admittendus eſt, quatenus huic menſuræ nomini, æquiuocatione ſeu analogia quadam, hæc ſignificatio inſit, vt idem denotet quod duratio. Itaque non ſumitur menſura propriè ſecundùm legitimam ſignificationem iam aſſignatam. In alijs verò rebus, non inuenitur ſimilis ſignificatio, qua menſura ſumatur pro quantitate intrinſeca rei, vt ſatis compertum eſt. Hoc autem non niſi vſu ipſo loquendi, præcipuè Thomiſtarum, factum eſt. Quomodo verò tempus definiatur numerus ſeu menſura motus, & quomodo hæc definitio conueniat tempori intrinſeco vel extrinſeco (quod exemplum & definitio temporis

potis eſt fundamentum Thomiſtarum.) ſatis explicauimus dicta quæſt. Philoſophiæ, quò nihil contra præſenté doctrinã duci poteſt, quinimò hæc magis exindè confirmantur & illuſtrantur. Aut fortè dicet quis, æternitatem eſſe menſuram perfectionis diuinæ, quia ex eo quòd Deus ſit æternus, cognoſci & comprobari poteſt infinita perfectio eius. Sed hoc pacto quodcumque aliud ex diuinis attributis dici debebit menſura Dei: explicamus enim perfectionem diuinæ naturæ, per eius infinitam virtutem in agendo, per immenſitatem in loco, per vim in intelligendo, & ſic per ſingula attributa. Hinc ergo non habetur quicquam æternitati proprium, quod ad præſentem cauſam deſeruiat.

Neque cōuenit reſpectu aliarum durationum.

Deinde, quia propriè duratio vnius rei poteſt & ſolet eſſe menſura durationis alterius. quatenus vna duratione notiori vtimur ad dignoſcendum quantum duret alia res; neque ſic æternitas diuina eſt, propriè & regulariter loquendo, menſura aliarum durationum. Non quidem ea ratione qua aliqui putant, nullam durationem permanentem poſſe eſſe menſuram alterius durationis: hoc enim ibi q.29. Philoſophiæ ſect. 7. non approbauimus. Sed quia, cùm ſit infinita, non poteſt adæquatè commenſurari vlli durationi creatæ ad eam dignoſcendam. Sicut ſi adeſſet linea infinita, hæc vtique non poſſet nobis eſſe menſura ad dignoſcendam longitudinem alterius lineæ finitæ. Si verò æternitas diuina conſideretur inadæquatè, hoc eſt quatenus coexiſtit alicui certo ſpatio temporis, neque vt ſic poteſt aptè eſſe menſura: quoniam menſura debet eſſe nobis notior quàm res & quantitas menſuranda, debet eſſe accommodata & idonea ad notificandam quantitatem alterius rei: ſed certè non vtimur, neque accommodatè ad res ipſas vti poſſumus æternitate Dei eo modo conſiderata, vt dignoſcamus quantum duret hæc vel illa res. Quòd ſi ponatur caſus, vt alicui intellectui priùs & magis notificetur duratio Dei, eiq. vſui ſit ad clariùs & faciliùs dignoſcendum quantum duret alia res; ſic reſpectu talis intellectus non inficiamur, æternitatem Dei poſſe habere rationem menſuræ ad dignoſcendam durationem alterius rei: ideoq; diximus, regulariter loquendo diuinam æternitatem non eſſe menſuram aliarum rerum.

Niſi ſumatur menſura per exceſſum.

Concedimus etiam, æternitatem adæquatè ſumptam poſſe dici alia quadam ſignificatione menſuram omnis durationis creatæ: ea nimirum ratione, qua primum in vnoquoque genere eſt menſura cæterorum; cùm ergo æternitas diuina, ſit prima duratio, erit menſura aliarum. Quod ſanè commune eſt & alijs attributis diuinis reſpectu perfectionum quas creaturæ participant. Sic diuina ſapientia eſt menſura omnis creatæ ſapientiæ, & diuina immenſitas omnis præſentiæ localis creaturarum, & ſic de alijs. Quatenus nempè eò perfectior eſt forma creata, quò magis accedit ad perfectionem increatam. Sic maior eſt ſapientia qua intellectus creatus cognoſcit plura ex ijs quæ cõprehenduntur à Deo, & maior eſt præſentia localis qua res creata maiori in ſpatio coexiſtit Deo. Et ſimiliter eò dicemus rem creatam magis durare, quò diutiùs & pro maiori tempore Deo coexiſtit. Hoc autem genus menſuræ non eſt per adæquationem, ſed per exceſſum menſuræ ad menſuratum. Iuuat quoque hæc relatio & conſideratio menſuræ ad explicandam rationem diuinæ æternitatis. Eſt enim veluti paſſio conſequens ex eius infinitate, & declarat ſuperexcedentiam eius ad omnem aliam durationem.

Diuina æternitas nō menſuratur.

Poſtremò. Menſura ſumi ſolet paſſiuè, hoc eſt quæ menſuratur, vel reddit rem menſurabilem. Neque hoc tandem modo diuina æternitas eſt propriè menſura, ideſt menſurabilis, quaſi menſurari poſſit quantumnam Deus duret. Si inquam ſumatur æternitas adæquatè: infinitum enim adæquatè ſumptum non admittit menſuram. Et ſic præſentia Dei in loco dicitur immenſitas, ac Deus dicitur immenſus, hoc eſt abſque menſura. Et ratio vtrique communis eſt: quia ob vtriuſque infinitatem non inuenitur alia duratio vel præſentia adæquata, hoc eſt pariter infinita. Si verò diuina æternitas ſumatur inadæquatè, poteſt aliquo modo menſurari. Non quidem quaſi poſſit aliqua pars eius menſurari: Aeternitas enim non habet partes. Sed quatenus poteſt conſiderari vt alicui certæ parti temporis

Niſi inadæquatè.

coexiſtens. Quod facilè declaratur: quia ſi quæratur, quanto tempore Deus coexiſtat alicui homini viuenti, reſponderi poterit, coexiſtere v. g. centum annis huic homini, decem annis alteri homini, & ſic pro tempore quo quiſque viuit. Quod etiam æquè procedit de præſentia Dei in loco. Si enim quæratur in quanto ſpatio Deus coexiſtat elemento terræ, reſpondebitur coexiſtere tot milliarijs, ſicut ſolet terrenæ molis quantitas deſignari.

Aut menſura quadam deficiens.

Inſuper, ſumendo æternitatem Dei adæquatè, dici adhuc poteſt quodammodo menſurari duratione creata, non vtique per adæquationem, ſed ſicut vocatur quidam modus menſurationis per exceſſum, ita vocari poterit quidam oppoſitus modus per defectum & inſufficientiam. Quia nempè infinitatem æternitatis diuinæ ſic explicare ſolemus, quòd quandiù mundus durat ſemper Deus exiſtit: & rurſus ſi poſt diem iudicij cogitetur aliud maius & maius ſpatium temporis, quo iterum mundus renouatus duraret, ſemper Deus exiſtit, omnibus annis, diebus, &c. Similiter à parte ante, ſi centum & mille annis & magis ac magis antea mundus fuiſſet, ſemper Deus erat. Hæc ergo deficientia omnis durationis creatæ & creabilis reſpectu durationis diuinæ, ſatis commodè declarat infinitatem æternitatis, quæ proinde quatenus hoc modo notificatur & inclareſcit, dici poteſt menſurari duratione creata, ob inſufficientiam omnis menſuræ ad adæquandam diuinam æternitatem.

Cæterùm, omnis hæc relatio menſuræ, prout diuinam æternitatem attingit, ad illam ſpectat tanquam paſſio conſequens & in diuina perfectione fundata, ſicquè ſuo modo in ſignificato æternitatis inuoluitur. Vnde ſi illud quod Thomiſtæ dicunt, æternitatem eſſe menſuram Dei, & durationem propriam eſſe menſuram vniuſcuiuſque rei, ſi inquam intelligatur paſſiuè, hoc eſt quòd reddit rem aptam menſurari: hoc conuenientiùs dicitur quàm ſi intelligatur actiuè. Ita tamen, quòd hac communi ratione, omnis quantitas vel quaſi quantitas, ſub qua res quælibet menſuratur, ſimiliter dicatur ipſius rei menſura: ſic intenſio dicetur menſura qualitatis, grauitas menſura ponderis, magnitudo menſura corporis: & ita duratio menſura rei durantis, æternitas menſura Dei.

Relatio menſuræ nõ eſt niſi rationis.

Omnis autem ratio menſuræ, ſiuè actiuè, ſiuè paſſiuè ſumpta realiter quidē importat res ipſas cū denominatione extrinſeca à cognitione & intellectu, quatenus intellectus poteſt per vnam rem cognoſcere, vel actu cognoſcit, quanta ſit alia. Si autem ratio menſuræ concipiatur tanquam noua relatio in Deo, erit relatio rationis: etiam ſi quiſpiam putet in rebus creatis eſſe relationem realem.

Plura demum ſolent hoc loco tractari de alijs durationibus, vtpotè æuo & tempore, circa duos vltimos articulos S. Thom. Sed quia iam ſatis explicata eſt differentia æternitatis ab his durationibus, non eſt huius loci de ijs amplius diſſerere. Sed de duratione in vniuerſum, & de tempore in ſpeciali, ſatis egimus q. 29. Philoſophiæ. Si quæ verò ſuperſunt, propria æuo Angelorum, in ſua eadem materia expediemus.

QVÆSTIO VNDECIMA.

De Vnitate Dei.

VIDERI poterit, præter debitum ordinem hoc loco inſeri præſens quæſtio de vnitate Dei: quoniam cùm vnitas ſit prima paſſio entis, videbitur debuiſſe potiùs in initio collocari ante alia attributa. Idcirco Caiet. art. 1. hanc reddit ordinis rationem: quia hactenus inquit S. Thom. egit de prædicatis quidditatiuis Dei, ſimplicitate, perfectione, infinitate, immutabilitate, & per occaſionem alias quæſtiones de quibuſdam attributis interpoſuit. Modò ergo

conue-

conuenienter, quaſi quidditate præmiſſa, ad primam deuenit paſſionem, ſcilicet vnitatem. Sed certè negari non poteſt, S. Thom. in ſuperioribus quæſtionibus, ex intento, & non quaſi incidenter, egiſſe de attributis diuinæ ſubſtantiæ: eaq. ipſa quæ Caiet., vt prædicata quidditatiua cenſuit, verè inter attributa communiter computantur, & tanquam attributa conſiderata ſunt. Quod & indicauit S.Thom. in procemio quæſtionis tertiæ, vbi ex æquo vnitatem cum ijs alijs prædicatis connumerauit.

Conuenientior ergo ordinis ratio eſſe videtur, ſi, vt indicauimus q.2. ad finem, duplex vnitas diſtinguatur: vna quæ eſt indiuiſio entis in ſe, prima paſſio entis; alia quæ eſt ſingularitas rei, excludens conſortium ſimilium rerum: quo pacto non eſt vnus homo, ſed ſunt plures homines: eſt tamen vnus ſol, vnus mundus. Vnitas ergo Dei primo modo, coincidit cum ſimplicitate, de qua iam q. 3. ante alia attributa tractauimus. Vnitas verò ſecundo modo, non incongruè hic collocatur poſt alia attributa, quæ Deo in ſe ſpectato magis abſolutè conueniunt: ac deinceps poſt vnitatem agemus de ijs attributis quæ Deo conueniunt per denominationem quarumdem operationum à creaturis terminatis ad Deum.

Atque S.Thom. art.3. in quo quærit, an Deus ſit vnus, loquitur in hoc ſenſu. Probatq. tribus rationibus, vnum tantùm eſſe Deum. Tùm quia Deus eſt per ſuam eſſentiam ſingularis: ergo eſſentia Dei non eſt communicabilis pluribus Dijs. Tùm quia Deus continet omnem perfectionem: ſed, ſi eſſent plures Dij, vnus non contineret perfectionem alterius: ergo non poſſunt eſſe plures Dij. Tùm quia ea quæ in vnum ordinem colliguntur, ab vno ordinata ſunt: ſed omnes res ſunt in vnum ordinem collectæ: ergo vnus tantùm eſt Deus, à quo alia omnia ordinata ſunt. In primo verò & ſecundo articulo S.Thom. quærit, quid addat vnum ſupra ens, & an vnum ac multa opponantur. Et loquitur quidem de vnitate primo illo modo ſumpta, vt eſt paſſio entis. Sed hæc quæ ad Philoſophiam ſpectant, S. Doctor obiter hic inſeruit, occaſione vnitatis Dei. In 4. demum art. quærit, an Deus ſit maximè vnus: & loquitur etiam de vnitate primo modo ſumpta. Sed hanc vnitatem ſic acceptam pro indiuiſione entis, ſatis clarè inſinuat cum ſimplicitate in Deo confundi: eo enim probat, Deum eſſe maximè vnum, quo probauerat eſſe maximè ſimplicem. Solùm ergo nobis agendum ſupereſt de vnitate ſecundo modo dicta.

SECTIO PRIMA.

Vtrum vnus tantùm ſit Deus.

Error Gentilium. Mirum eſt, tot homines olim tamdiu tamquè inſipienter hallucinatos eſſe, plurium Deorum turbam, vel confingentes vel acceptantes, iiſq. diuinum honorem & cultum exhibentes. Hi fuere Gentiles & Idolorum cultores: qui neque adhuc penitus extincti, in quibuſdam Orbis regionibus vſque hodie inueniuntur.

Et Hæreticorum. Sed, & inter Chriſtiani nominis profeſſores, plures Hæretici duos conſtituerunt Deos, alterum bonum, & alterum malum. Ita deſipuerunt Gnoſtici, ex Nicolao, vel Carpocrate orti, vt refert D. Auguſt. lib. de Hæreſibus ad Quoduult Deum hæreſi 6. Cerdon apud eundem Auguſt. hæreſi 21. & Epiphanium hæreſi 41. Marcion ſequutus Cerdonem, apud eundem Auguſt. hæreſi 22. Sed de Cerdone Auguſtinus ait, poſuiſſe vnum Deum bonum & alterum iuſtum. Quod idem refert Iren. lib. 1. aduerſus hæreſes cap.28. Ex quo Alphonſus de Caſtro lib. 5. aduerſus hæreſes, verbo *Deus*, hæreſi 1. contendit, Cerdonem non poſuiſſe alterum Deum tamquam malum. Sed D. Auguſt. ibidem refert, quoſdam atteſtari, hunc Hæreticum ſimiliter poſuiſſe alterum Deum malum, hoc ipſum intelligendo per ly iuſtum, hoc eſt crudelem & ſæuum. Duos quoque Deos, bonum & malum, poſuit Apelles apud Auguſt. hæreſi 23. & Epiphanium hæreſi 44. Hic tamen hæreticus dixit, Deum malum factum fuiſſe à Deo bono. Rurſus hic error de duplici Deo bono & malo, maximè viguit apud Manichæos, vt refert Auguſt. hæreſi 46., & Epiphanius hæreſi 66. Manichæos ſequuti ſunt Priſcillianiſtæ in Hiſpania apud Auguſt. hæreſi 70., & Leonem Papam epiſt. 91. cap. 14. Ac iterum

rum Albigenſes in Gallia apud D. Antoninum 3. par. Hiſt. titulo 19. cap. 1. Refert etiam Auguſt. hæreſi 22., Marcionem ſecundùm Epiphanium, vel Cyneum quendam ſecundùm Euſebium, tria poſuiſſe principia. Hi autem omnes Hæretici, non eodem modo opinati ſunt de emanatione creaturarum à Deo, quarum alij alias à Deo bono, alias à Deo malo effluxiſſe, diuerſimodè fabulati ſunt.

Præter hos, fuerunt alij, qui occaſione myſterij Trinitatis errarunt, diuidentes tres naturas diuinas in tribus perſonis, qui proinde tres planè Deos conſtituebant, indequè appellati ſunt Tritheitæ. Ita Philoponus apud Nicephor. lib. 18. Hiſtoriæ cap. 48., & Pratæ apud Theodoret. lib. 1. Hæreticarum fabularum cap. 18. Cuius etiam erroris ſuſpectus fuit Abbas Ioachimus, coætaneus Magiſtri Sententiarum. Poſſent & his annumerari Ariani & ſimiles, qui Filium & Spiritum ſanctum diuerſæ naturæ à Patre eſſe dixerunt. Sed tamen, cùm hi putauerint, Filium & Spiritum ſanctum eſſe creaturas Patris, ſolum Patrem aſſerebant eſſe verum Deum per naturam.

Vnus eſt Deus iuxta fidem, ex Script. Symbolis, & Patribus.

Contra hos omnes errores, notiſſima eſt veritas catholica, vnum tantùm eſſe verum Deum, à quo omnes aliæ res factæ ſunt, & qui vnius eſt naturæ in tribus Perſonis ſubſiſtens. Loca Scripturæ in quibus hæc veritas expreſſa eſt, ſatis nota ſunt & frequentia. Deut. 4. *Dominus ipſe eſt Deus, & non eſt alius præter eum.* & cap. 6. *Dominus Deus tuus vnus Deus eſt.* Pſal. 17. *Quis Deus præter Deum noſtrum?* Pſal. n. 85. *Tu es Deus ſolus.* Ioan. 17. *Vt cognoſcant te ſolum verum Deum.* 1. ad Cor. 8. *Vnus eſt Deus, Nullus eſt Deus niſi vnus.* Aliaque plurima loca ſunt, in quibus ſacra Scriptura Idolorum cultum Deorumquè multitudinem deteſtatur, ad vnius Dei cultum hortatur, & in quibus emanationem omnium rerum ab vno ſolo Deo, atque vnitatem naturæ diuinæ in tribus perſonis atteſtatur. Meritò ergo dixit Damaſcen. 1. Fidei cap. 5. *Apud eos qui Scripturis credunt, Deum eſſe vnum, abſque controuerſia eſt.* Hanc Dei vnitatem omnia ſymbola noſtræ Fidei credendam proponunt. Apud Eccleſiæ Patres eſt hæc veritas frequentiſſima. Pro eaquè, & præcipuè contra Paganos ac Gentiles, ex profeſſo ſcripſerunt, Iuſtinus lib. de Monarchia, & in Orat. pareuetica ad Gẽtes, Tertull. in Apolog. aduerſus Gentes Athanaſ. Orat. contra Idola, Cyprian. lib. de Idolorũ vanitate, Lactant. lib. 1. Diuinar. inſtitutionum, Arnob. in ſuis lib. contra Gentiles, & alij. Præſertim aduerſus Manichæos & ſimiles Hæreticos acerrimè decertauit D. Auguſt. in plurimis libris qui habentur tomo 6. operum eius, Alijq. etiam ex Patribus ſcripſerunt pro vnitate primi principij. Frequenter tandem contra Arium & ſimiles Hæreticos diuidentes naturam in tribus perſonis, SS. Patres vnitatem diuinæ naturæ comprobarunt.

Eſt iuxta naturæ lumen, ex Philoſophis, & ratione.

Deinde hæc veritas eſt lumine naturæ & rationibus ſatis euidens, non minus quàm notum ſit eſſe ſimpliciter in rerum natura Deum, huius vniuerſitatis Authorem. Eam proinde Philoſophi, licèt Gentiles, agnouerunt. De quibus maximè dixit Apoſt. ad Rom. 1. *Cùm cognouiſſent Deum, non ſicut Deum glorificauerunt: & mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in ſimilitudinem imaginis corruptibilis hominis &c.* Ariſt. 8. Phyſ. & 12. Metaph. vnitatem primi motoris expreſſit. Plato in Timęo alijſquè ſuis libris vnitatem Dei prædicauit. Item, vt refert Cyrill. Alexandr. lib. 1. contra Iulian., omnium antiquiſsimus Orphæus, qui præ alijs in Dæmoniorum cultu magis ſuperſtitioſus fuerat, poſtea ad meliora conuerſus, vnitatem Dei agnoſcens, ſic inter alia cecinit. *Saluumq. intuere mundi Regem: vnus eſt per ſe exiſtens; vnius progenies omnia facta ſunt.* Et Homerus, qui tantoperè Deorum fabulas amauit, quas copioſè contexuit, eandè quoque vnitatem agnouit, vt teſtatur Cyrill. Similiter refert idem Cyrill., Hermetem Triſmegiſt., quamuis Sacerdos eſſet, & ad Idolorum templa conſideret, eadem ſenſiſſe quæ Moyſes docuit, & vnum Deum laudibus celebraſſe. Eamdemq. fuiſſe Pythagoræ ſententiam. Item Sophoclis Poetæ, qui & errorem hominum Idola colentium ſic deplorauit: *Vnus veriſſimè, vnus eſt Deus, qui cælum ordinauit, & terram ingentem, pontiq. iucundam vndam, & ventorum vim: pleriq. autem mortales, corde errantes, extruximus in animarum laſturam Deorum imagines, ex lapidibus & lignis*

Digitized

gnis vel ex auro fabricatas, vel elephantinis figuris; ſacrificiaq; illis & ferias otioſas applaudentes, eos colere arbitramur. Rurſus, vnitatem Dei agnouerunt Cicero in lib. de Nat. Deorum, & de Legibus, & de Vniuerſitate, Seneca lib. 4. de Beneficijs cap. 7. & 8., Virgilius, Ouidius, Thales Mileſius, Anaxagoras, Anthiſtenes, & alij apud Lactant. lib. 1. Diuinarum inſtitutionum cap. 5., alioſq. Patres, qui & referunt oracula Sybillarum ad eandem vnitatem comprobandam.

Ex ratione eſſentiali Dei, ſimplicitate, ac perfectione.

Rationes plurimas pro vnitate Dei congerit S. Thom. 1. contra Gentes cap. 42., & alij ſunt qui idem copiosè proſequuntur. Sed breuiter inde poteſt primò veluti à priori probari: quia Deus eſt ens à ſe ſimpliciter neceſſarium: ergo & per ſeipſum eſt ens ſingulare: igitur, cùm actualis & neceſſaria exiſtentia ſit formalis ratio quidditatiua Dei, pariter ſingularitas Dei eſt eſſentialis diuinæ naturæ. Sed natura quæ per ſeipſam eſt hæc ſingularis, non poteſt alteri indiuiduo communicari: vna enim certa ſingularitas non poteſt eſſe communis pluribus indiuiduis: igitur non poſſunt eſſe plura entia à ſe ſimpliciter neceſſaria, hoc eſt plures Dij. Itaque, dum ens primò diuiditur in ens à ſe & ens ab alio, enti à ſe eſſentialiter conuenit indiuiſibilitas in plura entia à ſe, enti verò ab alio conuenit diuiſibilitas & communicabilitas. Atque hic eſt ratio à priori, quare ens à ſe neceſſarium, non poſsit eſſe pluſquam vnum. Plurima verò ſint entia ab alio, non ſolùm numero, ſed & ſpecie ac genere diſtincta, quæ ab illo vno ente à ſe eſſentialiter dependent.

Hanc ipſam rationem indicat S. Thom. hic art. 3. Ad eamq. ſpectant alia quæ addit dicto loco contra Gentes. Deus non poteſt habere compoſitionem ex natura quadam communi & differentia propria, ſiuè ſpecifica ſiuè ſingulari: ſed ſi eſſent plures Dij, ſinguli eſſent hoc modo compoſiti: ergo eſſe non poſſunt. Item ens à ſe debet eſſe primum & ſupremum ens: ergo non poteſt eſſe pluſquam vnum. Ens à ſe continet omnem perfectionem & plenitudinem eſſendi: igitur nullum aliud poteſt eſſe niſi per participationem ab ipſo: quam etiam rationem hoc loco proſequitur.

Ex poteſtate Dei, voluntate, & cognitione.

Secundò. Quæri poteſt, ſi eſſent plures Dij, an eſſent æque potentes, vel vnus potentior alio. Si primum: ergo quod fieret ab vnò, poteſt deſtrui ab alio: & ſic contingeret pugna Deorum in conſeruando & deſtruendo eodem effectu. Aut ſi is qui fecit, poteſt impedire alium ne deſtruat ſuum opus, erit potentior illo; ſi non poteſt, erit imbecillior. Si ergo dicatur ſecundum: ille qui eſt minus potens, non erit Deus: quia Deus eſt quo maius nec eſſe nec cogitari poteſt. Item, vel vnus habet neceſſariò voluntatem concordem cum alio, vel poteſt diſcordare. Si primum: ergo non habent ſinguli primariò & per ſe liberam voluntatem: quia ſi haberent, facilè contingeret, vnum pro ſua libertate velle quidpiam, & alium velle oppoſitum: nec enim cogitari poteſt, eos æquè primariò, ac veluti caſu, in omni voluntatis placito conuenire. Quòd ſi vnus antea velit, & alius videns voluntatem illius, debet ſe illi conformare; iam hic dependet ab illo, & non habet in ſe primariò libertatem: vnde iam non eſt reuera Deus. Si dicatur ſecundum: tunc vnius Dei voluntas adimplebitur, alterius verò fruſtrabitur: ergo hic iam non erit Deus. Præterea vel vnus Deus cognoſcit alium, vel non cognoſcit. Si dicatur primum: aut cognoſcit per ſuammet eſſentiam, & hoc fieri non poteſt, niſi contineat illum eminenter tanquam cauſa effectum. Aut cognoſcit per eſſentiam Dei cogniti vnitam intellectui Dei cognoſcentis, ſiue per ſpeciem ab illo immiſſam: & tunc huiuſmodi cognitio & ſpecies, erit effectus realiter productus à Deo cognito, & receptus in intellectu cognoſcentis: quod planè ſimplicitati & perfectioni diuinæ repugnat. Si demum dicatur ſecundum: ſic Deus ignorans, vtique non eſt Deus.

Ex regimine vniuerſi.

Tertiò. Ex ordine & regimine huius vniuerſi colligitur manifeſtè vnitas Dei Principis & Rectoris. Ariſt. quidem 8. Phyſ. à text. 54. ex vnitate primi mobilis & primi motus probare conatus eſt vnitatem primi motoris. Sed meliùs probatur ex vnitate ordinis, & aptiſsima colligatione omnium partium vniuerſi. Quo argumento plerique Patres vſi ſunt. Quoniam omnia quæ in vniuerſo conſpiciun-

tur, optimè poſſunt ac debent ab vno ſupremo principio dependere, nec poſſent apte conſiſtere ſi à pluribus primis principijs regerentur. Vt enim ait Ariſt. 12. Metaph. in fine, *Entia nolunt malè gubernari: non eſt bonum pluralitas principatuum: vnus ergo princeps*. Vnde & apud homines, Monarchia, hoc eſt vnius Principis regimen, optimum iudicatur. Ergo non eſt pluſquam vnus Deus, mundi Auctor & rector: qui potuiſſet quoque plures condere mundos, eoſquè ſufficientiſſimè gubernare: de facto verò hunc vnum ſolum condidit.

Item, non niſi vnus poteſt eſſe vltimus finis, ad quem omnia ordinentur: ergo & vnum primum principium. Quod veriſſimè de ſeipſo teſtatus eſt Deus, Apoc. 1. *Ego ſum Alpha & Omega, principium & finis*. Et præterea, cùm ex ijs quæ nobis nota ſunt, colligi non poſſit niſi vnus Deus mundi Princeps & Auctor, nullus ſibi fingere debuit plures Deos. Ac rurſus, ſi eſſent plures Dij, non eſſet ratio, cur duo tantùm, vel tres, vel in alio certo numero: quinimò nullus appareret Deorum finis. Et quidem, ſi natura diuina eſſet multiplicabilis, conſequenter poſſet multiplicari in infinitum: vnde vlterius neceſſariò eſſe deberent de facto infiniti Dij: niſi quis diceret, eſſe poſſibiles plures Deos ac plures, qui de facto non ſint: quod quàm repugnet diuinæ naturæ, eſt clariſſimum. Non ergo eſt vel eſſe poteſt pluſquam vnus Deus. Quomodo verò iuxta noſtram Fidem plures ſint in Deitate Perſonæ, non tamen vltra tres, eo quòd Perſonæ in Deo multiplicantur penès duas proceſſiones, nempe per intellectum & voluntatem, in propria materia de Trinitate conſtabit.

Concluditur contra Gẽtiles & Hæreticos.

Quartò deinde. Specialiter contra Deos Gentilium, ſuperfluum eſſet, ad eos refellendos immorari: quàndo ea quæ de ijs ab ipſis eorum cultoribus narrata ſunt, prorſus fabuloſa & impia eſſe ſtatim appareant; adeòq. diuino numine indigna, vt lumen ipſum rationis ea cogitare refugiat. Neque etiam ſatis conſtat, quidnam Gentiles ipſi ſub Dei nomine intelligerent. Impoſsibile enim videtur, quòd ſi per Deum intellexiſſent ens à ſeipſo exiſtens neceſſarium, ſummum rerum principium, exiſtimare potuerint, illos homines aliasvè res, quibus diuinum honorem & cultum exhibebant, eſſe Deos. Imò S. Thom. 1. contra Gentes cap. 42. ad finem, teſtatur, Gentilium quamplures agnouiſſe vnum ac ſummum Deum, à quo creati eſſent alij quos appellabant minores Deos: illumq. Deum eſſe, quem Athenienſes ſub nomine Ignoti Dei colebant Actorum 17. Sed adhuc ſanè maximè repugnabat lumini rationis, quòd Idolis manufactis, vel animantibus, aut plantis, aut aſtris cæleſtibus, ſiuè hominibus quibuſdam in terris antea conuerſatis, diuinitatem aſcripſerint, easq. res ſub Deorum nomine adorauerint. Contra errorem verò aliorum Hæreticorum, qui plura prima principia diſtinxerunt, à quibus res creatæ effluxerint, in ſpeciali pugnabimus q. 44., cum de emanatione rerum à Deo tractabimus. In tribus demum diuinis Perſonis, vnicam indiuiſam eſſe diuinam naturam, in propria de Trinitate materia oſtendemus.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit dicta Vnitas Dei.

Hæc vnitas eſt negatio omnis alterius Dei.

VNitas quæ eſt paſſio entis, ſolet precipuè in negatione conſtitui, negatione ſcilicet diuiſionis in ipſomet ente quod dicitur vnum. Hæc vnitas verò, qua modo ſtatuimus vnum tantùm eſſe Deum, eſt negatio omnis alterius Dei diſtincti ab hoc quem dicimus eſſe vnum: omnis inquam, non ſolùm tamquam actu exiſtentis, ſed etiam tamquam poſſibilis. Deus enim neceſſariò eſt vnus: atque non ſolùm actu non datur, ſed nec dari prorſus poteſt vllus alius Deus. In hac ergo negatione conſiſtit dicta vnitas Dei.

QVÆ-

Digiti

QVÆSTIO DVODECIMA.

Quomodo Deus à nobis cognoſcatur, ac præſertim clarè videatur.

IN hac & ſequenti quæſtione proſequitur Diuus Thomas conſiderare ſecundum genus attributorum Dei, ex ijs quæ iam q.2. ad finem diſtinximus; quatenus nempe Deus terminat quaſdam noſtras operationes, ac denominatur cognoſcibilis, viſibilis, aut inuiſibilis, &c. Duæ autem ex noſtris potentijs, communes tamen etiam Angelis, ſuis actibus Deum attingere valent, ſcilicet intellectus per cognitionem, voluntas per amorem. Sed quia amor cognitionem ſequitur eiq. conformatur, idcircò fortaſſe S. Thom. prætermiſit hic de amore erga Deum diſtinctè tractare, nec nos modò tractabimus. Agitur autem de eo ſatis commodè per varias partes, in 1. 2. de Beatitudine & de Gratia, magis propriè in 2. 2. de Charitate. Rurſus, ex cognitione interna originem trahit expreſſio & loquutio externa, qua ſignificatur obiectum mente conceptum. De hac effabilitate vel ineffabilitate Dei diuiniſq. nominibus agit S. Thom. q. ſequenti.

Præſentem verò quæſtionem vniuerſaliter proponit de cognitione quam nos habere poſſumus de Deo: ſed maximè tractat de cognitione intuitiua, hoc eſt viſione clara, quæ communis ſanè eſt tam Angelis quàm hominibus. Quærit autem S. Thom., quomodo Deus cognoſcatur à nobis; vel quia cognitio noſtra eſt nobis propinquior, & inde facilè poteſt doctrina ad Angelicam quoque cognitionem extendi; vel complectens vniuerſitatem ex Angelis & hominibus conflatam, de omnibus dixit quomodo Deus cognoſcatur à nobis. Iam, multiplex eſt cognitio diſtinguenda. Occurrit primò cognitio ſenſitiua, de qua quærendum erit an circa Deum verſari poſſit. Secunda eſt cognitio intellectiua naturalis, quam ex rebus creatis acquirimus. Tertia eſt cognitio ſupernaturalis, vel per fidem quam ex diuina reuelatione accipimus, vel per aliam illuſtrationem ſuperiorem ipſa fide, inferiorem clara viſione. Quarta cognitio multò perfectior, eſt cognitio intuitiua, & dicitur clara viſio. Vt autem hoc nomen, quantùm à nobis capi poteſt, breuiter explicetur: clara viſio eſt, quæ habetur non per ſpecies acquiſitas & emendicatas ex creaturis, neque per induſtriam intellectus: ſed habetur per immediatam illuminationem & ſupernaturalem infuſionem à Deo: itaque in hoc differt à cognitione naturali, conuenit cum cognitione fidei. Rurſus non eſt obſcura & per ſolam credulitatem innixa teſtimonio Dei: ſed eſt intuitiua & euidens, qua intellectus videt & intuetur Deum ipſum in ſe. In hoc differt à cognitione fidei, & quodammodo conuenit cum cognitione naturali euidenti: ſed tamen claritas & euidentia viſionis Dei, longè excedit omnem euidentiam quam naturalis cognitio poteſt habere. Et longè etiam ſuperior eſt illuſtratio, quæ à Deo infunditur ad viſionem claram, quàm ad fidem obſcuram. Ob has conditiones hæc intuitiua cognitio Dei meritò appellata eſt nomine viſionis: vt enim oculus corporis videt lucem; ita intellectus ſupernaturali ac ſpirituali modo intuebitur videbitq. Deum, non per ſpeculum in ænigmate, ſed facie ad faciem, vt loquitur Apoſtolus. Quinta demum cognitio Dei eſt comprehenſiua, quæ eſt ſumma & perfectiſsima viſio, adæquans totam diuinam perfectionem quantùm Deus ipſe cognoſcibilis eſt. Hæc comprehenſio impoſsibilis reputatur omni creato intellectui, propria autem diuino: atque ideo inter modos cognitionis quos nos habere poſſumus de Deo, ſupremum locum tribuimus viſioni, de qua præcipuè in hac quæſtione tractamus.

In tredecim articulos ſanctus Thom. ſuam diſtribuit quæſtionem. Primò affirmat, Deum poſſe videri ab intellectualibus creaturis, ac de facto videri à Beatis: quia vltima beatitudo conſiſtit in altiſsima operatione, quæ eſt viſio Dei. Secundò negat,

Deum videri ab intellectu creato per aliquam ſimilitudinem ſe tenentem ex parte obiecti viſi: quia nulla forma creata eſt apta repræſentare Deum clarè vt eſt in ſe. Tertiò negat, poſſe Deum oculis corporeis videri aliove ſenſu percipi: quia nulla potentia corporea extenditur vltra obiectum corporeum. Quartò negat, Deum poſſe videri per naturalem virtutem ab intellectu creato: quia cognoſcere ipſum eſſe diuinum in ſe, ſoli intellectui diuino eſt connaturale. Quintò affirmat, intellectum creatum quodam infuſo lumine eleuari ad videndum Deum: cùm nempè viſio Dei ſit ſupra naturalem facultatem intellectus creati. Sextò affirmat, alios magis, alios verò minùs perfectè, Deum viſuros: quia poteſt eſſe inæquale lumen gloriæ per quod videtur Deus. Septimò negat, Deum poſſe comprehendi ab intellectu creato ipſum vidente: quia Deus eſt infinitè cognoſcibilis, intellectus autem creatus non poteſt illum cum infinita perfectione videre adæquando cognoſcibilitatem eius. Octauò docet, illos qui Deum vident, non in ipſo videre omnia quæ Deus facit vel facere poteſt; ſed quò perfectiùs vident, eò plura perſpicere: quia ille cognoſcit omnes effectus cauſæ, qui comprehendit cauſam; & ille plures, qui perfectiùs cognoſcit ipſam cauſam. Nonò docet, illa quæ videntur in Deo, non videri per vllas ſimilitudines creatas, ſed per ipſam eſſentiam diuinam intellectui præſentem: quia in hoc differt videre res in Deo à videre in ſeipſis. Decimò hinc infert, ea quæ à Beatis videntur in Deo, ſimul videri: quia non videntur per ſucceſſionem multarum ſpecierum intelligibilium, ſed per eſſentiam Dei quæ ſe habet vt vna ſpecies repræſentatiua omnium. Vndecimò negat in corpore articuli, Deum poſſe ab anima vnita corpori mortali videri. Concedit in ſolutione ad 2., per miraculum & præter communem ordinem fuiſſe olim Paulum & Moyſen ad viſionem diuinæ eſſentiæ eleuatos. Duodecimò docet, poſſe Deum à nobis in hac vita per naturalem rationem, non quidem perfectè cognoſci & videri, ſed aliquo modo cognoſci: quia ex creaturis poſſumus Creatoris notitiam comparare. Decimotertiò tandem addit, poſſe perfectiorem adhuc notitiam de Deo à nobis in hac vita haberi per illuſtrationem ſupernaturalem: quia per hanc valde iuuatur noſtra cognitio.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus cognoſci poſſit ſenſibus corporeis.

INfima in genere cognitionis eſt cognitio ſenſitiua. Hanc priùs excludamus oportet. Et licèt S.Thom.art.3. tantùm proponat, num Deus videri queat oculis corporeis; tamen in reſponſione vniuerſaliter negat omnem cognitionem ſenſitiuam, tàm internam, quàm externam. Et nos ſub hac vniuerſalitate de omni cognitione ſenſitiua per quemcumcumque ſenſum quærimus.

Hæretici, dicti Antropomorphitæ, qui Deum fecere corporeum humanaq. figura præditum, conſequenter putarunt, Deum poſſe connaturaliter ſenſibus corporeis percipi, & præſertim oculis videri. Inſuper D. Auguſt. lib. 22. de Ciuit. cap. 19. & epiſt. 111., dubitaſſe videtur, an oculus corporeus poſſit à Deo ipſo ſubleuari, ac de facto eleuandus ſit in futura gloria, ad videndam ſpiritualem ipſam Dei ſubſtantiam.

Reſolutio negatiua. Dicendum tamen eſt, neque connaturaliter Deum poſſe vllo ſenſu corporeo cognoſci, neque ſupernaturaliter poſſe vllum ſenſum corporeum eleuari ad cognoſcendum Deum. Prima concluſionis pars eſt de fide certiſſima. Quam planè conuincunt ea Scripturæ loca in quibus Deus dicitur inuiſibilis, Iſai. 4., 1. ad Timoth. 1. & 6., & alibi. Et planè ſequitur ex alia veritate catholica, tradita q. 3. aduerſus Antropomorphitas, Deum eſſe ſpiritum puriſſimum, nulla corporea mole ex ſua natura figuratum: ſenſus autem corporei connaturaliter ferri nequeunt niſi in obiecta corporea, vt manifeſtum eſt.

Secunda etiam concluſionis pars, iam indubitata eſt apud Theologos. Poteſtq. primò deduci ex iiſdem Scripturæ locis, ita intellectis, vt ſic dicatur Deus oculis corporeis inuiſibilis, quòd nullo pacto ocu-

oculus corporeus eleuari queat ad eum videndum. Probatur ſecundò ratione D. Thom. art. 3. qua alij cõmuniter vtuntur. Omnis ſenſus eſt potentia corporalis, habens proinde obiectum corporale: non poteſt ergo extendi vltra corporalia, nec poteſt attingere Deum, ſicut nec aliud quodcumque obiectum ſpirituale.

Tertiò. Aliqui in eo fundant hanc veritatem, quia vniuerſaliter volunt, nullam creaturã poſſe eleuari à Deo ad aliquod munus ad quod ipſa non habeat naturalem proportionem: v. g. non poſſe aſſumi calorem ad producendam frigiditatem vel ſiccitatem, ſed poſſe ſolùm eleuari ad producendum calorẽ intenſiorem: ſenſus autem corporeus non habet vtique proportionem ad cognoſcendum ſpiritum, vnde non poterit ad id eleuari, ſed ad ſummum eleuari ac roborari poteſt ad attingendum ſenſibile vehemens, quod alioqui de ſe ferre non poterat, vt oculus noctuæ ad intuendum Solem. Verùm multò magis certum eſt, Deum non poſſe ſenſibus percipi, quàm aſſumptum illud vniuerſale: ſiquidem plurimi Theologi volunt, poſſe calorem v. g. eleuari ad quemcumque effectum producendum; imò de facto ſacramenta, quæ vtique ſunt corporalia quædam ſigna, eleuari & concurrere phyſicè ad efficiendam gratiam ſpiritualem ac ſupernaturalem in anima: & nihilominus conſtanter negant, poſſe ſenſum corporeum eleuari ad percipiendum Deum.

Non poteſt ſenſus egredi ſuum naturale obiectum.

Quartò ergo. Tutius fundamentum huius veritatis ſumendum eſt ex peculiari actuum vitalium ratione. Tanta enim connexio eſt inter potentiam vitalem & ſuum connaturale obiectum, tantaquè dependentia actuum vitalium à ſuis potentijs connaturalibus, vt prorſus repugnet, actum vllum ab alia potentia quàm ſibi proportionata, & circa aliud obiectum quàm ſibi proportionatum, exerceri. Et ita impoſſibile eſt, actum cognitionis ſeu viſionis Dei, ab alia potentia quàm ſpirituali intellectiua prodire: impoſſibile eſt, actum viſionis ab oculo corporeo elici circa aliud obiectum quàm circa colorem & lumen: quia ſic huiuſmodi actus dicunt eſſentialem dependentiam à ſuis potentijs & obiectis.

Quintò. Inter ipſa obiecta diuerſorum ſenſuum, non poteſt vnus ſenſus eleuari ad percipiendum obiectum alterius, v. g. viſus ad percipiendum ſonum, auditus ad percipiendum colorem, & ſic de ſingulis: quia nimirum vnuſquiſque ſenſus non poteſt educi extra proprium obiectum, neque quodcumque obiectum attingi niſi à proprio ſenſu: ergo multo minus poterit ſenſus vllus eleuari ad percipiendum obiectum quod excedat latitudinem omnium ſenſibilium.

Sicut non poteſt Deus alijs ſenſibus percipi, ita nec oculis conſpici.

Sextò. Specialiter Deum non poſſe oculis corporalibus videri, comprobatur ex alijs ſenſibus. Planè enim impoſſibile & incogitabile eſt, Dei ſubſtantiam auribus audiri, vel lingua guſtari, aut naribus odorari, ſiuè manibus palpari. Neque in mentem cadere poteſt, vllum ex his ſenſibus eleuari ad percipiendum Deum. Quia nimirum nonniſi ſonus poteſt audiri, & ſapor guſtari: ergo non minus repugnat, eleuari oculum ad videndum Deum: quia pariter nonniſi color & lumen corporeum oculis conſpici poteſt. Sic ipſe Auguſt. lib. Soliloquiorum cap. 31., diſcurrens per omnes corporis ſenſus eorumquè obiecta, æquè reputat impoſſibile, Deum videri oculis, atque quouis alio ſenſu percipi, eo quòd nullius obiecti ſenſibilis rationẽ habeat. Addendumq. vlteriùs eſt, ita repugnare, Deum ſenſu corporeo attingi, vt nullus ſimpliciter poſſibilis ſit ſenſus alterius rationis à ſenſibus qui de facto ſunt in homine, quo Deus percipi queat. Siquidem de omni poſſibili ſenſu verum eſt, non habere niſi obiectum corporeum: vnde non poteſt eleuari ad percipiendum ſpirituale obiectum.

Explicantur quædã Scripturæ loca.

Sed contra hanc veritatem obijcies primò quædam Scripturæ loca. Iob. 19. *In carne mea videbo Deum, quem oculi mei conſpecturi ſunt.* & cap. 42. *Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.* Item 1. Cor. 13. *Videbimus facie ad faciem.* In quibus & ſimilibus loquendi modis, Scriptura docuiſſe videtur, Deum oculis corporeis a nobis poſſe videri, ac de facto fore videndum.

Reſpondetur ex D. Auguſt. lib. 22. de Ciuit. cap. 29. & ex D. Thoma art. 3. ad 1. Ad priorem locum Iob, vel quòd ipſe Iob oculis corporeis eſſet viſurus Deum conſtitutum in carne humana, hoc eſt

Chri-

Chriſtum Dominum, quem ſanè corporaliter in cæleſti patria conſpiciemus. Vel quod ipſe Iob reſurrecturus in carne ſua propria, viſurus erat diuinam ſubſtantiam, non quidem per carnis oculos, ſed per intellectum metaphoricè oculum appellatum. Ad alium locum, *Audiui te*, ideſt audiuii ſermonem de te. *Oculus meus videt te*, Vel viſione aliqua Dei, aut Angeli gerentis perſonam Dei, apparentis in corpore humano, quomodo cõpertum eſt Deum hominibus apparere in corpore aſſumpto. Vel oculus ideſt intellectus videt te cognitione mentali, quæ præſertim ſi perfecta ſit viſioni comparatur. Ad locum denique Apoſt. benè D. Auguſt. aduertit, non debere accipi faciem corporis, quaſi oculis faciei corporeæ Deus videndus ſit: ſed intelligi metaphoricè faciem ſpiritualem, ſcilicet mentem hominis, qua intellectualiter videndus eſt Deus. Et his modis explicanda ſunt alia ſimilia loca.

Cognoſcitur Deus intellectu non ſenſu.

Obijcies ſecundò. Ab intellectu noſtro cognoſcitur Deus: ergo etiam ſenſu. Tùm quia nihil eſt in intellectu, quod priùs non fuerit in ſenſu. Tùm quia ex doctrina Ariſt. in lib. de Anima, ab omnibus approbata, homo dum intelligit, ſimul verſatur cognitione ſenſitiua circa obiectum cognitum, iuxta illud, *Intelligentem oportet phantaſmata ſpeculari*.

Reſpondetur ad primam inſtantiam, non requiri vt idem ipſum obiectum intelligibile fuerit prius obiectiuè in ſenſu: ſed ſatis eſt ſi fuerit quodammodo virtualiter repræſentatiuè, hoc eſt aliquid aliud notum fuerit ſenſui, ex quo deducta ſit ſpecies qua intellectus contemplari valeat obiectum purè intelligibile. Ad ſecundam inſtantiam pariter dicendum eſt, ſatis eſſe, quòd ſenſus internus verſetur circa rem ſenſibilem, ex qua ducta eſt notitia rei ſpiritualis, vel ad cuius inſtar res ſpiritualis concipitur: vt iam adnotauimus in Philoſ. q. 58 ſect. 2.

Obijcies tertiò. Experientia conſtat, dum aliquis contemplatur obiectum aliquod ſpirituale, ac præſertim Deum ipſum, ſolere ad vehementem affectum excitari in appetitu ſenſitiuo: ergo tunc, non ſolùm intellectus, ſed etiam ſenſus internus Deum attingit.

Reſpondetur. Aliqui dicunt, commoueri tunc appetitum ſenſitiuum per naturalem ſympatiam, abſque præuia cogitatione ſenſitiua. Sed ſi per hoc intelligant, appetitum ſenſitiuum verſari circa obiectum ſpirituale, non rectè dicunt, & magis augent difficultatem: quia ſi appetitus cum ſit potentia corporea attingit obiectum ſpirituale, etiam ſenſus poſſet attingere. Quare non minus impoſſibile cenſendum eſt de appetitu quam de ſenſu, circa obiectum ſpirituale verſari. Dicendum ergo eſt, vel tunc deriuari in ſenſum internum vehementem apprehenſionem obiecti ſenſibilis, ſub ratione boni ſeu commodi, ſaltem vagè & in confuſo, & ex hoc commoueri appetitum ſenſitiuum, ſuoq. modo conformari voluntati. Vel gigni in appetitu ſenſitiuo qualitatem quandam affectiuam eius, quæ non ſe habeat per modum operationis circa obiectum, ſed ſolùm per modum cuiuſdam paſſionis, vt circa actus animæ in 1. 2. tractabimus.

Obijci ſolet quartò. Si non repugnat, à Deo aſſumi inſtrumentum corporeum ad operandum in ſubiecto ſpirituali, videlicet Sacramentum ad efficiendam gratiam in anima, ignem inferni ad torquendos Dæmones: nec etiam repugnabit, ſenſum corporeum eleuari ad percipiendum obiectum ſpirituale.

Reſpondetur. Quidquid ſit de antecedenti, manifeſta eſt diſparitas ex dictis de ratione propria potentiæ & actus vitalis circa connaturale obiectum.

SECTIO SECVNDA.

An & quomodo Deus poſſit naturaliter intellectu cognoſci, an præſertim quidditatiuè.

Dico primò. Poteſt Deus aliquo modo ab hominibus intellectualiter cognoſci virtute naturali intellectus, deducentis notitiam Dei ex rebus creatis, abſque alia ſupernaturali ſeu ſpeciali reuelatione diuina. Hæc concluſio eſt communis & certa. Patet primò ex multis Scripturæ locis. Sapient. 13. Iob 36. Pſalm. 18. Actor. 17. ad Rom. 1. & alibi.

Poteſt Deus naturaliter intellectu cognoſci.

Secun-

Secundò idem aſſerũt SS. Patres frequenter circa eadem loca Scripturæ, & alibi. Tertiò patet experientia: Gentiles enim Philoſophi naturalibus rationibus plurimas veritates de Deo agnouerunt ac demonſtrarunt. Quartò. Obuiæ paſſim ſunt huiuſmodi rationes quibus vtimur: vnde Deus eſt obiectum naturalis ſcientiæ, vt notum eſt. Nimirum ſicut humanus intellectus naturaliter cognoſcit alias res, de quibus lumine rationis vera demonſtrat ſcientiamq. acquirit, ita & naturaliter Dei notitiam aſſequitur: & ſicut non indiget ſupernaturali reuelatione diuina ad res creatas cognoſcendas, ita nec indiget ad cognoſcendas veritates de Deo naturaliter demonſtrabiles. Licet ad hanc notitiam comparandam vltrò fatendum ſit, requiri auxilium aliquod diuinum intra latitudinem tamen prouidentiæ naturalis. Sic Apoſtolus ad Rom. 1. dicebat, Deum ipſum manifeſtaſſe Philoſophis ea quæ illis innotuerunt. Et ſimili modo loquitur Auguſt. epiſt. 120. & declarat Chryſoſt. hom 9. ad populum Antiochenum. Nam ipſamet naturalis conſtitutio rerum, & gubernatio huius mundi, eſt medium inſtitutum à Deo, vt adhibito rurſus eius ordinario concurſu, ipſius Dei notitiam naturali ordine acquiramus. Quintò. Ex his reddenda eſt ratio à priori: quia intellectus habet ſufficientem virtutem ad cognoſcendum aliquo modo Deum, Deus ipſe eſt obiectum maximè intelligibile, adeſt medium quo poſſimus Dei notitiam comparare: ergo poteſt Deus naturaliter ab humano intellectu cognoſci, & faciliùs adhuc ac promptiùs ab Angelico.

Poteſt verè cognoſci, non ſolùm negatiuè, ſed affirmatiuè.

Dico ſecundò. Deus poteſt naturaliter cognoſci, non ſolùm negatiuè, ſed etiam poſitiuè & affirmatiuè. Hæc concluſio incipit explicare modũ quo Deum cognoſcere poſſumus. Eſtq. pariter indubitata, ſicut præcedens. Et patet manifeſtè: quia non ſolùm propoſitiones negatiuæ verificantur ac demonſtrantur de Deo, quæ ſcilicet à Deo remouent imperfectionem, vtpotè Deum non dependere, non eſſe corporeum, & ſimilia: ſed aliæ multæ ſunt propoſitiones affirmatiuæ de Deo, non minùs veræ & certæ, vt aſſerit D.Thom. q. ſequenti art. 12., vt Deum eſſe ſubſtantiam ſpiritualem, eſſe viuentem, eſſe omnipotentem. In quibus non eſt ſolummodò ſenſus negatiuus, vt malè dixit Rabby Moyſes apud D.Thom. eadem q. ſequenti art. 2., quaſi ſcilicet diceremus, Deum non eſſe corpus, non eſſe rem inanimem, non eſſe debilem. Nam certè non ſolùm remouemus a Deo has imperfectiones, ſed verè ei attribuimus perfectiones poſitiuas.

Et hoc, quidem dupliciter: primò attribuendo illi prædicata analogicè communia etiam creaturis, nempè eſſe ſubſtantiam, eſſe viuentem: ſecundò attribuendo illi prædicata propria, vt eſſe ens à ſe, eſſe omnipotentem. Atque vtroque modo Dei notitiam ex creaturis deducimus. Vel ſcilicet conſiderando prædicata communia, quæ creaturis conueniunt, & in ſua ratione formali abſtracta nullam imperfectionem inuoluunt: & hæc Deo applicamus. Vel conſiderando perfectiones proprias creaturarum, quas cùm ſciamus communicatas eſſe à Deo, concludimus longè eminentiori modo tales perfectiones reperiri in Deo: vt cùm videamus aliquam naturam creatam habere vim ad intelligẽdum, ad producendum aliquem effectum; deducimus, in Deo eſſe virtutem infinitam ad comprehendendum omne obiectum, & ſummam poteſtatem ad producendum omnem effectum. Itaque in hac via cognitionis, oportet reſecare imperfectiones quæ in creaturis admixtæ reperiuntur, & ſumere conceptus abſtrahentes ab imperfectionibus, & ad eos addere differentias perfectiſſimas, oppoſitas imperfectionibus creaturarum: & ſic tandem cognoſcimus prædicata diuina propria ipſi Deo.

An poſſit cognoſci quidditatiuè.

Præter hæc quæ apud omnes certa ſunt, dubium eſt, tam apud Philoſophos, quam apud Theologos, num poſſit Deus naturaliter proprio & quidditatiuo conceptu cognoſci. Hoc dubium videtur attigiſſe Ariſt. 3. de Anima 36., promittens ſe alibi reſponſurum. Vbi Auerroes teſtatur, nuſquam aliàs hanc reſolutionem apud libros Ariſt. qui extant inueniri. Ipſe igitur Auerroes cum Auempace, Themiſtio, & Alexãdro, affirmatiuè reſpondet, vniuerſaliter aſſerens, ſubſtantias ſpirituales, inter quas Deus primum

locum

locum tenet, à nobis quidditatiuè cognoſci. Idem affirmat Scot. in 1. diſt. 3. q. 2. §. Dico primo. Oppoſitum ſentire videtur S. Thom. 1.par. q 88. art.2., negans, à nobis poſſe perfectè cognoſci & apprehendi quidditatem rerum immaterialium, ac præſertim Dei. In eodemquè ſenſu quidam intelligunt, quod S.Doctor hic art. 12. ait, non poſſe ratione naturali ex rebus creatis deueniri ad cognoſcendam totam Dei virtutem, nec ad videndam eius eſſentiam. Hoc inquam intelligunt de cognitione quidditatiua: nam de clara viſione iam art. 4. probauerat, non poſſe naturaliter haberi. Fauet item Damaſcen.lib.1. Fidei, cap. 4., imitatus Dionyſ. cap. 2. Cæleſtis Hierarch. *In Deo impoſſibile eſt, quid ſua eſſentia & natura ſit, dicere; aptiusq; eſt, ex omnium rerum ablatione atque inficiatione orationem habere*. Fauet item communis loquendi modus aliorum Patrum,& quorumdam etiam Philoſophorum, dicentium, à nobis cognoſci non poſſe, quid Deus ſit, ſed potiùs quid non ſit, & ad ſummum an ſit. Hanc ſententiam Thomiſtæ ſequuntur. Imò Caiet. de Ente & eſſentia q. 14. §. Naſcitur quoque, addit, ſubſtantias ſpirituales non poſſe naturaliter intelligi quidditatiuè ab anima noſtra,neque coniuncta corpori per ſpecies acquiſitas ex rebus ſenſibilibus, neque etiam ſeparata per ſpecies quas vocat influxas, hoc eſt infuſas à Deo, modo quo ipſi Angeli intelligunt.

Dico tertiò. Iuxta varias acceptiones quibus cognitio quidditatiua ſumi poteſt, Deus quodammodo poteſt cognoſci quidditatiuè, & quodammodo non poteſt naturaliter. Ita diſtinguit Durand. in 1. diſt. 2. par. 1. q. 2. Itemquè Fonſe. 2.Metaph. cap.1.q.2. Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 12., & alij magis communiter ſub diſtinctione reſpondent. Vnde diſſenſio in hoc magis eſſe videtur de nomine quàm de re, vt præſertim inter Scot.& S.Thom fatetur Caiet.loco cit., & Ferrarien. 3. contra Gentes cap. 45. Varijs autem modis diſtinguere ſolent, & partim affirmare, partim negare. Nos breuiter varias acceptiones cognitionis quidditatiuæ percurremus, & de ſingulis quid ſentiendum ſit determinabimus.

Cognoſcitur Deus quidditatiuè quoad quid nominis.

Primò. Cognitio quidditatiua ſumi poteſt pro quacumque cognitione qua apprehendamus quid res ſit. Hoc modo neceſſe eſt fateri, Deum à nobis quidditatiuè cognoſci. Certè enim, audito nomine Dei, non ſolùm percipimus ipſum nomen côceptu non vltimato, vt loquuntur Logici; ſed apprehendimus vtique rem hoc nomine ſignificatam: & alioqui non poſſemus ferre iudicium, quod res ipſa hoc nomine ſignificata verè ſit & exiſtat. Vndè benè notauit Scot. q.cit., non poſſe dici Deum cognoſci à nobis quoad an eſt, & nullo modo cognoſci quoad quid eſt: quia oportet ſaltem hoc modo cognoſci quoad quid eſt. Et ſimiliter Durand. docet, Deum cognoſci quidditatiuè quoad quid nominis.

Itē quoad prædicata eſſentialia cōmunia.

Secundò ſumi poteſt pro quacumquè notitia, qua aliquod prædicatum eſſentiale & quidditatiuum,ſaltem commune, verè affirmatur de ipſa re. Hoc etiam modo perſpicuũ eſt, Deum à nobis quidditatiuè cognoſci: ſcimus enim & affirmamus, Deum eſſe eſſentialiter ens,ſubſtantiam,ſpiritum, viuens,& ſimilia.Scot. tamen addit, ita hæc prædicata quidditatiuè cognoſci, vt habeamus de ijs conceptum vniuocum, communem Deo & creaturis. Sed hoc non affert nouam difficultatem, nec indiget noua inquiſitione, præter ea quæ de communitate entis in Philoſophia tractauimus.

Ac etiam propria.

Tertiò ſumi poteſt pro ea notitia, qua conceptũ aliquo modo explicitum ac diſtinctum formamus de re, ita proprium ipſi rei vt nulli alteri conueniat. Hoc item modo exploratum eſt, Deum à nobis quidditatiuè cognoſci: apprehendimus enim Deum ſub conceptu entis infiniti ſimpliciter,primæ cauſæ,alijsvè modis, omnino proprijs ipſi Deo.

Et quoad vltimam differentiam.

Quartò magis propriè ſumi poteſt pro ea notitia qua apprehendimus rem ſub conceptu proprio & eſſentiali, quoad vltimam differentiam vel quaſi differentiam eſſentialiter conſtitutiuam eius.Hoc modo aliqui negare videntur, Deum à nobis quidditatiuè cognoſci. Sed potiùs ex antea dictis q. 2. manifeſtè ſequitur, Deum à nobis quidditatiuè cognoſci. Nam cognoſcimus Deum ſub conceptu entis à ſe: quæ ratio eſſendi a ſe, eſt velut vltima differentia eſſentialis conſtitutiua Dei in eſſe Dei, ſicut ratio eſſendi

ab

ab alio eſt differentia conſtitutiua creaturæ, ratio eſſendi per ſe ſubſtantiæ, eſſendi in alio accidentis, eſſendi ad aliud relationis. Sicut ergo hæc quidditatiuè cognoſcimus penès hos conceptus, ita ſic apprehendimus quoque quidditatiuè Deum.

Licèt non quoad omnia prædicata.

Quintò ſumi poteſt pro ea notitia qua cognoſcimus omnia prorſus prædicata eſſentialia rei, à primo vſque ad vltimum. Et in hoc numero inter prædicata Dei collocari poſſunt omnia attributa poſitiua eius. Hoc ſanè modo compertum non eſt, num omnia attributa & prædicata Dei ſint nobis nota, vel alia ſint nobis occulta præter ea quæ de facto nobis nota ſunt: atque adeò hoc ſufficienter reſolui non poteſt. Illud quidem ſcitū eſt, diuinas proceſſiones ac relationes ad intra, non eſſe naturaliter cognoſcibiles, ſed ſola fide nobis eſſe notas: & hinc certum eſt, Deum quatenus trinum in perſonis, nec quidditatiuè, nec vllo modo, poſſe naturaliter cognoſci. Sed tamen hic præcipuè quæritur de cognitione Dei vt Deus eſt, abſtrahendo à perſonis.

Non cognoſcitur quidditatiuè cōceptu explicito, prorſus poſitiuo & abſoluto.

Sextò ſumi poteſt pro ea notitia qua formamus conceptum abſolutū ac poſitiuum de eſſentia rei, abſque vllo ordine ad aliquid extrinſecum ad quod re vera ipſa res non dicat ordinem, & abſque vlla negatione quæ ſine dubio non poteſt eſſe de eſſentia rei poſitiuæ. Hoc modo poſſumus quidem habere conceptum aliquem ſaltem cōfuſum & indiſtinctum de Deo, ſiuè quoad aliquod prædicatum, vt patet dum concipimus ens à ſe. Explicitum tamen & quoad omnia prædicata habere non poſſumus. Atque hoc præcipuè modo intelligenda eſt ſententia negatiua, quòd Deus non poſſit naturaliter à nobis quidditatiuè cognoſci. Etenim ſi explicare velimus eundem conceptum entis a ſe, non aliter explicamus, quàm vel negatiuè per non eſſe ab alio, vel relatiuè per eſſe principium aliarum rerum. Et ſimili modo alia Dei prædicata vt plurimum concipimus & explicamus: videlicet immenſitatem per carentiam termini, æternitatem per carentiam principij & finis, perfectionem ac dignitatem per ordinem cauſalitatis, & ſic de alijs. Atque hoc modo nec etiam alias ſubſtantias ſpirituales quidditatiuè cognoſcimus: quia concipimus illas valde confusè, & non niſi per negationes explicamus rationem ipſam entis ſpiritualis, ſcilicet per carentiam extenſionis ac dimenſionis corporeæ, ſiuè per carentiam partium.

Non cognoſcitur quidditatiuè conceptu proprio per ſuam ſpeciem.

Septimò denique ſumi poteſt pro ea notitia, qua cognoſcitur res prout eſt in ſe, non ad inſtar aliarum rerum, ſiuè non per conceptus aliarum rerum; cognoſcitur res per ſpeciem propriam eſſentialiter repræſentatiuam primò & per ſe ipſius rei, non per ſpecies alienas diuerſarum rerum. Hoc etiam modo aſſerendum eſt, non poſſe naturaliter Deum quidditatiuè cognoſci. Tùm quia nos non niſi per conceptus & ſpecies rerum creatarum aliqualem Dei notitiam comparamus. Tùm quia huiuſmodi notitia quidditatiua de Deo, dari non poteſt quę non ſit intuitiua, hoc eſt viſio clara, vt oſtendemus ſect. ſequenti: viſio autem clara naturaliter haberi non poteſt, vt poſtea etiam conſtabit. Igitur non poteſt naturaliter ſic Deus quidditatiuè cognoſci: non ſolùm inquam non poteſt ab homine, ſed nec etiam ab Angelo, vt in propria materia de Angelis q. 56. tractabimus; & ex parte attingemus infra & ſect. ſequenti.

Ex his autem patet, quæ ſit ratio à priori, quare hoc & præcedenti modo non poſſimus Deum naturaliter quidditatiuè cognoſcere: eſt nempe ſumma diſtantia & ſupereminentia Dei: eſt quoque imperfectio noſtri intellectus, qui de ſe non poteſt rem vllam attingere niſi per ſpecies ſenſuum miniſterio acquiſitas. Vnde ſequitur, non poſſe ab intellectu noſtro formari conceptum explicitum poſitiuum & abſolutum ipſius Dei per ſpeciem propriam, ſed ad ſummum Deum poſſe concipi per ſimilitudinem rerum creatarum, vel per ordinem ad eas, vel per negationem & remotionem earundem quoad ſuas imperfectiones. Et hac eadem ratione non poſſumus pro ſtatu præſentis vitæ quidditatiuè cognoſcere quamcumque ſubſtantiam ſpiritualem: quia non aliam habere poſſumus naturaliter rerum ſpiritualium notitiam, niſi per conceptus & ſpecies rerum corporearum.

Hæc

Hæc tamen ratio, ex peculiari imperfectione intellectus noſtri deſumpta, non pariter procedit de intellectu Angelico. Sed etiam Angelus non cognoſcit Deum, niſi vel per ſuammet eſſentiam Angelicam loco ſpeciei, vel per ſpecies aliarum rerum creatarum: & ita etiam per conceptus & ſpecies alienas cognoſcit Deum. Seipſos autem adinuicè propriè & quidditatiuè Angeli cognoſcunt. Anima verò noſtra, a corpore ſeparata, iuxta ſuam naturalem exigentiam, aut intelligit per eaſdem ſpecies quas acquiſierat in corpore, & ſic eadem eſt ratio eius ac animæ coniunctæ: aut recipiet a Deo nouas ſpecies naturales infuſasq́, & ſic videtur habere communem modum intelligendi cum Angelis. Vnde approbandum non eſt, quod Caiet. dicebat, nè ſic quidem animam poſſe quidditatiuè cognoſcere Angelos. Etenim tunc anima intelliget Angelum per propriam ſpeciem, propriumq. conceptum. Nec quidquam obeſt ratio Caiet. dicentis, cùm ſpecies influxæ ſint ſuperioris ordinis, animam quodammodo opprimi dum per eas intelligere tentat, & ideo confuſam tantùm formare notitiam. Non inquam obeſt. Tùm quia hinc ſequeretur, nec etiam res corporeas per huiuſmodi ſpecies quidditatiuè cognoſci ab anima ſeparata, quod ſine dubio eſt inconueniens, licèt Caiet. illud admittat. Tùm etiam perfectiùs intelligit anima ſeparata per ſpecies tunc de nouo receptas à Deo, quam cõiuncta per ſpecies ſẽſibus acquiſitas, vt communiter docent: ex ſententia autem Caiet. ſequitur, animam ſeparatam imperfectiùs intelligere. Tùm deinde, licèt ſpecies illæ ſint ſuperioris ordinis quàm ſpecies acquiſitæ, non ſunt tamen ſupra naturam ipſius animæ ſeparatæ, præſertim iuxta ſuppoſitionem quòd tunc anima debeat per has ſpecies intelligere: Animæ enim in ſtatu ſeparationis tales ſpecies debent dici connaturales & proportionatæ. Tùm demum, quamuis eſſent ſupra naturam ipſius animæ, potiùs dici debent magis perficere ac iuuare quàm opprimere intellectum.

Cognoſcitur Deus per intellectū, licèt non ſpiritus per ſenſum.

Sed contra primam cõcluſionem obijcies primò. Magis diſtat Deus a creatura, quàm ſpiritus creatus diſtat à corpore: ſed propter hanc diſtantiam non poteſt ſpiritus cognoſci ſenſu corporeo: ergo maiori ratione non poteſt Deus naturaliter cognoſci intellectu creato.

Reſpondetur. Ad rationem cognitionis, attendendam eſſe diſtantiam vel proportionem in ratione obiecti: & ſic ſpiritus adeò diſtat a corpore, vt non contineatur intra latitudinem obiecti ſenſibilis per ſenſus corporeos: ſed Deus non ita diſtat ab intellectu creato in ratione obiecti. Quòd ſi dicas, hoc ipſum quæri: quomodo Deus contineatur ſub obiecto a nobis intelligibili, cùm ſpiritus non contineatur ſub obiecto ſenſibili? & quare Deus ſit obiectum proportionatum vt intelligatur, non verò ſpiritus vt ſentiatur a nobis? Dicendum eſt, huius rei non poſſe reddi aliam rationem à priori, ſed iam deuentum eſſe ad ipſam rerum naturam, ſupra quam non poteſt alia prior ratio ab intrinſeco inueniri: hæc autem rerum natura ſatis nota nobis eſt a poſteriori, vt patet ex dictis hac & præcedenti lectione.

Cognoſcitur affirmatiuè, licèt magis negationibus explicetur.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem. Dionyſ. cap. 2. Cæleſt. Hierarch. ſic inquit: *Negationes in diuinis rebus vera ſunt; affirmationes verò non conueniunt, nec digna ſunt maieſtate Dei occultiſſimi*: Malè ergo conceſſimus cognitionem Dei affirmatiuam. Imò lib. de Myſtica Theolog. præſertim cap. 5. omnem cognitionem etiam per negationes abſtuliſſe videtur.

Reſpondetur. In priori loco ſpecialiter eſſe loquutū de ijs affirmationibus, quibus per aſſimilationem ex rebus creatis quædam prædicata Deo attribuimus, quaſi ſignificantes, Deum quodammodo ita ſe habere, vt huiuſmodi prædicata ipſi conueniant ſicut rebus creatis. Sic enim antea dixerat, duplex eſſe ſacroſanctæ expreſsionis genus, vnum quod ex ſimilibus fictis imaginibus progreditur, alterum quod ex diſsimilibus formarum lineamentis ad aliud omnino diſsimile & obſcurius peruenit. Primum declarat eſſe per affirmationem, ſecundum per negationem. Quia autem multò maior & ſpectabilior eſt diſsimilitudo eorum quæ verè negamus a Deo, quàm ſimilitudo eorum quæ Deo attribuimus: idcirco magis approbat negationes quàm affirmationes: non tamen reijcit affirmatio-

nationem prædicatorum, quæ vel ſunt analogicè communia, vel ſunt propria ipſi Deo. In alio autem loco, ſolùm intendit, Deum longè tranſcendere omnem noſtram cognitionem, ſiuè per affirmationes, ſiuè per negationes. Neque hanc poſſe pertingere ad Deum prout eſt in ſe: non ergo tollit hanc noſtram cognitionem: ſed vult, Deum eſſe illa longè ſuperiorem, non ſolùm in eſſendo, ſed in ratione obiecti cognoſcibilis.

Non cognoſcitur quidditatiuè ſicut res creata.

Obijcies tertiò contra tertiam concluſionem. Saluare oportet, Deum non poſſe naturaliter quidditatiuè cognoſci, in aliquo ſenſu quo res creatas præſertim corporeas quidditatiuè cognoſcamus: qui enim negant Deum quidditatiuè cognoſci, maximè intendunt conſtituere diſcrimen inter Deum & res creatas cognitas. Sed illis duobus modis, nec etiam res creatæ vt plurimum à nobis quidditatiuè cognoſcuntur: ſolemus enim explicare differentias eſſentiales rerum per ordinem ad accidentia, & operationes, vel per negationes, vt concedit S. Thom cap. 6. de Ente & eſſentia: & præterea ſubſtantiarum nō habemus ſpecies proprias, eaſquè cognoſcimus per conceptus & ſpecies accidentium. Non ergo ſatisfecimus illi quæſtioni.

Reſpondetur. Verè quidem multa eſſe quæ à nobis imperfectè & non quidditatiuè cognoſcuntur: id tamen prouenit ex magna difficultate quæ in nobis reperitur. At ſimpliciter ex parte ipſarum rerum dari poteſt naturaliter & citra ſupernaturalem illuſtrationem conceptus quidditatiuus earum, ſcilicet explicitus, poſitiuus, & abſolutus, per propriam ſpeciem: ex defectu autem noſtro eſt, ſi hunc non aſſequimur. De Deo autem ſimpliciter hic conceptus naturaliter dari non poteſt. Peculiari ergo modo non poteſt Deus à nobis naturaliter quidditatiuè cognoſci, quo res creatæ poſſunt. Inſuper, neceſſitas explicandi quaſdam res creatas per negationes, contingit in paucioribus prædicatis. Et ſæpè, ſi debemus explicare relatiuè, verè & realiter ipſæ res dicunt ordinem ad aliud. Si ruſſus concipimus ſubſtantiam per conceptum & ſpeciem accidentium, id fit per aliquid propinquum & quodammodo intrinſecum ipſi ſubſtantiæ: vnde ſumendo totam rem, dicetur cognoſci per ſeipſam & per ſpeciem ſui. Ex quibus patet, quantum diſtet cognitio de Deo, ac etiam de aliis rebus ſpiritualibus, à cognitione quam habemus de rebus creatis & corporalibus: vt proinde ſpeciali ratione dici debeat, Deum omneſq. res ſpirituales non poſſe à nobis propriè & quidditatiuè cognoſci.

Cognoſcitur conceptu vero, licèt non quidditatiuo.

Obijcies præterea quartò. Si Deus non cognoſcitur quidditatiuè ſicuti eſt, ſed cognoſcitur per conceptus alienos ad inſtar creaturarum: ergo ſimpliciter non cognoſcitur ipſe Deus, ſed potiùs aliud quid quod à nobis apprehenditur loco veri Dei. Sequela probatur: quia vt ſumitur ex Ariſt. 9. Metaph. 11., quando videtur intellectus apprehendere rem aliter quàm eſt, non attingit eam rem quam cōcipere quærebat, ſed potiùs aliud quid fictum loco illius. Quo ferè argumento vtebantur Anomæi, vt refert Chryſoſt. hom. 5. de Incomprehenſibili Dei natura, ad probandum, Deum in hac vita à nobis videri vt eſt in ſe; quia alioqui niſi ita cognoſcitur, ſimpliciter ignoratur.

Reſpondetur. Dupliciter poſſe concipi rem aliter quam eſt. Primò ex parte ipſius obiecti, quando inueſtigantes eſſentiam alicuius rei, accipimus prædicata eſſentialia tali rei non conuenientia, ſed repugnantia. Et de hoc locutus eſt Ariſt. ſed non hoc modo Deum cognoſcimus, quinimo verè ipſum cùm ſuis prædicatis eſſentialibus apprehendimus. Secundò ex parte modi cognoſcendi, & ex parte rerum ex quibus accipimus cognitionem obiecti. Hoc pacto verè quidem apprehenditur ipſum obiectū quod quæritur. Non tamen proprio & quidditatiuo conceptu, ſed imperfecto & deficiente. Atque hic eſt modus quo Deum naturaliter in hac vita cognoſcimus.

Alia argumenta, quæ ex Auer. & pro ſententia Scoti, vel ex aduerſo pro ſententia S. Thom. afferuntur, facilè poſſunt ex dictis ſolui: nec minùs facilè iuxta doctrinam traditam explicanda ſunt dicta Sanctorum loquentium de cognitione Dei.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo Deus poſſit ſupernaturali illuſtratione cognoſci.

Deus fide cognoſcitur.

DIco primò. Deus verè cognoſcitur à nobis per fidem ex ſupernaturali illuſtratione & reuelatione ipſiuſmet Dei, & quidem perfectiùs hoc modo quàm naturali ratione cognoſcitur. Hæc aſſertio eſt S. Thom. art. 13., & apud omnes certa, ac notiſſima apud fideles. Datur enim in nobis fides innixa reuelationi diuinæ, qua cognoſcimus ipſum Deum. Cognoſcimus inquam, tùm ea quæ alioqui naturaliter aſſequi non poteramus, vt Trinitatem perſonarum: tùm ea quæ naturaliter quidem cognoſci poſſunt, ſed non ab omnibus cognoſcuntur: tùm etiam, illa quæ ſunt intellectui per naturalem rationem euidenter nota, ſimul ab eodem intellectu cognoſcuntur quoque per fidem vt 2. 2. in propria materia de fide tractabimus, vbi ex profeſſo de hoc genere cognitionis agemus.

Fides eſt perfectior naturali cognitione.

Eſt autem hæc notitia fidei in nobis perfectior notitia naturali de Deo. Tùm ratione principij cognoſcendi, vt ait S. Thom. in corpore articuli: quia cognitio ſupernaturalis procedit ex nouo ſuperiori lumine addito ſupra lumen naturale rationis. Tùm ex parte obiecti, vt ait S. Doctor ad 1., quia plura cognoſcimus per fidem, ad quæ naturalis ratio non pertingit. Tùm ex parte medij cognoſcendi: medium enim reſpectu fidei eſt diuina veritas & reuelatio, reſpectu autem notitiæ naturalis eſt motiuum aliquod ex creaturis deſumptum. Tùm ex parte differentiæ intrinſecæ ipſius cognitionis: perfectior enim eſſentialiter eſt notitia ſupernaturalis quàm naturalis. Tùm demum ex parte certitudinis: ſiquidem notitia fidei innititur veritati & reuelationi diuinæ, notitia autem naturalis proprio lumini intellectus. In ratione tamen euidentiæ & obſcuritatis admittendum eſt, cognitionem naturalem quæ eſt euidens, excedere notitiam fidei quæ eſt obſcura, vt benè notauit Caiet. ſuper eundem articulum. Hic verò exceſſus dicetur eſſe ſecundùm quid; nec proinde obſtat, quominus ſimpliciter & abſolutè cognitio quæ habetur per ſupernaturalem illuſtrationem naturali notitiæ præferatur.

An dari poſſit Dei cognitio per propriã ſpeciẽ, euidẽs & abſtractiua.

Sed præſertim dubium eſt, num per diuinam illuſtrationem dari poſſit alia cognitio Dei propria & quidditatiua per propriam ſpeciem, non obſcura vt fides, ſed euidens, nec tamen clara & intuitiua vt eſt viſio beatifica, ſed abſtractiua. Affirmat Scot. in 2. diſt. 3. q. 9. tractans de cognitione quam Angeli habent de Deo. Aitq. hanc notitiam in Angelis eſſe quodammodo naturalem, & quodammodo ſupernaturalem: naturalem, quatenus non eſt de ordine gratiæ & gloriæ: ſupernaturalem, quatenus Angelus non poteſt talem notitiam per aliquam actionem ex ſolis ſuis naturalibus aſſequi; ſed Deus liberè infundit talem ſpeciem & notitiam intellectui Angelico. Ac rurſus circa finem declarat, non eodem modo hanc ſpeciem eſſe naturalem intellectui Angelico, ſicut ſpecies aliarũ rerum ipſi etiam infuſas à Deo: quia inquit, has alias ſpecies poſſet Angelus per ſe ab ipſis obiectis comparare, ſpeciem autem Dei non niſi ab ipſo Deo ſupernaturaliter imprimente accipere poteſt. Debet autem Scot. concedere, huiuſmodi cognitionem & ſpeciem poſſe a Deo communicari etiam intellectui humano. Hanc Scoti ſententiam latè defendit Rada controuerſia 8. 2 partis art. 2. & ex Scholaſticis eandem ſequuti ſunt Ochamus, Gabriel, Baſſolis, & Aliacenſis q. 1. Prologi.

Dari non poteſt.

Dico ſecundò. Non datur nec eſt poſſibilis cognitio Dei euidens per propriã ſpeciem, abſtractiua, non intuitiua. Hæc cenſetur ſententia D. Thomæ, negantis ſpeciem propriam Dei, nec admittentis aliam cognitionem, præter fidem, & claram viſionem, & eam quæ ex rebus creatis deducitur. Eandem ſententiam communiter Thomiſtæ ſequuntur, præſertim circa q. 56. art. 3. huius primæ partis, item Vaſquez diſp. 134. & Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 11. Idem docuerunt Durand. in Prologo q. 3. Henricus Quodlibeto 3 q. 1., Quodlib. 4. q. 7. & 9., Quodlib. 5. q. 14., & alij ex antiquis.

Cognitio per pro-

Primum & præcipuum fundamentum eſt: quia huiuſmodi notitia quidditatiua

per

priam ſpeciem, eſſet intuitiua.

per propriam ſpeciem, eſſet intuitiua, quæ eſt clara viſio: igitur impoſſibilis eſt notitia abſtractiua qualem Scotus poſuit. Aſſumptum probatur: quia aut hæc duo genera cognitionis differunt, quòd intuitiua eſt rei quatenus actu exiſtentis, abſtractiua eſt rei ſecundùm eſſentiam abſtrahendo ab exiſtentia: & ſic huiuſmodi ſpecies ac notitia Dei quidditatiua, non poſſet non repræſentare Deum vt actualiter exiſtentem, cùm de eſſentia Dei ſit ipſum actuale exercitium exiſtendi, in quo prorſus differt à rebus creatis quibus exiſtere eſt contingens: ergo ex hac parte planè eſſet intuitiua. Vel vlteriùs notitia intuitiua eſt rei non ſolùm vt exiſtentis, ſed etiam vt præſentis; abſtractiua verò eſt rei, ſi non abſtrahendo ab exiſtentia, ſaltem abſtrahendo à præſentia, vt Scotus aſſerit. Et ſic etiam qui cognoſceret quidditatiuè Deum per propriam ſpeciem prout eſt in ſe; ſicut cognoſceret alia attributa, pariter cognoſceret Deum eſſe immenſum, atque adeò loco præſentem omnibus rebus ipſiq. cognoſcenti, & ſimiliter eſſe æternum, atque adeò tempore præſentem omnibus rebus eidemq. cognoſcenti: igitur talis notitia ex hac etiam parte eſſet intuitiua.

Attingens obiectum tanquam præſens.

Sed diceret fortaſſe Scot., & ita reſpondet Rada, ad rationem notitiæ intuitiuæ requiri præſentiam Dei in ratione obiecti, & hanc deeſſe in dicta notitia abſtractiua. Quo pacto, cùm D. Paulus raptus fuit, ſi tunc illi communicata fuit viſio clara, tempore quidem raptus habuit notitiam intuitiuam Dei vt ſibi præſentis in ratione obiecti, ſed poſt raptum habuit quidem rememoratiuam Dei prout à ſe antea viſi, ſed non vt actu præſentis in ratione obiecti, & ideo hæc fuit deinceps notitia abſtractiua. Hæc tamen euaſio vana eſt: quia ſi præter exiſtentiam & præſentiam realem ſub qua cognoſcatur obiectum, requiritur exiſtentia & præſentia obiectiua reſpectu cognoſcentis; certè hoc ipſo quòd intellectus quidditatiuè cognoſceret Deum, vtique haberet ipſum ſibi obiectiuè præſentem: eſto non haberet cognitionem reflexã, qua aduerteret obiectum ſibi eſſe cognoſcibiliter præſens, hoc eſt à ſe cognoſci: hæc enim reflexio non requiritur ad conſtituendã præſentiam obiectiuam, ſed eam ſupponit. Sed nec etiam deeſſet illa reflexio de præſentia obiectiua Dei in eſſe cogniti. Imò in vniuerſũ nulla cognitio abſtrahit à præſentia obiectiua rei, ſed omnis cognitio facit rem obiectiuè præſentem: neque certè vocata eſt cognitio abſtractiua per abſtractionem à præſentia obiectiua. Quòd ſi quis addat, ad notitiam intuitiuam requiri præſentiam rei in ratione obiecti, non vtcumque, ſed vt viſibilis: ſic videbitur petere principium. Nihil enim aliud eſt, rem eſſe præſentem in ratione obiecti viſibilis, quam actu videri & intuitiuè cognoſci: hoc autem eſt quod petimus, quidnam deſit illi notitiæ quam Scotus ponit, quominus dicatur intuitiua, ſeu quominus dicatur res repræſentari in ratione obiecti viſibilis: & nihil occurrit quod aſſignetur. Demum ad viſionem intellectualem cuiuſcumque alterius obiecti, nihil aliud requiritur, niſi vt obiectum cognoſcatur quidditatiuè per propriã ſpeciem vt actu exiſtens, vel etiam realiter loco & tempore præſens: atque per hoc obiectum dicitur iam eſſe præſens intuitiuè in ratione obiecti viſibilis. Illa ergo cognitio Dei eſſet propriè intuitiua, & non abſtractiua.

Non ſupponeret aliam præuiam notitiam intuitiuam.

Secundò. Eandem concluſionem probat Durand. Ante omnem notitiam abſtractiuam præcedit aliqua intuitiua ex qua illa deriuetur. Vel ergo ea notitia Dei quam Scot. ponit, ſupponit aliam intuitiuam: & ſic non eſt quidditatiua Dei vt eſt in ſe immediatè per propriam ſpeciem, ſed eſt ſicut cognitio quam de facto ſumimus ex rebus creatis. Vel non ſupponit aliam intuitiuã priorem: & ſic ipſamet eſt intuitiua. Probat autem Durand. illud aſſumptum: tùm inductione; Deus prius videt ſuam eſſentiam, & hinc abſtractiuè cognoſcit creaturas poſſibiles; Angelus priùs videt ſuam eſſentiam, & hinc alia externa abſtractiuè cognoſcit, Homo priùs per ſenſus intuitiuè cognoſcit, & hinc deducit notitiam abſtractiuam; Brutum etiam ſi quam habet abſtractiuam notitiam, eodem modo ſe habet. Tùm ratione: priùs cognoſcitur ens actu, quàm ens in potentia: hoc enim cognoſcitur per illud: ſed ens actu quatenus tale cognoſcitur intuitiuè, ens verò

in potentia abſtractiuè: ergo ante notitiam abſtractiuam præcedit intuitiua. Arguere etiam ſolent alij contra Scoti ſententiam, probare conantes, repugnare ſpeciem impreſſam propriam Dei, repræſentatiuam eius prout eſt in ſe. Sed hoc poſtea examinabimus.

Repræſentaret etiā perſonarū Trinitatē.

Tertiò probatur concluſio: quia ex Scoti ſententia ſequitur, cognoſci ab Angelo poſſe naturaliter myſterium Trinitatis: nam immediatè cognoſceretur Deus prout eſt in ſe, atque adeò vt ſubſiſtens in tribus perſonis. Ad hoc tamen inquit Scotus in ſolutione ad quartum, non oportere Deum cognoſci, niſi quoad eſſentiam. Sed certè, vt inſtat ipſemet, hoc ipſo quòd intellectus quidditatiuè cognoſcit eſſentiam Dei prout eſt in ſe, cognoſcere debet ipſam eſſentiā vt fœcundam ad ſubſiſtendum in tribus perſonis, & ſic noſceret myſterium Trinitatis. Præterea Scotus non poterit facilè reddere rationem, cur vel non ſit poſſibilis, vel non ſit etiam æquè connaturalis Angelo, ſpecies repræſentatiua Dei quoad perſonas. Tandem ergo addit, etiam ſi cognoſcatur Deus vt Trinus, hanc cognitionem non eſſe ſimpliciter naturalem, ſed quodammodo ſupernaturalem, ſicut antea dicebat abſolutè de huiuſmodi notitia Dei. Sed iam ſic fatetur, ita naturaliter ab Angelo cognoſci Deum quoad perſonas, ſicut quoad eſſentiam. At hoc eſt quod cenſetur abſurdum: negant enim Theologi, ita poſſe naturaliter cognoſci Trinitatem Perſonarum, ſicut cognoſcuntur attributa abſoluta Dei.

Non poſſet determinari an eſſet naturalis vel ſupernaturalis.

Quartò inſuper Scot. non benè declarauit, cognitionem hanc eſſe quodammodo naturalem, & quodammodo ſupernaturalem. Quòd enim non ſit de ordine gratiæ & gloriæ, non facit vt ſit naturalis: quia verè præter gratiam & gloriam poteſt Deus concedere alia dona ſimpliciter ſupernaturalia, & humanitati Chriſti contulit donum vnionis hypoſtaticæ. Vel diceret quis, cognitionem illam Dei eſſe de ordine gratiæ, ſicut eſt fides. Ex alia verò parte, quod illa ſpecies non niſi à Deo poſſit infundi, non facit vt ſit ſupernaturalis. Nam anima rationalis non niſi à Deo infunditur, & tamen eſt forma naturalis, materiæ conſentanea, non ſecus ac aliæ formæ: & de ipſis Angelis in propria materia dicemus, eos non poſſe acquirere ſpecies à rebus corporeis, ſed debere per infuſionem recipere à Deo. Eodem ergo modo dici poſſet Angelo naturalis cognitio hæc quidditatiua Dei, ſicut aliarum rerum. An verè dari poſſit cognitio clara de diuina eſſentia per propriam ſpeciem & conceptum, quæ tamen non ſit adęquata de omnibus perfectionibus diuinis, atque adeò ſit poſſibilis quædam clara cognitio non attingens diuinam immenſitatem, examinabimus poſtea ſect. 23.

Argumenta ſoluuntur.

Sed in contrarium obijcit Scot. primò. Beatitudo naturalis, tam Angelis quàm hominibus conueniens, conſiſtit in contemplatione naturali Dei: ſed perfectior concedi debet Angelis quàm hominibus: igitur Angelis concedenda eſt dicta cognitio quidditatiua abſtractiua.

Reſpondetur. Intra latitudinem cognitionis naturalis Dei quæ ex creaturis deſumitur, reperiri diuerſos gradus: & ex his perfectiorē conuenire Angelo, quam homini: non ergo propter hoc excogitari debet illud aliud cognitionis genus.

Obijcit ſecundò. Apoſt. Paulus poſt raptum recordabatur obiecti viſi, vnde ipſemet commemorauit. 1. ad Corinth. 12., potuit autem ſpeciem obiecti propriam retinere: hoc enim pertinet ad perfectionem intellectus, poſſe conſeruare ſpeciem in abſentia obiecti: ſed quia iam illa ſpecies non erat amplius de obiecto præſenti, conſequenter illa cognitio erat abſtractiua.

Reſpondetur, D. Paulus recordabatur ſe vidiſſe Deum, (ſi tamen tunc viderat) per ſpeciem aliquam relictam eiuſdem viſionis: & per hanc ſpeciem poterat cognoſcere quoque Deum, non quidditatiuè vt eſt in ſe, ſed per conceptum & ſpeciem alienam, nempe ipſius viſionis.

Obijcit tertiò. D. Auguſt. tribuit Angelis quandam cognitionem à Theologis vocatam matutinam, qua Angeli cognoſcebant creaturas in Verbo ſeu in Deo, diſtinctam à cognitione veſpertina, qua eaſdem cognoſcebant in proprio genere. Illam autem cognitionem matutinam Scotus probare conatur non fuiſ-

fuiſſe viſionem beatificam: fuit ergo alia cognitio abſtractiua non intuitiua.

Reſpondetur. Suo loco de Angelis explicabimus duplicem illam cognitionem, matutinam & veſpertinam. Nunc ſatis ſit dicere, cognitionem illam matutinam, ſi fuit quidditatiua Dei in ſe, fuiſſe viſionem ipſam beatificam: ſi verò non fuit viſio beatifica, nec fuiſſe quidditatiuam per propriam ſpeciem.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Deus poſſit ab intellectu creato intuitiuè cognoſci, hoc eſt clarè videri.

Error negans. ARmeni & recentiores Græci, vt refert Armacanus lib. 14. de Quæſtionibus Armenorũ c. 1., & alij quidã Hæretici apud Alphonſum de Caſtro verbo *Beatitudo*, hæreſi 1., negarunt Deum vllo modo poſſe ab intellectu creato videri: & ſic negarũt de facto ſecundùm diuinã ſubſtantiam videri à Beatis immediatè in ſeipſo: ſed dixerunt, deriuari à Deo lucem quandam & claritatem, quam Sancti perſpiciant & intueantur, eiuſq. claritatis viſione efficiantur Beati. Obſcurè etiam de hac re loquuti ſunt quidam Patres Græci & Latini, quos quidem Vaſquez diſp. 37. & Fernandius lib. de Viſionibus veteris Teſtamenti, viſione 7. ſect. 1. contendunt non poſſe rectè exponi, ſed in hoc errore fuiſſe.

Veritas affirmans. Veritas de fide certiſſima eſt, verè Deũ poſſe ab intellectu creato, nempe ab Angelis & hominibus, intuitiuè cognoſci & clarè videri prout eſt in ſe immediatè quoad ſuam diuinam ſubſtantiam. Primò, Hoc planè expreſſum eſt in ſacra Scriptura. *Ex Scriptura.* Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* & cap. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris*, 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognoſco ex parte, tunc autem cognoſcam ſicut & cognitus ſum.* 1. Ioan. 3. *Cùm apparuerit ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt.* Quæ & ſimilia loca in hoc ſenſu catholicè intelligunt Sancti Patres, & proponit Eccleſia.

Concilijs. Secundò. Idem definitum eſt in Conc. Francfordienſi in epiſt. ad Epiſc. Hiſpaniæ: & in Conc. Florent. ſub Eugen. IV. ſeſſ. vlt. in litteris vnionis; item ab Euariſto Papa epiſt. 1. & rurſus à Benedicto XII. in quadam extrauaganti quæ incipit *Benedictus*.

Patribus. Tertiò. Idem traditum eſt à Sanctis Patribus frequenter, Dionyſ. cap. 4. Cæleſt. Hierarch., Nazianz. Orat. 25., Origen. lib. 1. Periarcon cap. 1., Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 1., Iren. lib. 18. aduerſus hæreſes cap. 38., Auguſt. epiſt. 112., Greg. lib. 18. Moral. cap. 28., Hilario can. 4. in Matth., & alijs paſſim.

Ratione ex fide. Quartò probatur ratione in fide fundata, quam affert S. Thom. art. 1. Vera Beatitudo creaturæ intellectualis in altiſſima eius operatione conſiſtit: ſed altiſſima operatio eſt clara viſio Dei: ergo poſſibilis eſt viſio Dei per eſſentiam, ne vel creatura intellectualis de ſua felicitate deſperet, vel in alia re ſuam beatitudinem collocare cogatur.

Quintò contra illos qui dicebant conſpici ſolùm lucem quandam & claritatem. Vel intelligitur claritas quæ ſit adhuc in ipſo Deo: & ſic iam videbitur eſſentia ipſa Dei: vt enim arguit D. Greg. lib. 18. Moral. cap. 37. *Illi ſimplici & incommutabili eſſentiæ, non aliud eſt claritas aliud natura, ſed ipſa ei natura ſua claritas, ipſa claritas natura eſt.* Vel intelligitur aliquid extra Deum, productum à Deo: & ſic noſtra beatitudo conſiſteret in obiecto aliquo creato, non in Deo: quod eſt abſurdiſſimum.

Nõ poteſt naturali ratione probari. Sextò præterea quæri ſolet ratio naturalis qua hæc eadem veritas comprobetur. Et quidem D. Thom. art. 1. rationem deſumit ex naturali appetitu hominis. Ineſt enim homini naturale deſiderium cognoſcendi cauſam cùm intuetur effectum: vnde ſi non poſſet intellectus noſter pertingere ad primam cauſam, remaneret inane deſiderium naturæ. Hanc rationem Thomiſtæ approbant ac defendunt. Ex aduerſo Scot. in 4. diſt. 49. q. 8. & alij cum ipſo impugnant. Ipſe Scot. aliam probationẽ affert: quia Deus continetur ſub obiecto adæquato intellectus: vnde ſicut intellectus poteſt intuitiuè cognoſcere alias res, poterit etiam ipſum Deum. Et cognitio intuitiua eſt omnino perfectior, imò conuenit ſenſui reſpectũ obie-

obiecti ſenſibilis: ergo debet conuenire intellectui reſpectu obiecti ſummè intelligibilis. Hæ tamen rationes non ſunt efficaces. Ad rationem enim D. Thom. dicetur, appetitum naturalem hominis non tendere vltra id quod poſsibile eſt: vnde adhuc remanet probandum, viſionem Dei eſſe poſsibilem. Ad rationem Scoti dicetur, verè quidem Deum cognoſci poſſe ab intellectu noſtro: ſed non per hoc probatur, poſſe cognoſci intuitiuè, ſicut cognoſcuntur aliæ res, & ſicut ſenſus intuitiuè percipit ſuum obiectum. Imò ſi hæ rationes valerent, probare viderentur, Deum poſſe ab intellectu naturali virtute videri: quod tamen falſum eſt, vt ſect. ſequenti conſtabit. Poſſent etiam extendi ad probãdum, comprehenſionem Dei eſſe nobis poſsibilem: quod etiam falſum eſt, vt poſtea oſtendemus. Et plura demum circa has rationes dicemus in materia de Beatitudine 1.2.q. 5.

Itaque concludendum eſt, non poſſe naturali ratione probari, claram Dei viſionem eſſe poſsibilem. Imò id colligitur ex illis verbis Apoſt. 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus diligentibus ſe; nobis autem reuelauit Deus per ſpiritum ſuum*. Nam viſio clara Dei eſt noſtra beatitudo quam Deus nobis præparauit. Rurſus idem perſuadetur: quia viſio Dei eſt prorſus ſupernaturalis, & non poteſt elici per vires naturæ, ſed ſolùm per auxilium Dei ſupernaturale, vt iam tractabimus. Hoc autem totum non poterat naturali ratione cognoſci. Ac de facto cognitum id non fuit à Gentilibus Philoſophis, ſed per fidem nobis innotuit. Demum, hac ratione, ab initio D. Thom. aliiq. Theologi probabant, neceſſariam hominibus fuiſſe quandam doctrinam ſacram per illuſtrationem & reuelationem diuinam; quoniam homo eleuatus erat ad finem ſupernaturalem excedentem vires naturæ, qui finis ſupernaturalis eſt viſio Dei. Ad ſummum poteſt hæc poſsibilitas probari negatiuè: quia nulla contra illam apparet repugnantia: & hoc ex argumentorum ſolutione conſtabit.

Non obſtãt viſioni Dei quædam loca Scripturæ & Patrũ.

Contra concluſionem primò obſtare videntur illa loca Scripturæ, in quibus Deus dicitur inuiſibilis, ac de facto non videri, nec videri poſſe à creaturis. Ad hæc omnia loca dicendum eſt cum Sanctis Patribus & Expoſitoribus communiter, vel intelligi de viſione corporali, vel de viſione in hac vita mortali, vel de viſione per vires naturæ, vel de viſione comprehenſiua.

Secundò obſtare videntur plerique Sancti Patres, negantes Deum poſſe videri, aut de facto videri à Beatis. Ita præſertim Chryſoſt. hom. 14. in Ioan. & hom. 3. & 4. de Incomprehenſibili Dei natura. Item Theodoret. in Dialog. inſcripto, *Immutabilis*. Theophyl. & Euthym. in illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam*. Epiphan. hæreſi 70. Baſil. lib. 1. contra Eunomium, Cyrill. Alexand. lib. 1. in Ioan. cap. 22., & Hieroſolymitanus catecheſi 6. Item Hieronym. in illud Iſaiæ 1. *Audite verbum Domini*, Ambroſ. in cap. 1. Lucæ, Iſidor. in cap. 41. Exodi, & Beda q. 42. in Exod. Ad hos tamen omnes Patres dicendum eſt cum communi Theologorum expoſitione, illos negare tantùm voluiſſe viſionem comprehenſiuam Dei, quæ verè neganda eſt: item negare voluiſſe viſionem per vires naturæ contra Anomæos antiquos Hæreticos. Hoc autem ſufficienter colligitur ex iiſdem verbis Sanctorum, qui alioqui ſatis declarant, Deum ſimpliciter poſſe videri, ac verè à Beatis videri. Quamuis, quoniam tunc Patres diſputabant præcipuè contra Anomæos, cum quadam exageratione loquuti ſint, adeò vt veluti in aliud extremum declinaſſe viderentur. Quòd quidem nouum non eſt apud Scriptores, & ipſos Patres, qui interdum tàm ſeuerè & rigidè loquuntur contra aliquem errorem, vt ferè videantur in alium oppoſitum incidere: quem tamen ſi ſuo tempore aduertiſſent, cautiùs loqui curaſſent. Cenſendum autem eſt, eos rectè ſenſiſſe: & non ſunt reſellendæ expoſitiones quæ eorum dictis congruenter adhibentur.

Nõ obſtat diſtantia Dei ab intellectu.

Tertiò obiici ſolet ſumma diſtantia Dei ab intellectu creato, quæ proinde diſtantia maiorem conſtituet improportionem, quàm ſit inter oculum corporeum & ſubſtantiam Angeli, ad quam videndã oculus corporis nullatenus pertingere poteſt. Ad hoc tamen argumentum, quia videbatur potiùs tollere omnem cognitionem ex intellectu noſtro reſpe-

reſpectu Dei, iam ſatisfecimus ſupra ſect. 2.

Non obſtat infinitas viſionis. Quartò obijci ſolet, quòd viſio Dei, ſi eſſet poſſibilis, eſſet eſſentialiter infinita, ſiquidem haberet obiectum infinitum, illudq. attingeret perfectiſſimo modo: ſed infinitũ eſt impoſſibile in rebus creatis, vt nunc ſupponimus: ergo ſimpliciter viſio Dei non eſt poſſibilis. Ad hoc laborant quidam Theologi, ne fateantur viſionem Dei eſſe infinitam, ſed defendant eſſe finitam. Verùm negari non poteſt, viſionem Dei participare quandam infinitatẽ, eo quòd attingit tale obiectum tali modo: & ſine dubio in infinitũ excedit omnẽ cognitionem verſantem circa quodcumq; obiectum creatum. Fatendum igitur potiùs eſt, viſionẽ Dei eſſe hoc pacto in ſua ratione infinitam. Neque verò impoſſibile eſt huiuſmodi genus infiniti: ſed impoſſibile quidem erat infinitum conflatum ex partibus, ſiuè in extenſione qualitatis, ſiuè in multitudine rerum, ſiue in intenſione qualitatis. Et impoſſibile erat infinitum ſimpliciter in eſſentia præter Deum: ſed benè plures res creatæ erant poſſibiles ac de facto, quæ eſſent quodammodo infinitæ in ſua perfectione eſſentiali ſpecifica intra certum genus. Ita iam notauimus circa infinitum q. 24. Philoſophiæ ſect. 9. ratione 8., vbi inter alia exempla huius infiniti commemorauimus beatificam viſionem.

Non obſtat inſufficientia intellectus. Quintò demum obijcies. Si intellectus creatus poteſt ſimpliciter videre Deum, iam de ſe naturaliter habebit virtutem ad videndum Deum, atque adeò ex viribus ſuæ naturæ poterit videre Deum; quod tamen ſequenti ſectione negabimus. Et, ſi alioqui repugnaret prorſus intellectui creato videre Deum, eſſet vtique talis intellectus diuerſæ eſſentiæ ac naturæ ab intellectu qui dicitur poſſe eleuari ad videndum Deum: ergo hic intellectus habebit ex ſua natura vt poſſit videre Deum. Reſpondetur, hanc facultatem & capacitatem ad videndum Deum, fundari quidem aliquo modo in ipſa natura intellectuali; ſaltem quoad hoc vt ei talis viſio non repugnet. Sed tamen cum hoc optimè ſtat, ipſum intellectum de ſe, niſi alio auxilio roboretur, eſſe adhuc inſufficientem ad viſionem Dei, & verè indigere tali auxilio, vt iam affirmauimus. Sic rectè Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctorum cap. 5., in re ſimili dixit, *Poſſe habere fidem natura eſt hominum, habere autem gratia eſt fidelium*. Hinc Theologi concedere ſolent intellectui virtutem natiuam inchoatam, non verò completam & perfectam, ſed complendam & perficiendam per lumen gloriæ ad videndum Deum. Vel, iuxta communem loquendi modũ, conceditur intellectui virtus obedientialis, quæ propriè eſt ipſa natura creaturæ cum non repugnantia ad formam: vocaturq. obedientalis, quatenus reſpicit formam ſupernaturalem, & indiget auxilio ſupernaturali; ad differentiam potentiæ naturalis, quæ reſpicit formam naturalem, nec indiget alio ſuperiori auxilio in ratione potentiæ.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Deus poſsit ab intellectu creato per naturæ vires vel ſolùm per auxilium ſupernaturale videri.

OLim Anomæi, & poſtea quidam Hæretici in Germania dicti Beguardi & Beguinæ, dixerunt, intellectum noſtrum per ſolas naturæ vires Deum clarè intueri, eo pacto quo poteſt & ſolet alia obiecta quæ intuitiuè cognoſcit, neque ad talem viſionem Dei indigere ſuperiori lumine & auxilio eleuante intellectum. Rurſus ambiguè de hac re loquutus eſt Durand. in 4. diſt. 49. q. 2. num. 24., vbi quamuis fateatur, hominem non poſſe ſecundùm naturæ ordinem, ſed tantùm poſſe ſecundùm ordinem gratiæ intueri Deum; tamen declarat, non aliud requiri ad videndum Deum, quàm præſentationem ſeu manifeſtationẽ obiecti per ablationem impedimentorum, quibus homo dum eſt in hac vita detinetur. Ex quo ſequi videtur, nihil deeſſe animæ ſeparatæ & Angelo, quominus ſua natura & virtute poſſit intueri Deum. Similiter obſcurè loquutus eſt Scotus eadem diſt. 49. q. 11. §. Reſpondeo, vbi quamuis dicat, naturam humanam ex puris naturalibus

non eſſe ſufficienter actiuum ad videndum Deum viſione beatifica; tamen infrà videtur dubitare, an requiratur ſpecies ex parte obiecti, vel ſufficiat ipſius obiecti præſentia: & magis adhuc dubitare videtur, an requiratur lumen gloriæ ex parte potentiæ. Tandem concludit, ſaltem requiri neceſſariò charitatem ad hoc vt voluntas eliciat intenſiorem dilectionis actum, quàm ſine charitate eliceret: & ita ſaluari, quòd aliquam beatitudinis operationem homo ex puris naturalibus habere non poſſit.

Non niſi per auxiliũ ſupernaturale poteſt Deus ab intellectu videri.

Dicendum tamen omnino eſt, intellectum creatum non poſſe per ſolas naturæ vires, ſed omnino indigere ſuperiori quodam auxilio ad videndum Deum. Hæc concluſio eſt D. Thom. art. 4. & aliorum Theologorum communis: eſtq. certa de fide. Probatur primò ijs Scripturæ locis, in quibus Deus dicitur inuiſibilis, vel non poſſe videri, non de facto videri, Ioan. 1. 1. Timoth. 1. & 6., & alibi: quæ loca Sancti Patres & Doctores intelligunt de viſione per vires naturæ. Item probatur ijs locis, in quibus diuinæ gratiæ adſcribitur noſtra beatitudo, quæ ſanè in clara viſione conſiſtit. Ioan. 6. *Gratia Dei vita æterna.* Pſalm. 83. *Gratiam & gloriam dabit Dominus.*

Secundò. Oppoſitus error damnatus meritò fuit in Concil. Viennenſi, & refertur in Clementina Ad noſtrum, de Hæreticis, vbi definitur, non poſſe videri Deum ab intellectu niſi eleuato per lumen gloriæ.

Tertiò. Hæc veritas manifeſtè demonſtratur ex doctrina Catholica contra Pelagium, de inſufficientia virium naturalium & neceſſitate gratiæ ad exercendos actus bonos meritorios vitæ æternæ, vt conſtabit 1. 2. in tractatu de Gratia: multò magis ergo inſufficiens eſt natura, & neceſſaria eſt eleuatio diuina ſupernaturalis, ad eliciendum actum viſionis beatificæ, qui eſt ipſa vita æterna, longèq. ſublimior actibus meritorijs. Imò vera ratio à priori quare ſit neceſſaria gratia ad opera bona, eſt: quia cùm ipſa viſio beatifica ſit ſupra naturam hominis, non ſolùm ad ipſam viſionem, ſed etiam ad media quæ ſunt opera bona, eſt neceſſarium auxilium diuinum ſuperioris ordinis. Hinc aliqui Theologi notant, errorem oppoſitum non ſolùm eſſe Pelagianum, ſed hæreſi Pelagiana peiorem.

Quartò. Peculiaris alia ratio de homine ſuppetit: quia homo ex natura ſua non intelligit niſi per ſpecies ſenſuum miniſterio acquiſitas: vnde vix ex rebus creatis aſſequitur imperfectam quandam Dei notitiam: tantum abeſt, vt per ſolas naturæ vires ad Deum clarè videndum pertingere queat. Sed etiam de Angelis, atque adeò de omni creato intellectu, vera eſt concluſio poſita: ſic enim omnes Theologi intelligunt hæc quæ adducta ſunt de neceſſitate diuini auxilij & luminis ad videndum Deum, & ad conſequendam boniſque actibus promerendam beatitudinem. Aliam rationem vniuerſalem à priori pro omni intellectu poſſibili inquiremus & aſſignabimus inſequenti.

Quintò. Ex his manifeſtè patet, non ſolùm remotionem impedimentorum vt dicebat Durand., ſed maximè poſitiuam eleuationem & illuſtrationem eſſe neceſſariam ad videndum Deum: alioqui ab anima ſeparata & ab Angelis naturaliter videretur Deus: quod ſalua fide dici non poteſt. Imò ſequeretur, etiam Dæmones videre Deum: quandoquidem non ſunt priuati perfectionibus naturalibus, neque illis iniectum eſt aliquod corporeum impedimentum, quale Durandus explicauit in homine. Ac præſertim, ſi ad actus meritorios in via neceſſarium eſt poſitiuum Dei auxilium, multò magis ad actum beatificæ viſionis in patria.

Sextò demum patet, neque ſatis eſſe ponere charitatem in voluntate, ad intenſiorem eius actum: ſed tàm in voluntate ad quemcumque minimum dilectionis actum qui erit ſupernaturalis, quam in intellectu ad actum viſionis, neceſſe omnino eſt agnoſcere auxilium diuinum ſupernaturale. Hoc enim conuincunt argumenta allata. Qua autem ratione & neceſſitate hoc auxilium in intellectu ſit lumen gloriæ, præter ſpeciem impreſſam, vel obiecti præſentiam, in ſequentibus inquiremus.

Argumenta ſoluũtur.

Sed contra concluſionem obijcies primò. Obiectum adæquatum & connaturale noſtri intellectus eſt ens, ſub quo con-

continetur etiam Deus: ſed vnaquæq. potentia naturaliter ferri poteſt in ſuum connaturale obiectum: ergo noſter intellectus naturaliter poteſt intueri Deum. Reſpondetur, ens eſſe adæquatū & connaturale obiectum cognoſcibile ab intellectu, quia omne quidem ens poteſt ab intellectu cognoſci: & ſic Deus ipſe naturaliter aliquo modo cognoſcitur. Sed non oportet, vt æqualiter omne ens poſſit ab intellectu propria virtute cognoſci: ſed aliud quidem cognoſcitur intuitiuè, aliud non ita. Vnde deſignandum eſt duplex obiectū cognoſcibile, nempe aliud naturaliter intellectu viſibile, aliud non per vires naturæ: neque enim omne quod eſt vtcumque cognoſcibile, eſſe pariter debet naturaliter viſibile.

Obijcies ſecundò. Deus continetur etiam ſub obiecto adæquato viſibilis; quia alioqui nec etiam ſupernaturaliter videri poſſet: nam ideo non poteſt ſenſu percipi, quia eſt extra ſphæram obiecti ſenſibilis: ergo naturaliter poteſt Deus ab intellectu creato videri. Reſpondetur, verè quidem Deum eſſe obiectum ſimpliciter viſibile ab intellectu, non tamen abſque quodam ſuperiori auxilio eleuante potentiam. Itaque quoddam eſt obiectum viſibile ab intellectu per naturæ vires, quoddam verò non niſi per ſuperius quoddam lumen & auxilium; & hoc modo viſibilis eſt Deus. Non enim oportet, vt omne illud quod ſub obiecto adæquato viſibili continetur, poſſit naturaliter abſq; alio ſuperiori auxilio videri: quinimo optimè intelligitur, duos eſſe veluti gradus obiecti viſibilis; & genus obiecti viſibilis vtrique gradui commune, eſſe obiectum adæquatum ſimpliciter intellectus.

Obijcies tertiò. Homo habet appetitum naturalem ad videndum Deum, vt planè aſſerit D. Thom. art. 1. ergo & habet facultatem ac virtutem naturalem ad videndum Deum. Reſpondetur, hominem habere quidem appetitum innatum, non tamen naturalem, ſed obedientialem ad videndum Deum. S. Thom. autem loquutus eſt potiùs de appetitu elicito: & per naturalem intellexit neceſſarium quoad ſpecificationem, quia ſcilicet homo non poteſt odio habere viſionem Dei in quantum eſt noſtra fœlicitas. Sed hinc nihil infertur de viribus naturæ ad videndum Deum. Plura verò de huiuſmodi appetitu hominis ad viſionem beatificam tractabimus ad initium 1. 2. ſub ratione beatitudinis.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Deus poſſet ab aliqua creatura intellectuali poſſibili, naturali virtute videri.

LVdouicus Molina hac quæſtione 12. art. 5. diſp. 2., defendit, quamuis non ſimpliciter aſſerere audeat, poſſibilem eſſe aliquam creaturā intellectualem, tantæ perfectionis & vigoris, quæ abſque alio ſuperiori auxilio, abſque lumine gloriæ eleuante intellectum, naturali ſua virtute Deum clarè videret: ita ſcilicet, vt intellectus talis creaturæ eſſet tanti valoris & actiuitatis, quantum modò eſt totum aggregatum ex lumine gloriæ & intellectu vel humano vel Angelico. Idem poſtea abſolutè affirmare non dubitauit Martinus Becanus 1. part. tract. 1. cap. 9. q. 5. Antea quoque Maior in 4. diſt. 49. q. 4. dixerat, dubium eſſe, non ſolùm an ſit poſſibilis, ſed & an de facto ſit aliquis Angelus, naturaliter potens videre Deum. Præmittit etiam Molina ad initium eius diſputationis, non apparere, quare non ſit poſſibilis natura aliqua intellectualis, quæ indigeat quidem auxilio ſuperaddito, nempe lumine gloriæ, ad videndum Deum; tamen ipſum lumen ſit ei connaturale: & ita à tali creatura naturaliter virtute propria, hoc eſt virtute ipſi connaturali, poſſit videri Deus. *Sententia affirmans.*

Dico primò. Non videtur poſſibilis creatura intellectualis quæ naturaliter virtute ſui intellectus Deum clarè valeat intueri. Hæc aſſertio eſt ad mentem D. Thom. art. 4 & 5., & communis Theologorum, vt fatetur ipſe Molina: & hic tàm communis Doctorum conſenſus, non modicam vim habere debet in hac re ad perſuadendam concluſionem. Probatur autem primò: quia modus loquendi Scripturæ & Patrum de inuiſibilitate Dei *Concluſio negans.*

per vires naturæ, eſt adeò generalis, vt non ſolùm de Angelis & hominibus qui de facto creati ſunt, ſed abſolutè de quacumque creatura intellectuali poſsibili intelligi debeat: neque limitandus eſt ad ſolas creaturas de facto exiſtentes, cùm alioqui nullum indicium ex aduerſo occurrat de alia creatura poſsibili. Et expreſsè Auguſt. 12. de Ciuit. cap 1., ex eo deducit creaturam non poſſe ex natura ſua fieri beatam, quia ex nihilo creata eſt: quod vtique æquè procedit de omni creatura poſsibili.

Probatur exemplis. Secundò probatur: quia ex oppoſita ſententia ſequitur, pariter eſſe poſsibilem creaturam tantæ actiuitatis in voluntate, quantæ de facto eſt noſtra voluntas cum auxilio ſupernaturali Dei; item tantæ actiuitatis in intellectu, quantæ de facto eſt intellectus noſter ſimul cum habitu fidei alijsq. auxilijs ſupernaturalibus. Vnde poſſet talis creatura ſolis ſuæ naturæ viribus, abſque alio peculiari auxilio, exercere actus meritorios vitæ æternæ, ſicut Pelagius dixit eſſe de facto: quod ſanè non eſt admittendum. Imò vlterius ſequeretur, poſsibilem eſſe creaturam, quæ per ſuam eſſentiam eſſet grata Deo, ſicut modò eſt homo vel Angelus per gratiam habitualem ſanctificantem. Nam ſicut ponitur creatura æquiualens toti coniuncto ex intellectu creato & lumine gloriæ, ita diceretur eſſentia talis creaturæ æquiualere toti coniuncto ex noſtra eſſentia & habitu gratiæ. Inſuper illa creatura quæ intrinſecè contineret vim luminis gloriæ, eo ipſo in ſua natura includeret vim ſanctificantis gratiæ: iam enim eſſet per ſe digna beatitudine, & ita eſſet grata Deo. Admittit conſequens Molina in ſolutione ad 2. Sed planè apparet abſurdum. Sic enim neceſſariò teneretur Deus gerere amicitiam cum tali creatura: neque in hoc præſtaret ipſi peculiare beneficium vltra donum creationis. Præterea, ipſe Molina ad 3. concedit, quòd poſſet Deus huic creaturæ denegare ad tempus concurſum generalem neceſſarium ad eliciendum actum viſionis, ſicut poteſt denegare ad quamcumque operationem naturalem; & quòd in tali ſtatu illa creatura poſſet peccare. Certè autem per peccatum deberet amittere amicitiam, & conſtitui in inimicitia cum Deo. Sed talis creatura per ſuammet eſſentiam habet amicitiam. Quidnam ergo in tali caſu eſſet? & per quem habitum gratiæ deberet iuſtificari talis creatura poſt commiſſum peccatum? Eſſetne digna vel indigna beatitudine, vel vtrumque? Et rurſus, nullum eſſet præmium beatitudinis, quod Deus tali creaturæ beneoperanti retribuere poſſet: ſiquidem ſupra viſionẽ Dei quæ eſſet operatio illi naturalis, nihil amplius expectari poteſt: niſi fortè confugiatur ad intenſiorem viſionis gradum quam eſſet ipſi creaturæ connaturalis. Sed hoc ſimile eſſet, ac ſi nunc Deus conferret alicui creaturæ, vt intenſiùs ſuam operationem naturalem exerceret. Et è conuerſo, pœna reſpectu talis creaturæ eſſe deberet priuatio viſionis intẽſioris: creatura ergo videns ex ſua natura Deum, & priuata viſione intenſiori, eſſetne beata, vel damnata, vel vtrumque? Et alia ſimilia inconuenientia cogitari poſſunt.

Tertiò vlteriùs, pari ratione dubitare vel affirmare licebit, poſsibilem eſſe potentiam aliquam cognoſcitiuam, ſiue ſenſum, ſiue intellectum, æquiualentem & præualentem toti coniuncto ex potentia & ſpecie: & ſic poſſe cognoſcere obiectum abſque alia ſpecie ſuperaddita, dum illa potentia ſe teneret, tùm ex parte naturæ cognoſcitiuæ, tùm ex parte obiecti cognoſcibilis. Similiter, eſſe poſsibilem potentiam appetitiuam, per ſe continentem vim cognitionis, atque ita potentem ferri in obiectum abſque alia cognitione diſtincta. Inſuper, poſſibilem eſſe aliquam ſubſtantiam quæ per ſe formaliter eſſet cognitio & viſio, abſque diſtinctione operationis elicitæ ab ipſa ſubſtantia. Si enim poſsibilis eſt illa natura ſeu potentia æquiualens intellectui & lumini gloriæ, erit poſsibilis alia æquiualens actui viſionis, & rurſus actui amoris, & ſic etiam de alijs operationibus ac perfectionibus. Vbi tandem fortaſſe inuenietur ſubſtantia ſine omni accidente tanquam actus purus, modo quo ſe habet Deus.

Quartò. Si poſsibilis eſt illa creatura, vndenam conſtabit non reperiri de facto? Quare cohærenter quidem Maior de hoc dubitauit. Imò, decere videretur perfectionem vniuerſi bonitatemq. diui- *Probatur ab inconuenienti.*

diuinam, huiuſmodi creaturas exiſtere de facto, quarum nobilitas eſſet generis longè ſuperioris, maximum decorem afferens rerum vniuerſitati. Sed certè putandum non eſt, vllam talem creaturam de facto exiſtere: ergo ſignum eſt, non eſſe poſſibilem. Hoc argumentū prolixiùs vrget Suarez lib. 2. de Attributis cap. 9.

Probatur ratione à priori ex D. Thom.

Quintò. Ad reddendam rationem à priori huius veritatis, D. Thom. art. 4. ita diſcurrit. Modus intelligendi ſequitur modum eſſendi: Obiectum ergo excedens modum eſſendi alicuius naturæ, excedit etiam modum cognoſcendi eiuſdem naturæ. Multiplex autem eſt gradus eſſendi, quantum attinet ad præſens propoſitum. Quædam ſunt materialia: quædam ſpiritualia quæ non ſunt ſuum eſſe: ſuper hæc Deus eſt ſuum eſſe per eſſentiam. Ita triplex eſt quoque modus cognoſcendi, Humanus, Angelicus, & Diuinus. Atque cum proportione modi cognoſcendi ad modum eſſendi, materialia per ſe ſunt obiectum intellectus humani, ſpiritualia creata intellectus Angelici, Deus verò intellectus diuini. A nullo ergo intellectu creato poteſt naturaliter intuitiuè videri Deus: cùm nulla creatura ſit ſuum eſſe, ſed habeat eſſe participatum, atque adeò ſit longè inferior modo eſſendi diuino.

Hanc rationem impugnat Scot. in 4. diſt. 11 & Quodlib. 14., præcipuè ex triplici capite. Primò: quia iuxta eam Deus nullo modo ab intellectu creato cognoſci poſſet: ſiquidem in infinitum excedit modum eſſendi eius. Secundò: nec etiam Angelus inferior poſſet intuitiuè videre ſuperiorem: ſiquidem hic excedit modum eſſendi illius. Tertiò: nec etiam intellectus informatus lumine gloriæ poſſet videre Deum: quia adhuc intellectus & lumen gloriæ habet modum eſſendi longè inferiorem Deo, cùm non ſit ſuum eſſe per eſſentiam, ſed ſit per participationem.

Defenditur ratio S. Thomæ.

Defendi tamen & explicari poteſt ratio S. Thom., quæ ſi non euidenter concludit, ſaltem ſufficientem vim habet, quantum præſens materia patitur. Quamuis omnis intellectus habeat pro obiecto adæquato ens communiſſimè ſumptum; tamen iuxta ſuam conditionem reſpicit quoddam genus entis tamquā obiectum primarium in cognoſcendo, ſibi accommodatum, mediante quo, ſiue ad inſtar cuius reliqua cognoſcat. Et in hoc attendenda eſt proportio inter obiectum & intellectum, inter modum cognoſcendi & modum eſſendi. Itaque ſic, intellectus humanus primò & per ſe cognoſcit entia materialia, quorum ſpecies per ſenſus haurit: intellectus diuinus primariò reſpicit eſſentiam diuinam, & in hac conſpicit entia creata: intellectus quoque angelicus habet pro obiecto primario, vel eiuſdem Angeli ſubſtantiam, vel magis amplè ens ſpirituale creatum, & mediante hoc obiecto, ſeu ad inſtar illius, naturaliter petit cognoſcere alia, præſertim ordinis ſuperioris. Non poteſt ergo intellectus humanus quicumque poſſibilis, naturaliter intueri obiectum ſpirituale prout eſt in ſe: non poteſt intellectus humanus vel angelicus quicumque poſſibilis, naturaliter propria virtute videre Deum prout eſt in ſe: habet enim modum eſſendi per participationem, cui proinde proportionatum & conueniens in ratione entis creati, debet eſſe illud obiectum, quod ſit ab eo per ſe clarè & intuitiuè cognoſcibile.

Hinc facilè patet ad argumenta Scoti. Ad primum, Deus poteſt quidem naturaliter cognoſci ab intellectu habente modum eſſendi inferiorem, cognoſci tamen per conceptus & ſpecies earum rerum quæ habent modum eſſendi proportionatum tali intellectui. Ad ſecundum, obiectum viſibile ab aliquo intellectu, non eſt coarctandum ad naturam quandam ſpecificam omnino æqualem ipſi intellectui ſeu naturæ intelligenti. Sed benè conſiſtere poteſt in certo quodam genere entis iuxta gradus eſſendi enumeratos: in quo genere & modo eſſendi conueniunt Angelus ſuperior & inferior, cum debita proportione in cognoſcendo. Ad tertium, quamuis lumen gloriæ ſit aliquid creatum, tamen non agit tamquam virtus connaturalis vlli naturæ creatæ, ſicut ageret intellectus ſola ſua virtute operans: ſed agit vt participatio quædam luminis diuini, excedens omnem exigentiam naturalem ſubſtantiæ creatæ: vnde hæc actio ex parte luminis reducitur in Deum tamquam in primum agens ſupernaturale.

Sextò

Probatur alia ratio Scoti.

Sextò demum aliam rationem adducit ipſe Scot. Intellectus non poteſt intueri obiectum, niſi vel in ſe habeat idem ipſum obiectum, vel aliquid aliud in quo obiectum eminentiori modo contineatur: ſed nullus intellectus habet naturaliter præſentem ſibi Deum in ratione obiecti, quamuis Deus ſit omnibus præſens realiter per illapſum: neque etiam Deus poteſt in quopiam alio medio eminentiùs contineri, ratione cuius ſit in intellectu: ergo nulla creatura intellectualis eſt poſſibilis, quæ naturaliter Deũ videre valeat. Sed certè contra hanc pariter rationem retorqueri poſſunt eadem illa argumenta Scoti. Primò enim, neque ad ſimpliciter cognoſcendum Deum intellectus creatus habet in ſe naturaliter vel ipſum Deum vel aliquid eminentius Deo. Secundò, neque Angelus inferior continet in ſe ſuperiorem vel quidquam eminentius illo. Tertiò, neque per lumen gloriæ intellectus habet vel ipſum Deum vel aliquid eminentius Deo.

Defenditur ratio Scoti.

Defendenda tamen eſt & explicanda etiam ratio Scoti. Ad quamcumque cognitionem requiritur vtique, vel obiectum ipſum per ſe præſens vnitumq. potentiæ, vel forma repræſentatiua eminenter continens ipſum obiectum, aut in eſſendo, ſicut eſſentia diuina continet & diuino intellectui repræſentat res creatas, aut ſaltem in repræſentando, ſicut ſpecies intentionalis. Ex quo ſic deducitur ratio. Non poteſt eſſe connaturale intellectui creato, vnitam ſibi habere eſſentiam ipſam diuinam in ratione obiecti: quippe quæ in infinitum excedit omne ens creatum. Neque datur aliud medium naturale in quo Deus eminenter contineatur, vel in eſſendo, vel in repræſentando: ergo Deus naturaliter videri non poteſt. Vel ſic: Deus non poteſt eſſe naturaliter vnitus intellectui creato in ratione obiecti, nec per ſe, nec per ſpeciem ſui: quia nimirum, ſi vnitur, non niſi voluntariè & liberè vnitur: cumq. ſit obiectum ſuperexcedens, iam vnitur ſupernaturaliter, non naturaliter. Et in hoc valde differt ab omnibus rebus creatis: quia vel intellectus ipſe, etiam angelicus vt vult Scotus, naturaliter accipit ſpecies ab iiſdem rebus: vel ad ſupplendum id quod naturaliter debebatur, Deus infundit ſpecies, quod in idem recidit. Rurſus, neque Deus eminentiùs continetur in re vlla creata, cuius ſpeciem & conceptum intellectus creatus naturaliter aſſequitur, vt ſaltem hac via Deum intuitiue cognoſceret. Nullo ergo modo Deus naturaliter clarè videri poteſt.

Hinc ad argumenta oppoſita dicendum eſt. Ad primum, licèt Deus non contineatur eminentiùs in rebus creatis, tamen continetur aliquo modo repræſentatiuè tamquam cauſa in effectu, quantum ſufficit ad aliqualem cognitionem, non verò ad claram viſionem. Ad ſecundum, Angelus inferior habet ſpeciem intelligibilem, in qua vel dicetur Angelus ſuperior eminenter contineri in repræſentando, vel dicetur ipſe Angelus per ſpeciem intelligibiliter contineri in intellectu alterius. Ad tertium, intellectus per lumen gloriæ, ſiuè potius ſimul cum lumine, habet Deum voluntariè ſibi vnitum, aut per ſpeciem intuitiuam, aut per ſe immediatè in ratione obiecti viſibilis: & ſic ſupernaturaliter videtur Deus.

Nec eſt poſſibilis creatura cui cõnaturale ſit lumẽ gloria.

Dico vlteriùs ſecundò. Nulla creatura intellectualis eſt poſſibilis, cui connaturale ſit Dei auxilium ſeu lumen gloriæ, quo naturaliter diceretur videre Deum. Hæc pariter concluſio exprimitur à D.Thom.art.5. ad 3., eſtq. aliorum Theologorum communis. Et primò ſufficienter probatur iiſdem argumentis pro concluſione præcedenti adductis.

Secundò, Si poſſibilis eſſet talis creatura, planè ſequitur, hanc qualitatem luminis gloriæ eſſe ſecundùm ſe naturalem, & ſimiliter viſionem beatificam; ſolùmq. comparatione alicuius ſubiecti dici ſupernaturalem: atque adeò de facto huiuſmodi nobiliſſimas qualitates reperiri, non in ſuo connaturali ſubiecto in quo poſſunt & exigunt reſidere, ſed in ſubiecto alieno: quod ſine dubio eſt inconueniens. Sicut ergo nulla creatura de facto eſt, cui lumen gloriæ & viſio Dei ſit connaturalis; ita cenſendum eſt, nullam talem creaturam eſſe poſſibilem: ſed potiùs has qualitates eſſe ita intrinſecè ex eſſentia ſua ſupernaturales, vt nullum poſſibile ſubiectum tamquam ſibi connaturale reſpiciant.

Tertiò. Talis intellectus cui lumen gloriæ eſſet naturale, vtique eſſet longè ſupe-

ſuperioris ordinis ab omni intellectu qui modò eſt, & haberet naturalem proportionem ad viſionem beatificam tamquam ad operationem ſibi debitam: ergo hoc ipſo iam in ratione potentiæ haberet ſufficientem virtutem ad eliciendum viſionis actum: igitur potiùs ſe haberet ad eum modum quem concluſione præcedenti impugnauimus, quàm hoc alio nouo modo. Confirmatur: quia de facto lumen gloriæ ponitur ad eleuandum intellectũ, de ſe alioqui inſufficientẽ ad eliciendum actum ſuperioris ordinis: ſed ſi lumen gloriæ eſſet naturale intellectui, iam non eum eleuaret ad operationem ſuperioris ordinis: ergo neque intellectus eſſet inſufficiens ad eliciendum talem actum, neque lumen gloriæ eſſet ei neceſſarium. Et ita abſolutè eſſe non poteſt, vt auxilium Dei ſupernaturale infuſum potentiæ ad ſupplendam inſufficientiam eius eamq; eleuandam, ſit neceſſarium & ſit naturale: ſed omnino eſt ac dici debet ſupernaturale.

Quartò. D. Thom. ſic arguit pro hac concluſione. Sicut diſpoſitio ad formam ignis, non poteſt eſſe naturalis, niſi ſubiecto habenti hanc formam: ita lumen gloriæ non poteſt eſſe connaturale vlli creaturæ, niſi creatura eſſet naturæ diuinæ: quoniam per hoc lumen creatura rationalis ſit quodammodo deiformis. Sed contra hanc rationem multa affert Molina. Verùm S. Thom. videtur ſupponere id quod iam eodem art. 5. ac etiam 4. probauerat, viſionem Dei eſſe ita ſupernaturalem, vt nulli naturæ creatæ poſſit naturaliter conuenire, ſolùmq. ipſi diuino intellectui ſit naturalis. Hinc ſequitur, lumen gloriæ eſſe talem participationem diuinæ naturæ, vt excedat proportionem naturalem omnis creaturæ intellectualis: atque adeò non poſſit eſſe connaturale vlli creaturæ, niſi hæc eſſet naturæ diuinæ, quod repugnat. Non tamen per hoc S. Doctor affirmare voluit, lumen gloriæ creatum eſſe connaturale ipſi Deo: ſed potiùs illud infert tamquam abſurdum. Vel, ſi affirmat, ſumit lumen gloriæ analogicè pro principio elicitiuo viſionis: & hoc principium eſt connaturale ſoli diuinæ naturæ. Sic ergo intellecta ratio D. Thomæ, optima eſt: neque contra eam procedunt quæ Molina opponit.

Quintò demum aliqui arguunt: quia ſi viſio beata vel lumen gloriæ eſſet forma connaturalis alicui creaturæ, eodem modo gratia ſanctificans eſſet connaturalis tali creaturæ, videlicet Angelo: at gratia conſtituit filium Dei, & de facto quidem conſtituit filium adoptiuum: ſed ſi eſſet Angelo connaturalis, conſtitueret eum filium naturalem, quod eſt omnino impoſſibile.

Nõ eſt poſſibilis ſimplex virtus adæquàs coniunctã ex intellectu & lumine gloriæ.

Obijcies primò contra primam concluſionem fundamentum Molinæ. Virtus conflata ex intellectu creato & lumine gloriæ, vtique finita eſt ac limitata: ſed quocumque finito dato, poteſt à Deo fieri aliud maius: ergo poſsibilis eſt alia virtus intellectiua, excedens illã virtutem ex duplici parte conflatã: ac proinde hæc alia virtus poterit per ſe abſque alio lumine ſuperaddito videre Deum.

Reſpondetur. Semper vtique eſſe poſſibilem virtutem maiorem: ſed tamen etiam conflatam ex intellectu creato & lumine gloriæ, intellectu ſcilicet validiori & lumine intenſiori. Et hoc ſufficit ad verificandum, quòd quocumque finito dato poteſt fieri aliud maius. Nullatenus tamen inde ſequitur, eſſe poſsibilem intellectum naturalem ſimplicem, qui ſe ſolo poſsit videre Deum. Et alioqui, non minùs in alijs exemplis in concluſione adductis, ſimili modo argui poſſet, in quibus ſanè eodem modo erit reſpondendum.

Nõ eſt poſſibilis ſubſtãtia ſupernaturalis.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem fundamentum eiuſdem. Sicut datur qualitas ſupernaturalis, ita poſsibilis erit ſubſtantia ſupernaturalis, cui illa qualitas ſit proportionata & connaturalis: ſic ergo lumen gloriæ eſſet connaturale alicui creaturæ intellectuali poſsibili.

Reſpondetur. Vel ſubſtantia ſupernaturalis intelligitur, quæ nobilitate excedit naturam alterius ſubſtantiæ: & ſic de facto Angeli ſunt ſupernaturales reſpectu hominum, & Angeli ſuperiores reſpectu inferiorum. Hoc tamen ordine nequaquam ſequitur, reperiri debere vllam ſubſtantiam cui lumen gloriæ ſit connaturale. Vel intelligitur ſubſtantia ſupernaturalis, eadem ratione qua dicitur qualitas ſupernaturalis. Et hoc plane repu-

gnat in terminis: quia benè accidens dicitur ſupernaturale, eo quòd ſit ſupra naturam ſubiecti: at ordo ad ſubiectum non conuenit ſubſtantiæ. Vel intelligitur ſubſtantia ſupernaturalis, ratione quaſi oppoſita ad accidens, hoc eſt non quæ ſit ſupra naturam ſubiecti, ſed cui connaturalis ſit illa perfectio quæ eſt ſupra naturam alterius ſubiecti. Et ſic eſt omnino impoſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis, cui ſcilicet connaturalia ſint, dona gratiæ, lumen gloriæ, viſio beatifica, quæ de facto ſupernaturalia ſunt homini & Angelo. Hæc enim ita ſunt ſecundùm ſuam eſſentiam ſimpliciter ſupernaturalia, vt non ſolùm ſint ſupra naturam huius vel illius ſubiecti, ſed omnis prorſus ſubiecti poſſibilis.

Accidenti ſupernaturali non correſpondet ſubſtantia ſupernaturalis.

Obijcies tertiò argumentum quo idem Molina probare conatur poſſibilem eſſe ſubſtantiam ſupernaturalem. Genus ſubſtantiæ creatæ eſt nobilius genere accidentium: ens verò ſupernaturale nobilius eſt ente naturali: vnde de facto quidem viſio beatifica & lumen gloriæ nobilitate excedunt ſubſtantiam hominum & Angelorum qui actu extant: ergo poſſibilis eſt alia ſubſtantia entitatiuè nobilior his accidentibus, ac proinde huiuſmodi ſubſtantia erit ſupernaturalis: vt ſic tota latitudo ſubſtantiæ excedat totam latitudinem accidentis. Addunt alij: quia nulla apparet repugnantia, quominus talis ſupernaturalis ſubſtantia ſit poſſibilis.

Reſpondetur. Satis eſſe, quòd ſubſtantia formaliter ſecundùm rationem ſubſtantiæ ſit nobilior accidenti ſecundùm rationem accidentis. Et huiuſmodi de facto eſt ſubſtantia Angelorum & hominum, reſpectu omnium accidentium, tàm ſupernaturalium quam naturalium. Ex alia parte non eſt inconueniens, quòd accidentia quædam ſecundùm rationem entis ſupernaturalis ſint nobiliora omni ſubſtantia creata vel creabili. Et alioqui inferri poſſet, vel de facto reperiri debere huiuſmodi ſubſtantiam ſupernaturalem; vel non rectè fuiſſe conſtituta & ordinata opera Dei, ſi inter ea quæ creata ſunt nobilior locus contingat accidentibus, cùm potuiſſet ac debuiſſet conuenire ſubſtantiæ. Ad id quod addebatur, iam ex dictis manifeſta eſt repugnantia. Et alioqui è conuerſo argui poteſt: nulla eſt repugnantia circa formam ita ſupernaturalem quæ ſit ſupra naturam omnis ſubſtantiæ poſsibilis: ergo non eſt poſsibilis ſubſtantia, cui talis forma ſit connaturalis: & huiuſmodi de facto eſt lumen gloriæ & viſio beatifica.

SECTIO SEPTIMA.

A quibuſnam & quando de facto videatur Deus.

DIſtinguendus eſt duplex creaturarum intellectualium ſtatus, nempe ſtatus viæ & ſtatus patriæ. Priorem ſtatum habuerunt Angeli eo inſtanti vel tempore, in quo conceſſum ijs fuit ſpatium merendi; in cuius termino, alij damnati, & alij beati fuere, qui ad ſtatum patriæ tranſlati ſunt. Item priorem ſtatum habent homines, quamdiu in hoc mortali corpore viuunt: ſtatum verò patriæ acquirunt, dum poſt hanc vitam ad æternam beatitudinem aſſumuntur.

Videtur Deus ab omnibus Beatis.

Primò ſatis certum eſt, à beatis omnibus tempore beatitudinis de facto videri Deum: quandoquidem in ipſa Dei viſione, vel etiam in fruitione ei coniuncta, vera beatitudo conſiſtit, vt 1. 2. in proprio tractatu conſtabit. Nunc certè loca Scripturæ ſect. 4. adducta ad probandum Deum poſſe verè videri, hanc veritatem apertè demonſtrant: illa enim loca probant, Deum à Beatis videri. Fuit autem error quorundam dicentium, animas hominum è corporibus egreſſas, non fieri beatas ac viſionis beatificæ participes, vſquedum in futura reſurrectione iterum ſuis corporibus coniungantur. Quem tamen errorem ibi 1. 2. refellemus. De Angelis verò non obſtat illud 1. Petri 1. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Non enim ſenſus eſt, Angelos vnquam carere viſione Dei, & ſic illam deſiderare: ſed explicare voluit Apoſtolus ſummum gaudium quo Angeli Deum videndo potiuntur, vt Sancti ibi communiter exponunt.

Non videtur regulariter à viatoribus.

Secundò deinde de hominibus in hoc ſtatu vitæ mortalis, Anomæi & Beguardi, quorum initio ſect. 5. meminimus, dixerunt, homines in hac vita poſſe ac ſolere con-

conſequi claram viſionem Dei: iactabantquè, ſe iam clare videre Deum. Certum tamen eſt, iuxta communem & ordinariam Dei legem non concedi viatoribus in ſtatu viæ claram Dei viſionem. Quod de Angelis ſpecialiter in propria materia oſtendemus: quia alioqui omnes ab initio fuiſſent beati, & non potuiſſent peccare. De hominibus vero tēpore huius vitæ mortalis ſtatuitur à D. Thoma hic art. 11. Et probatur manifeſtis Scripturæ locis: Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam*: & cap. 6. *Nemo vidit Patrem, niſi qui à Deo eſt, hoc eſt Filius Dei, qui eſt Chriſtus*: & 1. ad Timoth. 6. *Quem nemo hominum vidit nec videre poteſt*. Quæ & alia ſimilia communiter à Patribus, Expoſitoribus, ac Theologis, intelliguntur de puris hominibus in hoc ſtatu viæ. Teſtatus eſt etiam de ſeipſo Apoſtolus ad Philipp. 3., ſe nondū comprehendiſſe, conari autem ad comprehendendum, ideſt ad conſequendam ſuo tempore beatificam viſionem. Quo prorſus confunditur impudentia Beguardorum qui iactabant ſe in hac vita eſſe beatos. Probatur etiam ratione D. Thomæ: quia anima noſtra, quamdiu eſt vnita corpori mortali, non intelligit niſi per ſpecies ſenſibiles, per quas certè nullatenus poteſt Dei eſſentiam clara viſione attingere. Hæc quidem ratio probat, nec etiam de potentia abſoluta poſſe Deum ab homine in hoc ſtatu videri ope & miniſterio ſenſuum, vt exponit Ferrarien. 3. contra Gentes cap. 47., vbi S. Doctor eadem vtitur ratione. Probat quoque, de lege ordinaria non poſſe Deum ab homine in hoc ſtatu videri alio medio abſque miniſterio ſenſuum: quia huic ſtatui non eſt contentaneus alius cognoſcendi modus quam per ſpecies ſenſibiles. Faciunt demum pro hac re, illæ rationes quibus ſ. 2. oſtendemus, beatitudinem non conuenire homini in hac vita, ſed in alia vita.

Poteſt videri ex priuilegio. Tertiò. Dubium non eſt, quin de potentia abſoluta Dei, & peculiari priuilegio, poſſit homini in hac vita mortali communicari viſio clara Dei, vel deinceps in perpetuum duratura, vel ſolùm ad tempus per modum tranſeuntis. Neque enim id vlla ex parte repugnat reſpectu omnipotentiæ Dei; neque eſt, vnde diuina poteſtas in hoc reſtringatur.

Videbatur ſemper à Chriſto Domino. Quartò item certū eſt, de facto Chriſtum Dominum ab initio & ſemper dum hic in terra mortalem vitam agebat, clare vidiſſe Deum ſuo humano intellectu: atque adeò etiam tunc ſecundùm humanitatem ſuam fuiſſe beatum: &, vt loquuntur Theologi, erat viator ſimul & comprehenſor. Quod totum in 3. parte tractandum erit.

An Moyſes & Paulus aliusvè Sāctus in hac vita viderit Deum. Quintò demum ſpecialiter dubitatur, num alicui puro homini in vita mortali de facto conceſſum fuerit huiuſmodi priuilegium, vt aliquando ad modum tranſeuntis Deum viderit. D. Auguſt. lib. de Videndo Deo, quæ eſt epiſt. 112., cap. 12., & lib. 12. ſuper Geneſi ad Literam cap. 27., affirmauit de Moyſe: id deſumens ex illo Exod. 33., vbi Moyſes poſtulauit videre faciem & gloriam Domini: Et deinde in lib. Numeri cap. 12. dictum eſt: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad ipſum: at non talis ſeruus meus Moyſes; ore enim ad os loquor ei & palam & non per ænigmata & figuras Dominum videt*. Idem D. Auguſt. affirmauit de Paulo; deducens ex illo 2. Corinth. 12. vbi Apoſtolus narrat, ſe raptum fuiſſe vſque ad tertium Cælum, ſe raptum fuiſſe in Paradiſum, ſe audiſſe arcana verba quæ non licet homini loqui. Eandem ſententiam ſecutus eſt S. Thom. hic art. 11 ad 2., & 2. 2. q. 175. art. 3. Defenduntquè quamplures Theologi & ſacri Expoſitores, & fauent alij Patres, vt copioſè refert Faſolus hac quæſtione art. 11. dubit. 3. Et vlteriùs aliqui non dubitarunt hoc priuilegium extendere etiam ad quoſdam alios: nempe Adamum in illo ſopore Geneſis 2. Iacob qui dixit, *Vidi Deum facie ad faciem*, Geneſi 32. Iob qui dixit, *Oculus meus videt te*, cap. 42. Iſaiam qui vidit Dominum, cap. 6. Ezechielem qui vidit gloriam Domini, cap. 1. Petrum Apoſtolum de quo dicitur, *Cecidit ſuper eum mentis exceſſus*, Actorū 10. Ioannem Euangeliſtam dum ſupra pectus Domini in cœna recubuit. Inſuper D. Benedictum in eximia quadam reuelatione quam narrat Gregor. lib. 2. Dialogorum cap. 35. Rurſus D. Auguſtinum eiuſq. Matrem, ex quibuſdam eius verbis lib. 9. Confeſsionum cap. 10. &

D. Hie-

D. Hieronymum,ex quibuſdam eius verbis in Regula Monachorum cap.26.

Ex aduerſo plurimi ſunt, qui negant, fuiſſe vnquam vlli puro homini in ſtatu huius vitæ mortalis conceſſum tale priuilegium videndi Deum. Ita tenent Molina & alij hic ſuper articulum 11., Vaſquez diſp. 55., & 56., Suarez.lib.2. de Attributis cap.30., & alij plerique Theologi, frequenter etiam ſacri Expoſitores circa illa loca Scripturæ de Moyſe & Paulo. Idem ſignificant quamplures Sancti Patres, quos iidem Auctores copioſè referunt, licèt Faſolus dubitatione quinta conetur hæc dicta Sanctorum exponere.

Non oportet excipere Moyſē & Paulū à communi regula viatorū.

In hac re, cùm ſacra Scriptura in locis antea allegatis, dum negat, Deum ab hominibus in hac vita videri, loquatur vniuerſaliter vt patet; certè non debet abſq; ſolido fundamento eiuſdem Scripturæ vllus excipi ex communi regula. Loca autem illa de Moyſe & Paulo, adiuncta auctoritate D. Auguſt. ac D. Thom. & aliorum ita intelligentium illa loca, faciunt quidem aliquam probabilitatem, vt non temerè & leuiter Moyſi & Paulo dici poſſit hoc priuilegium fuiſſe conceſſum. Verè tamen illa loca non ſatis conuincunt: imo ex iiſdem locis deduci poteſt, non fuiſſe claram viſionem illis conceſſam. Vnde hæc pars videtur potiùs probabilior. In loco enim Exodi non videtur Moyſes poſtulaſſe claram viſionem Dei per eſſentiam, ſed ſolùm inſignem quandam apparitionem & manifeſtationem diuinæ maieſtatis. Vel, ſi poſtulauit claram viſionem diuinæ eſſentiæ, ex eodem textu conſtat non fuiſſe tunc illi conceſſam, ſed potiùs denegatam. In lib. autem Numeri, non narratur ſingularis caſus quo talis viſio fuerit conceſſa Moyſi, ſed potiùs modus conſuetus & familiaris quo Deus ſolebat apparere & colloqui ipſi Moyſi, ſicut etiam in Exodo, dictum eſt, Deum ſolere loqui cum Moyſe facie ad faciem, ſicut amicus ad amicum ſuum. At certè non erat ordinaria & conſueta Moyſi clara viſio Dei per eſſentiam, ſed ad ſummum dicitur illi conceſſa in aliquo ſingulari caſu: & hoc inquam ex eo loco non perſuadetur. Senſus ergo eius loci benè ſaluari poteſt de cõſueta apparitione Dei viſibili ad Moyſem, & de viſione corporea qua Moyſes intueretur Deum ſibi taliter apparentem. Diſcrimen autem quod ibi aſſignatur inter Moyſen & alios Prophetas, ita intelligetur, quòd alijs Prophetis Deus ſua myſteria reuelabat, vel in ſomnio, vel in imaginaria viſione, Moyſi verò in manifeſta apparitione. Sed quia interdum etiam alicui ex alijs Prophetis videtur Deus ſimiliter apparuiſſe, ſatis eſt quòd hoc non erat ordinarium & conſuetum, ſicut Moyſi. Vltima autē illa verba poſsũt in textu Hebræo ita legi: *Ore ad os loquor ei & palam & non per ænigmata, & figuram Domini videt:* poteſt enim nomen Iehoua ſumi in quocumque caſu. Sed etiam iuxta lectionem vulgatam benè poteſt intelligi, quòd Moyſes non per ænigmata & figuras, ideſt per alia quædam ſymbola, v. g. ſplendoris, nubis, ignis, aliavè ſimilia, ſed ſub apparitione propria ipſius Dei, Deum apparentem videre ſolebat. Deinde Apoſtolus Paulus, cum ipſemet dicat ſe neſcire an raptus fuerit in corpore vel extra corpus, & dicat ſe audiſſe non autem vidiſſe, & ſignificet etiam ſe tacere aliàs excellentiores reuelationes; indicat potiùs, illum ſuum raptum non fuiſſe claram viſionem diuinæ eſſentiæ: ſed benè intelligi poteſt, eum eleuatum fuiſſe ad inſignes quaſdam reuelationes, & fortaſſe ad videndam humanitatem Chriſti, & ad contemplandum conſortium ſpirituum Beatorum.

Non conuenit excipere vllos alios Sanctos.

De alijs Sanctis plures Theologi contendunt, non ſine temeritate ad illos extendi dictum priuilegium. Sed aliqui id à temeritate excuſant, vt præſertim Faſolus proſequitur. Verùm, ſaltem leuitatis non immeritò notari poteſt illa extenſio: quia ſine conuenienti fundamento excogitata eſt. Nam planè Iacob vidit Deum ſiuè Angelum in corporali ſpecie vt patet in textu. Iob, vel ſimili modo Deum vidit, vel futuram viſionem intellectualem per mentis oculos annunciare voluit, vel præſentem cognitionem mentalem quam de Deo habebat commendare. Viſio Iſaiæ, & ſimiliter Ezechielis, planè fuit vel imaginaria vel corporea, vt apertè patet in textu: Nam Iſaias vidit Dominum ſedentem ſuper ſolium, & Ezechiel vidit varia ſymbola repræſentantia diuinam gloriam. Petrus Apoſtolus

lus

lus raptus fuit in ecſtaſim, & vel imaginatione vel oculis vidit linteum è Cælo deſcendens: nec quidquam prorſus inde colligi poteſt de viſione diuinæ eſſentiæ. Ioannes Euangeliſta, dum ſupra pectus Domini recubuit, ad ſummum accepit eximias quaſdam reuelationes de diuinis myſterijs, iuxta illud, *Cui reuelata ſunt ſecreta cæleſtia*, & rurſus, *Qui fluenta Euangelij de ipſo ſacro dominici pectoris fonte potauit*. De D. Benedicto, Gregorius ſolùm narrat habuiſſe eximiā quandam reuelationem, qua igneum globum & Angelos & mundum ante ſe collectum vidit: quod totum per viſionem imaginariam perfici potuit. Ait autem Gregorius, Benedictum illa vidiſſe in Dei lumine: quia ſcilicet per diuinam illuminationem & reuelationem vidit. Ex verbis demum Auguſtini & Hieronymi ſolùm colligitur, illos habuiſſe excellentem quandam contemplationem diuinæ maieſtatis & gloriæ.

Sed tantū B. Virginem, Cæterum, piè & prudenter credi poterit, Beatiſſimę Virgini in hac vita mortali hoc priuilegium fuiſſe conceſſum, clarè interdum videndi Deum. Non ſolùm inquam, ſi vlli alteri Sancto hoc priuilegium putetur conceſſum, ſed etiam ſi nulli alteri conceſſum fuerit. Congruum enim eſt, ſingulares huiuſmodi prærogatiuas illi ſoli tribuere, ſicut & ipſa ſola habuit priuilegium præſeruationis à peccato originali, & ab omni culpa veniali. Et ita in excipienda B. Virgine à communi regula viatorum, facilè conſentiunt Theologi, etiam ſi negent quemquam alium Sanctum fuiſſe in hac vita eleuatum ad vidēdum Deum.

SECTIO OCTAVA.

Quid & qualis ſit clara viſio Dei.

Eſt forma creata. IN primis, non defuerunt Theologi aſſerentes, viſionem beatificam eſſe eandem ipſam eſſentiam diuinam, intellectui creato communicatam & vnitam ſecundùm rationem viſionis. Sed quia hoc dixerunt, loquentes abſolutè de noſtra beatitudine, ideo hanc ſententiam commodiùs refellemus 1. 2. q. 3. Itaque certum ſit, claram Dei viſionem in Angelis & hominibus non poſſe eſſe niſi formam quandam realem creatam, exiſtentem in intellectu beati.

Deinde, hinc conſequenter certum eſt, viſionem eſſe accidens quoddam, eſſe qualitatem ſpiritualem, intellectui inhærentem. Non enim per ſe ſimpliciter exiſtit tamquam ſubſtantia: neque eſt in intellectu tamquam forma ſubſtantialis in materia, aliovè modo ſubſtantiali: eſt ergo accidens inhærens intellectui. Eſt inquam accidens de prædicamento qualitatis: non enim ad aliud poteſt commodè pertinere: ſed in hoc collocantur alia ſimilia accidentia, actusq. vitales. *Eſt qualitas.* Eſt rurſus qualitas ſpiritualis: nimirum proportionata tùm ſubiecto tùm obiecto. Inter ſpecies autem illas qualitatis quæ in prædicamento diſtinguuntur, ſi cenſeatur quidem viſio eſſe productiua vel primariò vel ſecundariò alterius cuiuſpiam effectus, vtpotè actus voluntatis aut aliorum accidentium quæ ex vi eiuſdem viſionis Beato conueniunt; ſic collocari debebit ſub ſecunda vel prima ſpecie qualitatis, tamquam potentia vel habitus. Si verò cenſeatur non eſſe productiua eo modo quo ad has ſpecies requiritur, collocari debebit ſub quarta ſpecie, tamquam forma quædam, iuxta doctrinam quam de hac re in vniuerſum tradidimus in Logico prædicamento qualitatis.

Eſt operatio intellectus. Rurſus, certum pariter eſt, viſionem eſſe operationem ſeu actum vitalem intellectiuum, de genere cognitionis & intellectionis. Conſtituit enim intellectum vitaliter cognoſcentem & clarè videntem. Item, eſſe cognitionem quidditatiuam & intuitiuam Dei per eſſentiam prout eſt in ſe. Quod ſatis manifeſtè patet vel ex ipſo viſionis nomine: in hoc enim ſenſu accipitur, vt ab initio declarauimus. Atque adeò, cùm ſit cognitio euidens, eſt etiam vera, certa & infallibilis.

Eſt per ſe mētis verbum & obiecti imago. Hinc vlterius ſequitur, viſionem Dei habere ea omnia quæ comitantur cognitionis rationem. Sed in hoc inſurgit dubium, an ſicut in alijs cognitionibus intellectiuis ſolet produci verbum mentis, tamquam ſimilitudo & imago expreſſa obiecti cogniti; ita & in viſione Dei

producatur. Multi Thomiſtæ negant, vt ita faciliùs defendant non poſſe dari ſpeciem impreſſam in intellectu ad eliciendum actum viſionis, de qua re poſtea diſſeremus. Alij plures affirmant, ſiuè alioqui detur ſiuè non detur ſpecies impreſſa elicitiua actus: quoniam ſcilicet verbum mentis eſt de ratione intrinſeca intellectionis in communi, vnde debeat in omni intellectione reperiri. Hoc tamen dubium, apud nos facilem reſolutionem habet, ex ijs quæ diximus in Philoſophia q. 58. ſect. 3. vbi abſolutè probauimus, non aliam in cognoſcendo reperiri ſimilitudinem & imaginem expreſſam obiecti, quàm ipſammet cognitionem & repræſentationem obiecti: neque aliud eſſe verbum mentis, quàm ipſam prorſus cognitionem. Et ita ſpecialiter de cognitione & viſione Dei, ſatis expreſsè docuit Auguſt. lib. 9. de Trinit. cap. 11. *Cùm Deum nouimus*, inquit, *illa notitia verbum eſt, & fit aliqua Dei ſimilitudo*: & lib. 4. cap. 17. *In hac imagine tunc perfecta erit Dei ſimilitudo, quando Dei perfecta erit viſio*. Si ergo ij qui negant in viſione Dei produci verbum, tantùm negare volunt, produci terminum ab intellectione diſtinctum; in hoc vltrò conſentimus: ſed ſimiliter de omni alia cognitione ſentimus. Atque adeò non oportebit dicere cum illis Thomiſtis, in hac re ipſam Dei eſſentiam ſupplere vicem verbi, quaſi ſcilicet in viſione Dei deeſſet verbum creatum, quod alioqui in alijs cognitionibus reperiatur. In quo ſanè non rectè neque cohærenter philoſophantur. Rurſus, ſi ij qui affirmant, in viſione Dei produci verbum, non requirunt hoc verbum eſſe quidquam diſtinctum, ſed ſatis putabunt quòd ſit eadem ipſa viſio; in hoc etiam conſentimus. Si autem volunt verbum produci tamquam terminum ab intellectione diſtinctum, hoc non ſolùm in viſione Dei, ſed & in omni alia cognitione negamus.

Non ſubeſt diſtinctioni triū noſtrarū operationū intellectualium.

Præterea. Cùm humana cognitio in tres gradus diſtribuatur, nempe Apprehenſionem, Iudicium, ac Diſcurſum, determinandum eſt, ad quam ex his partibus pertineat viſio Dei. Et quidem facilè patet, non eſſe diſcurſiuam: quia beatus vno ſimplici intuitu immediatè omnia videt. Et eſto cognoſcat vnam Dei perfectionem veluti virtualiter priorem alia: tamen intellectus Deum videns, non deducit notitiam vnius ex notitia alterius, ſed æquè primò habet notitiam omnium, cognoſcens tamen ordinem virtualem inter diuinas perfectiones. Huiuſmodi igitur viſio non eſt cognitio diſcurſiua: ac proinde non eſt propriè ſcientia in ſenſu logico, quo ab Ariſt. in Poſterioribus ſub genere diſcurſus ſcientia accipitur ac definitur.

Similiter, viſio Dei non eſt notitia iudicatiua per compoſitionem & diuiſionem, qualis eſt ſecunda operatio intellectus humani. Ad hanc enim concurrit multitudo conceptuum, tùm ex parte obiecti, tùm ex parte actuum, vt explicauimus in Logica: Beatus autem videt Deum prout eſt in ſe, abſque diſtinctione ex parte obiecti, & abſque pluralitate actuum: ſed vno ſimplici actu perfectè intuetur Deum. Neque etiam viſio Dei eſt notitia apprehenſiua tamquam prima operatio intellectus humani, quæ nempe abſtrahit à determinata cognitione & affirmatione de obiecto, ordinaturq. ad ſecundam operationem qua intellectus determinatè iudicet de obiecto, quid illi conueniat, quid non conueniat, vt etiam explicauimus in Logica. Non inquam viſio Dei eſt huiuſmodi pura apprehenſio: nam omnino per claram viſionem Beatus determinatè cognoſcit Deum cum omnibus perfectionibus; nempe videt Deum eſſe infinitum, ſapientem, omnipotentem, & ſic de omnibus alijs eius prædicatis.

Concludendum eſt ergo, viſionem Dei continere quodammodo eminenter omnem perfectionē noſtræ triplicis operationis intellectualis, ſeclusis imperfectionibus: ac propriè non contineri ſub vlla ſpecie trium operationum intellectus humani, quatenus hæ inter ſe diſtinguuntur: ſed eſſe realiter apprehenſionem & iudicium ſimpliciſſimum de obiecto, eius generis & modi cuius eſt cognitio Angelica de obiecto naturali, quod ab Angelo cognoſcitur ſimplici intuitu, vt ijſdem locis de noſtris operationibus intellectualibus in Logica explicauimus.

Eſt cognitio ſimplicitèr

Poſtremò. Cùm duplex ſit mentale iudicium, nempe ſpeculatiuum & practicum;

Alter ſpeculatiua. ctícum; nonnulli Theologi ſimpliciter affirmant, viſionem Dei eſſe cognitionem practicam, ex doctrina Scoti q. 4. Prologi, dicentis, ſcientiam in communi, & Theologiam in ſpeciali, eſſe practicam, per hoc quòd ad ipſam conſequi poteſt actus voluntatis: cum ergo ad viſionem Dei ſequatur amor Dei, ipſa viſio dicenda erit practica. Alij propter hoc admittunt viſionem eſſe practicam, ſed ſimul volunt eſſe ſpeculatiuam reſpectu obiecti. D. Thom. 1. 2. q. 3. art. 5. abſolutè docet, beatitudinem, quam ipſe in Dei viſione conſtituit, eſſe operationem ſpeculatiuam intellectus. Idem Expoſitores communiter ibi defendunt. Iuxta quod, reſolutio facilis eſt, viſionem Dei formaliter vt Deum attingit, eſſe ſpeculatiuam & non practicam: Ex adiuncto verò reſpectu obiecti ſecundarii, ſi opus aliquod faciendum attingat, eſſe practicam. Patet: quia Deus eſt obiectum purè ſpeculabile, nō verò operabile: ſcientia autem practica non dicitur niſi illa, quæ verſatur circa praxim tamquam circa obiectum: neque ſatis eſt, ſi ad ipſam quoquomodo alia operatio conſequatur, ſicut ex viſione & contemplatione Dei ſequitur amor in voluntate, vt probauimus q. 27. Logicæ: nullatenus ergo propter hoc viſio Dei poteſt vocari practica. Quòd ſi ante actum amoris dicatur intercedere actus cognitionis quo Beatus iudicet, eliciendum eſſe actum amoris circa Deum ſummè bonum quem videt; hic quidem cognitionis actus, eſt verè practicus; ſed vt ſic formaliter non eſt viſio Dei, ſed eſt cognitio habens pro obiecto actum amoris eliciendū circa Deum. Et ſimiliter fatendum eſt, omnem notitiam quam Beatus habet de operatione aliqua facienda eſſe practicam. Si autem hæc notitia dicatur à viſionis actu diſtingui, iam nulla ex parte actus viſionis poteſt denominari practicus. Si verò dicatur non diſtingui, quod examinabimus poſtea circa viſionis obiectum, ſic actus viſionis dicetur practicus, non quidem formaliter prout eſt viſio ipſius Dei, ſed identicè, quatenus idem ille actus qui eſt viſio Dei, ſimul verſatur circa aliquod obiectum ſecundarium operabile, & vt ſic habet cognitionis practicæ rationem. Sed quia viſio formaliter dicitur reſpectu Dei; & eſt noſtra beatitudo formalis quatenus Deum attingit; ideo ſimpliciter aſſerendum eſt, viſionem Dei beatificam eſſe ſimpliciter ſpeculatiuam, & non practicam.

SECTIO NONA.

An & quomodo viſio Dei ſit ſupernaturalis.

EST hoc attributū, ita in Dei viſione, & concomitanter in alijs eiuſdem generis actibus formiſquè, præcipuum; vt de eo ſeparatim tractare conueniat.

Scotus q. 1. Prologi §. In iſta quæſtione, loquens generaliter de perfectione & cognitione humana, ait, Philoſophos hac in re contradicere Theologis, negando perfectionem ſupernaturalem, nullamq. admittendo cognitionem quam homo non poſſit actione cauſarum creatarum naturalibus viribus aſſequi. Sed certè, Philoſophi ſolius rationis ductum ſequentes, ignorarunt quidem perfectiones ſupernaturales, prout a noſtris Theologis agnoſcuntur: nequaquam tamen in oppoſitum docuerunt, has perfectiones non reperiri: nimirum, cùm de hac re non cogitauerint, neque in hanc quæſtionem inciderint.

Rurſus idem Scotus ibi §. Ad quæſtionem, & verſiculo Ad propoſitum, loquens etiam generaliter, aſſerit, comparando intellectum ad cognitionem, nullam eſſe ſupernaturalem, ſed quacumque cognitione intellectum naturaliter perfici, ad eamq. naturaliter inclinari: comparando verò paſſum ad agens, ſiuè intellectum ad Deum; ſic cognitionem aliquam eſſe ſupernaturalem, quatenus eſt ab agente, non naturali, ſed ſupernaturali, ſiuè ſupernaturaliter operante. *Auctorū placita.* Hanc Scoti doctrinam viſioni beatificæ aliqui applicant: atque ad mentem eius addunt, hanc viſionem eſſe beatitudinem naturalem, Deumq. clarè viſum eſſe noſtrum vltimum finem naturalem. Sic aſſerit ac defendit Rada par. 1. controuerſia 1. art. 1. & 2., referens pro hac ſententia, non tantùm Scotum, ſed etiam S. Thom. Declaratquè, viſionem Dei eſſe quidem ſupernaturalem quoad aſſecu-

tionem, quatenus intellectus creatus non valet ſolis naturæ viribus Deum videre: eſſe verò naturalem quoad inclinationem, quatenus inquit intellectus naturaliter eſt propenſus ad videndum Deum.

Alij Theologi valde communiter diſtinguunt, dupliciter formam aliquam dici ſupernaturalem, vel tantùm quoad modum, vel intrinſecè quoad ſubſtantiam, ſumendo ſubſtantiam pro eſſentia ipſius formæ. Quoad modum intelligunt, quando forma in ſua quidem eſſentia eſt ordinis naturalis, fit tamen modo quodam miraculoſo excedente vires cauſarum naturalium, atque ita fit ab agente ſupernaturali modo extraordinario ac ſupernaturali: huiuſmodi eſt, ſanitas repente reſtituta infirmo, viſus cœco, vita mortuo. Quoad ſubſtantiam intelligunt, quòd ipſa forma ex ſuamet eſſentia excedit ordinem rerum naturalium, eſtq. ordinis cuiuſdam ſuperioris ac ſupernaturalis: in hoc ordine collocant gratiam ſanctificantem, habitus fidei ſpei & charitatis alioſquè per ſe infuſos, vnionem hypoſtaticam, & viſionem beatificam ac lumen gloriæ. Atque ſic ſpecialiter & expreſsè de viſione Dei notant Caiet. 2. 2. q. 171. art. 2. circa reſponſionem ad 3. Vaſquez 1. par. diſp. 214. cap. 2. Molina hac quæſtione art. 1. diſp. 2. Zumel etiam art. 1. diſp. 2. Suarez in Opuſc. lib. 3. de Auxilijs cap. 1. vbi ait, viſionem beatificam eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam abſque vlla controuerſia: de actibus autem meritorijs huius vitæ, eſſe communem ſententiam recentiorum Theologorum, qui accuratiùs Conciliorum definitiones & Patrum traditiones conſiderarunt. Et ita communiter ſentire ſolent alij Theologi ad initium primæ partis, vel in hac materia de viſione, vel in alia de beatitudine.

Viſio Dei eſt ſupernaturalis quoad aſſequutionem.

In hac re primò certum eſt, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem quoad aſſequutionē vt loquebatur Rada: hoc eſt quam nō poteſt natura creata ſuis viribus abſq; ſpeciali Dei auxilio & eleuatione aſſequi vel elicere. In hoc ſenſu, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem, eſt de fide, & notiſſimum apud Theologos. Neque oportet, pro hac parte quidquam addere, præter id quod iam probauimus ſectione quinta.

Secundò. Si forma naturalis diceretur quæcumque forma communicabilis naturæ creatæ, ad differentiam illius formæ quæ prorſus communicari non poteſt, cuiuſmodi eſt v. g. comprehenſio Dei: ſic in tali ſenſu viſio Dei dicenda eſſet naturalis, ad differentiam comprehenſionis quæ diceretur ſupernaturalis. Res eſt clara, ſed quoad modum loquendi non benè accipitur naturale in hoc ſenſu: nam ſic etiam vnio hypoſtatica, & quæcumque ſimilis forma, vocanda eſſet naturalis, quod planè eſt contra Theologorum vſum. Simpliciter ergo dicere non licebit, viſionem Dei eſſe naturalem.

Quomodo dicatur forma ſupernaturalis reſpectu agentis.

Tertiò. Si denominatio hæc formæ ſupernaturalis deſumatur in ordine ad agens à quo noſtra poteſtia debet eleuari: ſic viſio Dei dicenda omnino eſt ſupernaturalis. Hoc aſſeritur communiter à Theologis, etiam à Scoto vt retulimus. Et declaratur ac probatur. Non dicitur vlla forma ſupernaturalis reſpectu agentis, quaſi ſuperans naturam & vires agentis: ſic enim perſpicuum eſt, nullam formam eſſe ſupernaturalem reſpectu ſui agentis proportionati. Sed dicitur forma ſupernaturalis, quia fit ab agente ſupernaturali, hoc eſt non fit principaliter ab aliqua cauſa creata naturali, ſed debet fieri à Deo. Neque etiam omnis forma quæ fit à Deo, dicitur in hoc ſenſu ſupernaturalis: nam anima rationalis eſt forma naturalis, & non poteſt fieri niſi per creationem à Deo: Sed, cùm ipſemet Deus ſit primum agens, tùm naturale, tùm ſupernaturale; forma debet fieri à Deo vt agente ſupernaturali, non vt agente naturali. Dicitur autem Deus ſe habere vt agens naturale, non quidem prout naturale opponitur libero, ſed prout opponitur ſupernaturali. Tunc autem effectus dicitur eſſe à Deo vt agente naturali, quando vel fit per concurſum communem & ordinarium debitum & neceſſarium cauſis creatis ad ſuas operationes connaturales exercendas, vel fit à Deo ſupplente defectum cauſæ creatæ cui talis effectus iuxta exigentiam rerum connaturaliter conueniret. Sic in creatione animæ rationalis. Deus ſe habet vt agens naturale, ſupplens defectum hominis generantis, ſtantibus diſpoſitionibus materiæ, ratio-

ne

ne quarum talis forma ipſi debetur. Similiter, ſi Deus eſt qui infundit ſpecies intelligibiles cōnaturales Angelo, adhuc operatur vt agens naturale; quia ſupplet defectum, vel obiecti intelligibilis, vel potentiæ Angelicæ cui talis ſpecies ex ratione intelligendi debetur. Illos verò effectus dicetur Deus operari vt agens supernaturale, quos producit ſupra debitum & exigentiam cauſarum creatarum. Quare nec etiam in prima creatione rerum dicetur propriè Deus in hoc ſenſu operatus vt agens ſupernaturale: quia nimirum, cùm nullæ cauſæ antea extarent, non poteſt dici poſitiuè operatus fuiſſe ſupra exigentiam cauſarum. Sed propriè intelligendum eſt, ſuppoſita iam diſpoſitione & ordinario curſu rerum naturalium, eos effectus fieri à Deo vt agente ſupernaturali, qui fiunt ſupra exigentiam ipſarum rerum naturalium creatarum.

Verè viſio Dei eſt ſupernaturalis ex parte agentis.

In hoc ergo ſenſu manifeſtum eſt, viſionem Dei eſſe formam ſupernaturalem, quatenus fieri debet ab agente ſupernaturali: a nulla enim cauſa naturali per ſe principaliter fieri poteſt, cùm omnino indigeat auxilio ſpeciali Dei: nullaquè cauſa creata eſt, quæ ita exigat efficere Dei viſionem, ſeu cui taliter debeatur hic effectus viſionis Dei, vt Deus cenſeatur operari tamquam auctor naturæ, ſupplens defectum cauſæ creatæ, iuxta exigentiam ac debitum rerum naturalium, quando efficit viſionem ſui, vt ſatis patet ex dictis ſect. 5. Imò in hoc facilè oſtendi poteſt, longè maiori ratione viſionem Dei, aliasq. eiuſdem ordinis qualitates, eſſe ſupernaturales; quàm ſint eæ formæ, quæ quoad ſubſtantiam ſunt naturales, & quoad modum tantùm dicuntur fieri ſupernaturaliter: ita vt dici debeat viſio Dei eſſe ſupernaturalis quoad ſubſtātiam: & Scotus ipſe etiam iuxta ſuam ſententiam id concedere poſſit. Etenim ſanitas v. g. miraculosè reddita infirmo, certè ſecundùm ſpeciem ſuam, & quantum eſt ex parte eius, & ex vi cauſarum creatarum, poteſt & ſolet naturaliter fieri: ſolùmq. in tali caſu quo non reperitur debita diſpoſitio ad ſanitatem alioqui naturaliter requiſita, dicitur ſanitas fieri miraculosè ac ſupernaturaliter. Sed viſio Dei, ſecundum ſpeciem ſuam, ex ſuamet eſſentia & ratione, talis eſt, vt omnino & ſemper transſcendat virtutem cauſarum naturalium, ac neceſſariò expectet ſpeciale Dei auxilium. Debet ergo dici ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, ad differentiam ſanitatis aliorumquè ſimilium effectuum quando per miraculum conferuntur. Et hinc ducitur regula generalis ad dignoſcendum huiuſmodi diſcrimen. Quando enim aliqua forma certæ ſpeciei fieri ſolet naturaliter à cauſis creatis, ſi deinde aliqua forma eiuſdem ſpeciei fiat miraculosè, hæc tunc dicetur naturalis quoad ſubſtantiam, ſupernaturalis quoad modum: ſed quando in vniuerſum ſpecies ipſa formæ talis eſt, vt nulla ſingularis forma eius ſpeciei fieri poſſit abſque ſpeciali auxilio Dei agentis ſupernaturalis, tunc dici debet ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, ideſt quoad eſſentiam ſuam.

Quomodo dicatur forma ſupernaturalis reſpectu ſubiecti.

Quartò. Si denominatio formæ ſupernaturalis ſumatur in ordine ad ſubiectū cui communicatur, adhuc viſio Dei, & pariter omnis alia eiuſdem ordinis forma, eſt ſimpliciter ſupernaturalis. Explicatur & probatur concluſio. Ad hoc vt forma dicatur ſupernaturalis reſpectu ſubiecti, vtique non oportet, ſubiectum eſſe prorſus incapax talis formæ, ita vt forma repugnet naturæ ipſius ſubiecti: huiuſmodi enim forma eſſet potiùs violenta & contra naturam: forma verò ſupernaturalis, non eſt contra ſed ſupra naturam. Atque in hoc ſenſu optimè dixit Auguſt. lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 5. *Poſſe habere fidem & charitatem, natura eſt hominum*. Intelligitur ergo forma ſupernaturalis reſpectu ſubiecti, ad quam ſubiectum non dicit poſitiuè inclinationem, propenſionem, & veluti pondus naturæ: in hoc ſenſu Rada declarauit ad mentem Scoti, viſionem Dei non eſſe ſupernaturalem, ſed eſſe naturalem intellectui, tamquā ex ſe inclinato & propenſo ad videndum Deum. Nos ex aduerſo conſtanter dicimus, viſionem Dei non eſſe naturalem ſed ſupernaturalem reſpectu ſubiecti. Et hoc eſt communiter de mente Theologorum: ac fortaſſe nec Scotus ipſe voluit contradicere.

Verùm, difficile videtur explicare nedum probare hanc concluſionem. Quæri

enim poteſt, quidnam addat inclinatio & propenſio naturæ vltra ſimplicem capacitatem ſubiecti? Vel addit potentiam & facultatem poſitiuam in ſubiecto vltra negationem repugnantiæ: & hæc facultas verè in homine reperitur, nempe potentia intellectiua ad videndum Deum. Vel addit, quòd forma cuius ſubiectum eſt capax, ſit perfectio ipſius ſubiecti: & ſic certè viſio Dei eſt maxima perfectio intellectus noſtri. Vel addit, quòd ſit perfectio naturalis: & ſic rurſus quæri poterit, quid ſit formam eſſe perfectionem naturalem aut ſupernaturalem. Et, ſi dicatur eſſe hoc quod forma ſit iuxta inclinationem vel ſupra inclinationem ſubiecti; erit inutilis circulus, & petitio quædam principij. Aut, ſi dicatur, formam naturalem eſſe quæ viribus agentis naturalis haberi poteſt, ſupernaturalem eſſe quæ requirit auxilium ſpeciale ſuperioris agentis: ſic nihil noui additur dicendo formam eſſe ſupernaturalem reſpectu ſubiecti, præter id quod dicebatur formam eſſe ſupernaturalem reſpectu agentis.

Subiect. non dicit inclinationem naturalem ad talem formam.

Poteſt tamen hæc vltima explicatio ſic intelligi ac defendi, vt licèt fortaſſe quoad rem nihil de nouo addat, tamen quoad modum loquendi rectè ſaluet, eam formam eſſe naturalem reſpectu ſubiecti, ad eamq. inclinatio ſubiecti dicatur naturalis, quæ viribus cauſarum naturalium haberi poteſt: & alioqui formam eſſe dicendam ſupernaturalem reſpectu ſubiecti, & ſubiectum non habere inclinationem & propenſionem naturalem ad ipſam formam. Atque hic loquendi modus eſt ſine dubio approbandus. Tùm quia Theologi communiter dicunt, hominem eleuatum fuiſſe a Deo ad ſtatum ſupernaturalem, hoc eſt ſtatum quendam qui eſt ſupra exigentiam & inclinationem naturæ. & hic eſt ſtatus gratiæ & gloriæ. Tùm quia omnino dici debet vnio hypoſtatica eſſe ſupernaturalis, id eſt ſupra exigentiam & inclinationē humanæ naturæ: quamuis verè ipſa natura ſit capax vnionis, & hæc ſit maxima perfectio eius. Tum quia Theologi diſtinguere ſolent duplicem paſſiuam potentiam, nempe naturalem & obedientialem: naturalem dicunt eſſe cum inclinatione naturæ ad formam; obedientialem verò eſſe capacitatem ſubiecti reſpectu formæ quæ ſit ſupra naturalem inclinationem ſubiecti. Tùm inſuper, notum eſt apud Philoſophos, potentiam naturalem paſſiuam & actiuam ſibi correſpondere, nec vnam ſine alia reperiri. Si ergo potentia actiua non dicitur naturalis ſed ſupernaturalis, pariter potentia paſſiua ſubiecti non debet dici naturalis, ſed obedientialis: atque adeò forma dicenda eſt ſupernaturalis, non ſolùm reſpectu agentis, ſed etiam reſpectu ſubiecti. Tùm etiam, quando forma aliqua quæ de ſe eſt connaturalis ſubiecto ſit modo ſupernaturali, dicemus talem modum eſſe ſupernaturalem reſpectu ipſius ſubiecti, & ſubiectum non habere naturalem potentiam & inclinationem ad talem modum: ergo ſic, forma ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, debet dici talis etiam reſpectu ſubiecti, neque ſubiectum dici debet habere naturalem potentiam vel inclinationem ad talem formam. Tùm quoque poſſumus ad hominem arguere contra Scotiſtas: quia ipſi ponunt potentiam quandam neutram, quam à naturali diſtinguunt, & volunt eſſe ſine inclinatione, & ſine repugnantia ad formam, vt tractat Rada eadem illa controuerſia: pariter ergo concedi poteſt ac debet potentia obedientialis, quæ dicatur eſſe abſque naturali inclinatione; ſed cum ſola ſimplici capacitate ſubiecti erga formam. Tùm demum, hoc ſine dubio eſt de mente S. Thom., qui hac quæſtione & alibi frequenter conſtituit rationem formæ ſupernaturalis: & ſpecialiter docet, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem, loquens reſpectu naturæ creatæ cui hæc perfectio communicatur: & videtur intelligere, non ſolùm ſupernaturalem quoad aſſequutionem, ſed etiam quoad inclinationem ſubiecti. Et expreſsè 3. par. q. 11. art. 1. diſtinguit in anima noſtra duplicem paſſiuam potentiam: vnam in ordine ad agens naturale: & alteram in ordine ad agens primum, quatenus ab hoc recipere poteſt actum altiorē, hoc eſt ſupernaturalem; & hanc inquit vocari potentiam obedientiæ. Sic ergo cum S. Thom. loquendum eſt, naturam creatam reſpectu formæ ſupernaturalis non habere potentiam naturalem, ſed obedientialem, & in hoc ſenſu formā eſſe ſupernaturalē ipſi ſubiecto.

Po-

Digitized by

Nõ exigit naturaliter talem formam.

Poteſt præterea magis declarari, quid addat naturalis inclinatio vltra ſimplicẽ capacitatẽ, & qualiter viſio Dei ſit ſupra huiuſmodi inclinationem. Nam planè aliquid plus eſt, ſubiectum ex natura ſua requirere & exigere formam, quàm eſſe vtcumque capax illius. Primo modo ſe habet materia ad formas ſubſtantiales & accidentales naturales: ſecundo modo ſe habet ad formas artificiales quatenus per artem fiunt, vt notauimus q.9. Philoſophiæ ſect. 8. Primo modo forma dicitur debita ſubiecto: ſecundo modo dicetur tantùm poſſibilis ipſi ſubiecto. Primo modo ſubiectum carens forma ad quam habet potentiam naturalem, dicitur imperfectum: ſecundo modo carens forma ad quam habet potentiam obedientialem, non dicitur imperfectum, vt docet S. Thom. q. 8. de Veritate art. 4. ad 13. Primo modo ſubiectum carens ſua forma dicitur eſſe in ſtatu violento, & per ablationem talis formæ dicitur pati violentiam, quia ſpoliatur perfectione ſibi debita: ſecundo modo autem ſubiectum carens forma dicitur permanere in ſuo ſtatu naturali, neque per ablationem talis formæ dicetur pati violentiam, nec dicetur amittere perfectionem ſibi debitam. Sic vtique, ſi Deus relinqueret materiam ſine forma, vel intellectum Angelicum ſine ſpecie intelligibili, aut denegaret ſuum concurſum ad operationem conſuetam naturalem; certè materia, Angelus, aliave res, diceretur manere in ſtatu violento. Sed non perinde dicere quis audebit, naturam non aſſumptam ad vnionem hypoſtaticam manere in ſtatu violento, hominem non eleuatum ad viſionem beatificam, vel gratiam habitualem, manere in ſtatu violento. Quinimmo optimè potuiſſet Deus condere genus humanum in puris naturalibus, non eleuando ad ſtatum gratiæ & gloriæ, abſque vllo præiudicio humanæ naturæ. Longè ergo ſuperiori modo ſe habet viſio Dei ad intellectum, quam forma ad materiam, vel cognitio obiecti naturalis ad eundem intellectum. In aliquo ergo ſenſu dicetur forma eſſe cõnaturalis materiæ, & cognitio obiecti proportionati connaturalis intellectui humano, atque materia habere naturalem inclinationem & exigentiã reſpectu formæ, intellectus reſpectu cognitionis; quo id dici non poterit de viſione beatifica omniq. alia ſimili forma ſupernaturali, de intellectu alioquè ſubiecto creato.

Confirmatur magis: quia cùm Deus tribuit rebus creatis formas & perfectiones connaturales, dicitur ijs conferre beneficium, tamen intra ordinem prouidentiæ naturalis: in eo autem quòd hominem eleuat ad gratiam & gloriam, confert beneficium alterius ordinis ſuperioris intra prouidentiam ſupernaturalem: quatenus nempe illud beneficium eſt iuxta naturæ debitum, hoc verò ſupra omne naturæ debitum: & ex hoc capite multò amplius commendatur diuina liberalitas in largitione huius quàm illius beneficij. Aſſerendum ergo eſt, viſionem beatificam, & omnem ſimilem formam, eſſe peculiari modo ſupernaturalem reſpectu ſubiecti creati, ad differentiam omnium formarum naturalium.

Viſio Dei eſt quoad ſubſtantiã ſupernaturalis reſpectu ſubiecti.

In hoc denique facilè explicabitur, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem, non quoad modũ tantùm, ſed maximè quoad ſubſtantiam, hoc eſt ſuam eſſentiam. Nam poteſt ſine dubio Deus intellectui humano tribuere ſpeciem & cognitionem alicuius obiecti naturalis, in tali caſu, vel tali modo, quo homo ipſe non potuiſſet miniſterio ſenſuum eam acquirere: & tunc talis ſpecies & cognitio diceretur ſupernaturalis quoad modum, non quoad ſubſtantiam; quia ex ſua quidem eſſentia eſſet connaturalis homini, tamen tunc collata fuiſſet à Deo modo ſupernaturali. Tamen viſio Dei talis eſt, vt in nullo caſu, nullo rerum curſu, nullo rerum creatarum ordine, poſſit occurrere homini, vel humana induſtria comparari; ſed nonniſi ſpeciali auxilio Dei poteſt nobis obuenire: eſt ergo ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Sic etiam explicatur, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem, non ſecundùm quid tantum, ſed maximè ſimpliciter. Nam poteſt ſine dubio Deus homini in hoc ſtatu vitæ mortalis tribuere ſpeciem & notitiam quidditatiuam & intuitiuam alicuius obiecti ſpiritualis, v. g. Angeli: quæ notitia eſſet ſupra debitum hominis in hoc ſtatu vitæ præſentis: ſed quia eſt connaturalis Angelis & animabus ſeparatis, diceretur ſecundùm quid ſupernaturalis, hoc eſt reſpe-

ſpectu talis ſubiecti in tali ſtatu: non verò ſimpliciter, hoc eſt reſpectu omnis ſubiecti in omni ſtatu. At viſio Dei, nulli intellectui creato vel creabili eſt connaturalis, vt ſect. 5. & 6. oſtenſũ eſt: eſt ergo ſupernaturalis ſimpliciter & abſolutè.

Explicantur quædã loca D. Thom.

Sed contra doctrinam traditam primò obſtare videtur D. Thom. tùm hic art. 1. & alibi, tribuens animæ appetitum naturalem ad viſionem Dei & ad ſupremam beatitudinem. Tùm præterea 1. 2. q. 113. art. 10., vbi ait, iuſtificationem impij non eſſe miraculoſam, eo modo quo eſt reſurrectio mortui: quia in reſurrectione vita eſt ſupra potentiam naturalem corporis, anima autem eſt naturaliter capax gratiæ: ergo ad mentem D. Thom. magis gratia eſt naturalis animæ, quam reſurrectio corpori. Sed reſurrectio eſt ſupernaturalis tantùm quoad modum, & materia verè retinet ſuam potentiam naturalem quam habebat ad eandem animam: ergo gratia eſt minùs ſupernaturalis ipſi animæ, & anima dicit magis potentiam naturalem ad gratiam. Tùm inſuper 2. 2. q. 171. art. 2. ad 3. diſtinguit, dupliciter aliquem actum eſſe ſupra naturam hominis, aut quoad ſubſtantiam, aut tantùm quoad modum: & hoc ſecundùm tribuit dilectioni Dei. Sed eodem pacto ſe habere debet viſio Dei, ad quam gratia & charitas ordinatur: media enim ſunt eiuſdem ordinis cum fine: ergo viſio Dei non eſt ſupernaturalis eo pacto quo diximus.

Reſpondetur. Ad illud de appetitu iam diximus ſect. 5. ad 3. Ad alium locum ex 1. 2., omiſſis multis quæ Caiet. alijquè Thomiſtæ in expoſitionem eius loci afferunt, dicendum eſt, ſenſum eſſe, qui ex ſolutione argumentorum ibi non obſcurè colligitur. Cùm potentia naturalis materiæ reſpiciat agens naturale à quo recipiat formam, etiam animam rationalem ſaltem quoad diſpoſitiones & vnionem: ſupra talem potentiam eſt, vt recipiat formam à Deo præter ordinarium rerum curſum. Potentia verò animæ ad recipiendam gratiam, non reſpicit niſi Deum à quo ſolo eam recipere poteſt: vnde hac ratione non eſt ſupra talem potentiam recipere gratiam a Deo, quinimò hic eſt ordinarius modus recipiendi. Atque hæc eſt propria ratio, quare reſurrectio ſit opus miraculoſum, non verò iuſtificatio. Hæc tamen potentia animæ dicenda eſt obedientialis potius quam naturalis. S. Thom. autem inquit, animam naturaliter eſſe capacem gratiæ, cùm facta ſit ad imaginem Dei: in eodem ſenſu quo Auguſt. dixit, poſſe habere fidem naturæ eſt hominum. Ad vltimum locum ex 2. 2. pariter dicendum eſt, S. Thom. ibi per ſupernaturale quoad ſubſtantiam, intelligere id quod homini communicatur extraordinario modo & præter communem prouidentiam; & ſic aſſignat gratiam miraculorum & donum prophetiæ: per ſupernaturale autem quoad modum, id quod tribuitur homini iuxta regulam & prouidentiam Dei ordinariam, quamuis ſupernaturalem; & ſic aſſignat dilectionem Dei. Sed longè alio ſenſu nos accepimus ſupernaturale quoad ſubſtantiam & quoad modum. Et quamuis D. Thom. ibi cognitionem Dei in ſpeculo creaturarum ſimul cum dilectione coniunxerit, quæ cognitio eſt ſimpliciter ordinis naturalis: tamen non oportet intelligere, dilectionem Dei eſſe prorſus ſicut cognitionem: ſed ſatis eſt, conuenire in hoc, quòd vtraque ſpectat ad communem & ordinariam prouidentiam Dei. Vel per cognitionem intellexit fidem, quæ verè eſt ſupernaturalis, ſicut dilectio per charitatem.

Intellectus nõ habet naturalem inclinationẽ ad videndũ Deum.

Obijcies ſecundò ex Rada, præſertim art. 1. concluſ. 3. Omnis potentia naturaliter inclinatur ad ſuum obiectum adæquatum: intellectus autem habet pro obiecto adæquato ens, ſub quo continetur etiam obiectum ſupernaturale: ergo naturaliter inclinatur ad videndũ Deum. Et rurſus, omne ſubiectum naturaliter inclinatur ad ſuam perfectionem: ſed intellectus reſpicit omnem cognitionem tamquam ſuam perfectionem, & viſionem Dei tamquam maximam perfectionem: ergo tandem hæc viſio dici debet intellectui naturalis.

Reſpondetur. Omnis potentia naturalis inclinatur naturaliter ad obiectum, inquantum viribus naturæ illud attingere poteſt: ſed ad obiectum quod attingere nequit abſque ſpeciali ſuperiori auxilio, dicit capacitatem obedientialem. Similiter intellectus naturaliter inclinatur ad perfectionẽ cognitionis naturalis quam

de ſe aſſequi poteſt. Sed viſio Dei ita eſt maxima perfectio, quòd excedat vires & exigentiam naturalem intellectus: vnde ad hanc perfectionem, intellectus dicit ſolùm capacitatem obedientialem.

Obijcies tertiò ex eodem art. 2. concluſ. 2. Intellectus in hac vita habet imperfectam Dei notitiam: imperfectum autem in aliqua ſpecie, naturaliter appetit perfectionem eiuſdẽ ſpeciei: hæc perfecta notitia erit clara viſio Dei. Rurſus, appetitus naturalis intellectus non quieſcit in cognitione & clara viſione vllius obiecti creati: tendit ergo ad cognitionem Dei, vtique perfectam, quæ eſt clara viſio: iuxta illud Auguſt. 5. Confeſſion. *Feciſti nos Domine ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec perueniamus ad te.*

Reſpondetur. Viſionem Dei eſſe perfectiſſimam notitiam, ſed non eiuſdem ſpeciei & rationis cum notitia imperfecta huius vitæ: quinimo eſt ordinis longè ſuperioris, & ſupernaturalis: ad hanc ergo perfectionem non ſe extendit appetitus naturalis. Rurſus, intellectus non quieſcit in cognitione & viſione vllius obiecti creati, ſed ex natura ſua tendit ad contemplationem Dei naturalẽ quam naturaliter aſſequi poteſt: non autem reſpicit viſionem Dei tamquam ſibi connaturalem. Adhuc tamen per hanc ſanè viſionem pleniſſimè ſatiatur appetitus ipſius intellectus, quia viſio ſublimiori & perfectiori modo tranſcendit contemplationem naturalem. Cæterùm, D. Auguſt. ibi, vel loquutus eſt abſolutè de contemplatione Dei, vel loquutus eſt de homine vt iam eleuato ad gloriam, qui vt ſic infra Dei viſionem quieſcere non poteſt.

Licèt voluntas habeat inclinationem ad id appetendũ.

Obijcies quartò ex eodem ibidem. Voluntas neceſſariò quoad ſpecificationem appetit actu elicito viſionem Dei: quæ neceſſitas prouenire non poteſt niſi ex naturali propenſione ad hanc perfectionem. Imò voluntas maximè naturaliter fertur in beatitudinem: ſed hæc in Dei viſione conſiſtit: ergo.

Reſpondetur. Voluntatem habere propenſionem ad actu elicito appetendum bonum propoſitum ſub omnimoda ratione boni, etiamſi hoc bonum non ſit ipſi connaturale, ſed ſit ſupra exigentiam eius. Aliud enim eſt, habere naturalem propenſionem ad aſſequendam aliquam perfectionem, atque habere propenſionem ad appetendam talem perfectionem: primum enim negandum eſt: ſecundum verò admittendum reſpectu cuiuſcumque perfectionis ſupernaturalis. Idemq. dicendum eſt de appetitu elicito erga beatitudinem. De appetitu autem innato dicendum erit, eſſe quidem naturalem reſpectu beatitudinis naturalis, ſed eſſe obedientialem reſpectu beatitudinis ſupernaturalis.

Et licet intellectus non indigeat auxilio ad recipiẽdum, ſed ad eliciendum, actum viſionis.

Obijcies præterea quintò. Intellectus noſter habet duo munera exercere erga viſionem, nempe elicere & recipere actũ viſionis: indiget autem peculiari auxilio & eleuatione ad eliciendum, non ad recipiendum: ergo ſic dicendum erit, viſionem eſſe ſupernaturalem intellectui vt agens eſt, eſſe verò connaturalem eidem vt ſubiectum receptiuum eſt: ſimiliter intellectũ non habere virtutem naturalem ad eliciendum, habere tamen ad recipiendum actum viſionis, vt videtur docere Scotus in 4. diſt. 49. q. 11.

Reſpondetur. Viſionem Dei non dici in hoc ſenſu ſupernaturalem reſpectu ſubiecti, quaſi intellectus formaliter ad recipiendum indigeat peculiari auxilio: ſed in ſenſu ſuperiùs declarato, quatenus viſio eſt ſupra exigentiam naturalem ſubiecti. Similiter, non in hoc ſenſu negamus intellectum habere virtutem naturalem ad actum viſionis, quaſi indigeat peculiari eleuatione formaliter ad recipiendum; ſed quatenus non exigit actum viſionis, tamquam naturaliter debitum, vt declaratum eſt. Itaque, hoc eſt diſcrimen in potentia intellectiua vt actiua & vt paſſiua eſt: quòd vt actiua, eſt ſolùm potentia incompleta & inchoata, requirens aliud comprincipium actiuum: vt paſſiua verò, eſt completa, non requirens aliud quaſi conſubiectum ad recipiendum; licèt lumen gloriæ ſe habeat etiam vt diſpoſitio præuia, ſicut poſtea dicemus. Vtroque tamen modo potentia intellectiua dici debet potentia obedientialis potiùs quam naturalis ad videndum Deum, & vtroq; modo viſio Dei dicenda eſt ſupernaturalis.

SECTIO DECIMA.

Vtrum viſio Dei ſit connaturalis intellectui eleuato.

SIcut diximus, intellectum creatum non poſſe ex natura ſua videre Deum, poſſe tamen per ſupernaturalẽ eleuationem: ita reſpectu intellectus primo modo conſiderati, iam diximus & ſtatuimus, viſionem Dei eſſe ſupernaturalem: nunc ſupereſt explicare, num eidem intellectui ſecundo modo conſiderato, ideſt prout in priori quodam ſigno in actu primo eleuato, ipſa viſio cenſenda ac dicenda ſit connaturalis. Negat Scotus in 4. diſt. 49. q. 2. art. 4. contendens, actionem non poſſe dici naturalem, niſi ipſamet potentia quæ eſt eius principium, naturaliter illam eliciat. Et alioqui, arguit, nullum fore diſcrimen inter actum viſionis Dei reſpectu intellectus eleuati, & actum viſionis corporeæ reſpectu cœci illuminati: quod eſt inconueniens, quia longè altiori modo viſio Dei ſemper dicenda eſt ſupernaturalis. Sequitur Molina hac q. art. 5. diſp. 1. ad 3., & quidam alij.

Viſio Dei eſt connaturalis intellectui eleuato.

Affirmandum tamen eſt, viſionem Dei eſſe connaturalem reſpectu intellectus quatenus eleuati. Ita notauit Caiet. hic art. 5. ad 2. Scoti, conſentit Ferrarien. 3. contra Gentes cap. 54. ad 4. Sequuntur Bagnes hic art. 5. dub. 2., Zumel diſp. 2. in fine, Vaſquez diſp. 44. cap. 2., Suarez Lib. 2. de Attributis cap 17. & alij frequẽter. Probatur primò; quia ipſa eleuatio intellectus, ſeu lumen gloriæ, eſt forma ſupernaturalis, atque eiuſdem ordinis cum actu viſionis: ea autem quæ ſunt eiuſdem ordinis, ſunt ſibi proportionata & connaturalia. Itaque dum forma aliqua dicitur ſupernaturalis, vtique talis dicitur reſpectu eorum quæ ſunt inferioris ordinis, non autem reſpectu eorum quæ ſunt eiuſdem ordinis: dubitandum ergo non eſt aſſerere, viſionem Dei eſſe proportionatam & connaturalem eleuationi diuinæ & lumini gloriæ; ſiuè, quod idem eſt, intellectui vt eleuato per lumen gloriæ.

Secundò. Nõ minorem ordinem & inclinationem habet eleuatio diuina & lumen gloriæ ex natura ſua ad eliciendum actum viſionis ſimul cum intellectu, quàm habeat quæcumque potentia naturalis in ſuo genere ſufficiens ad actum ſibi connaturalem: ergo ſicut hic actus dicitur naturalis ſuæ potentiæ, ita actus viſionis dici debet connaturalis intellectui eleuato.

Tertiò. Eatenus aliquis actus dicitur ſupernaturalis in ordine ad agens creatum, inquantũ excedit vires ipſius agentis, atque adeò requirit auxilium alterius ſuperioris agentis. Et ſpecialiter viſio Dei, eatenus dicitur ſupernaturalis noſtro intellectui, inquantum intellectus ſuaptè natura non habet vires ſufficientes ad eliciendum actum viſionis, ſed requirit conſortium ſuperioris agentis. Sed intellectus eleuatus iam habet ſufficientes vires ad eliciendum actum viſionis; neque aliud præterea auxilium requirit, niſi concurſum Dei generalem qui ad omnes actus quantumuis naturales eſt cõmunis: ergo ipſi intellectui iam eleuato actus viſionis dici non debet ſupernaturalis, ſed connaturalis.

Quartò. Si ſuppoſita eleuatione diuina in actu primo, nempe habitu luminis gloriæ, Deus denegaret concurſum generalem ad eliciendum actum viſionis, certè non minùs diceretur adhibere violentiam intellectui eleuato, quam cuicumque alteri cauſæ expeditæ ad producendum ſuum effectum cui ſubtraheret concurſum generalem: ſic enim Deus diſponeret aliquid contra naturalem inclinationem facultatis productiuæ ſui effectus. Sicut ergo cuicumque cauſæ naturali expeditæ verè connaturalis eſt productio ſui effectus, ita intellectui eleuato connaturalis eſt actus viſionis Dei.

Sed eleuatio eſt ſupernaturalis intellectui.

Quintò. Nihil obſtat id quod Scotus contendit de potentia naturali; imò poteſt contra ipſum retorqueri: verè enim ſi potentia non producat naturaliter, hoc eſt iuxta ſuas vires naturales, certum effectum; effectus non dicetur ei connaturalis: ſi ergo potentia operetur iuxta vires ſuas, vtique operatio dicenda erit ei connaturalis: ſed ſic eſt, quòd intellectus, ſecundùm ſe quidem non poteſt iuxta vires ſuas elicere actum viſionis: at intellectus eleuatus, hoc eſt tota virtus conflata ex intellectu & lumine gloriæ, planè iuxta vires ſuas elicit actum viſionis:

nis: ergo ſicut hic actus dicitur ſupernaturalis intellectui ſecundùm ſe ſpectato, ita dici debet connaturalis intellectui eleuato. Itaque ſemper quidem viſio eſt ſupernaturalis ipſi intellectui ſecundùm ſe ſumpto, etiam inquam tunc quando realiter eſt eleuatus: nimirum quia ipſamet eleuatio ſeu lumen gloriæ eſt ſupra naturam intellectus.

Sextò demum, hinc manifeſtum eſt, diuerſam eſſe comparationem viſionis Dei ad intellectum eleuatum, ac viſionis corporeæ ad cœcum illuminatum. Etenim homini ipſi in ſe ſpectato connaturalis eſt quoad ſubſtantiam potentia viſiua, atque adeò ei ſecundùm ſe viſio corporea dicetur ſimili modo connaturalis: ſed intellectui ſecundùm ſe ſemper ipſa eleuatio eſt prorſus ſupernaturalis, atque adeò eodem modo viſio Dei dicetur illi ſupernaturalis. Et ſolùm in hoc ſtat ſimilitudo, quòd ita viſio Dei eſt connaturalis in ſuo genere intellectui iam eleuato, ſicut viſio corporea eſt in ſuo genere connaturalis homini, non ſolùm cœco miraculosè illuminato, ſed naturaliter ex ſe potentiã viſiuam expeditam habenti.

Non per hoc tamen determinamus, lumen gloriæ eſſe cauſam principalem viſionis Dei, atq. hanc eſſe connaturalem vt cauſæ principali. Sed, ſi lumen gloriæ eſt cauſa tantùm inſtrumentalis ſubordinata Deo vt agenti principali, quod poſtea videbimus; viſio Dei pariter dicetur connaturalis ipſi lumini vt inſtrumento proportionato, & intellectui eleuato vt cauſæ proximæ adæquatæ, ipſi autem Deo eleuanti viſio dicetur connaturalis vt cauſæ primæ & principali.

Eſt item viſio naturalis, id eſt neceſſaria. Addendum denique eſt, viſionẽ Dei eſſe naturalem intellectui eleuato, etiam quatenus naturale opponitur libero. Ipſa enim eleuatio ita rapit intellectũ ad actũ viſionis, vt neceſſariò quoad exercitium intellectus eleuatus hunc actum eliciat. Neq; exercitium huius actus relinquitur ſub libero dominio voluntatis, quaſi hæc poſſit applicare vel ſuſpendere intellectum à videndo Deo, vt rurſus tractabimus in materia de beatitudine; vbi tandem explicabimus, quo pacto viſio Dei ſit ex natura ſua perpetua & immutabilis.

SECTIO VNDECIMA.

De perfectione eſſentiali viſionis Dei.

Viſio Dei eſt eſſẽtialiter perfectior omnibus alijs formis ſupernaturalibus. Perfectio eſſentialis cuiuſcumque ſpeciei, non meliùs menſurari poteſt, quàm per comparationem ad alias ſpecies eiuſdem generis ſeu ordinis. Comparando ergo viſionem Dei cum alijs formis ſupernaturalibus, indubitatum eſt, hanc viſionem eſſe eſſentialiter perfectiorem omnibus alijs actibus intellectus. Etenim ex ſupereminentia obiecti, & modo tendendi in illud, viſio Dei planè excedit omnem cognitionem, non ſolùm alterius obiecti, ſed etiam quouis alio modo tendentem in ipſum Deum. Item cenſendum eſt, viſionem Dei ſecundùm hanc rationem eſſe perfectiorem omnibus actibus voluntatis, non ſolùm ijs qui viatori conueniunt, ſed etiam illo actu dilectionis & fruitionis Dei qui beatis conuenit. Atque in materia de beatitudine dicemus, formalem beatitudinem magis principaliter in actu viſionis quàm dilectionis conſiſtere. Ex quo rurſus ſequitur, pariter habitum luminis gloriæ eſſe perfectiorem cunctis alijs habitibus ſupernaturalibus, ſiuè ad intellectum, ſiuè ad voluntatem ſpectantibus. Perfectio enim habituum ex perfectione actuum menſuratur. Et specialiter, etiam habitus gratiæ ſanctificantis eſt inferior habitu luminis: imò gratia dicitur ſemen gloriæ, quia ſcilicet ordinatur ad gloriam tamquam ad maiorem perfectionem.

Comparando verò ipſum actum viſionis cum habitu luminis, idem ſentiendum eſt, quod communiter comparando alios actus ad habitus infuſos eleuantes potentiam ad operandum. Et facilè apparet, eſſe actus habitibus præferendos. Tùm ex hoc quod modò dictum eſt, quia habitus videtur quodammodo ſumere ſuam perfectionem ex actu: cùm primum in vnoquoque genere ſit menſura cæterorum. Tùm quia actus ſunt eſſentialiter vitales, in quo planè excedunt habitus. Tùm quia ipſi habitus eſſentialiter ſunt propter actus, & in ordine ad eos inſtituti ſunt. Tùm quia præſertim viſio Dei

eſt magis proxima coniunctio cum Deo, quàm habitus luminis, & eſt eſſentialiter noſtra beatitudo. Tùm demum, licèt habitus effectiuè concurrat ad actum, tamen concurrit tantùm partialiter ob conſortium noſtræ potentiæ, & velut inſtrumentaliter ob ſubordinationē ad Deum, vt poſtea tractabimus: cauſam autem partialem æquiuocam inſtrumentalem, non oportet eſſe entitatiuè nobiliorem effectu. Atque ita patet, viſionem Dei eſſe eſſentialiter perfectiorem his & alijs formis ſupernaturalibus, quæcumque aliæ hominibus & Angelis concedantur. Solùm occurrit vnio hypoſtatica, quam in Chriſto habuit humana natura cum Verbo, quæ quantænam perfectionis ſit, & qualiter alijs donis ſupernaturalibus ipſiq. viſioni beatificæ præferri debeat, in tertia parte examinabimus.

An detur vna viſio eſſentialiter perfectior alia.

Deinde intra latitudinem ipſius viſionis beatificæ, quærendum eſt, num omnis viſio, tàm hominum, quam Angelorum, ſit eiuſdem perfectionis eſſentialis, atque adeò in ſummo gradu perfectionis ſpecificæ, poſſibilis in ratione eſſentiali viſionis, vel fortaſſe viſio Dei admittat diſtinctos & inæquales gradus maioris & minoris perfectionis eſſentialis. Maior in 4. diſt. 49. q. 11. & Paludanus eadem diſt. q. 5. art. 1. docuerunt, eſſe diuerſæ eſſentialiter ſpeciei viſionem beatificam in Angelis & hominibus, ac perfectiorem quidem in ipſis Angelis: & ſimiliter eſſe diuerſæ ſpeciei inter ipſos Angelos, eſſeq. perfectiorem in Angelis ſuperioribus quam inferioribus. Nimirum, ſicut ſe habet natura Angelorum ad naturam hominum, & inter ipſos Angelos natura ſuperiorum ad naturam inferiorum; ita pariter ſe habere viſionem ad viſionem. Sed, quia ex hoc ſequeretur, vniuerſaliter Angelos eſſe ſuperiores hominibus in beatitudine, quod S. Thom. hac prima parte q. 108. art. 9. ait eſſe erroneum, & in 2. diſt. 9. q. 1. art. 8. ait, ſapere hæreſim: ideo inquam addit Maior, poſſe defectum perfectionis eſſentialis in homine compenſari exceſſu intenſionis in gradu viſionis: & ita poſſe vnum hominem reddi non ſolùm æquè beatum, ſed etiam beatiorem alio Angelo.

Sententia negatiua

Ex aduerſo alij Theologi vt plurimum volunt, viſionem Dei in omnibus Beatis, tàm Angelis, quàm hominibus, eſſe prorſus vnius & eiuſdem infimæ ſpeciei, atque adeò eiuſdem perfectionis eſſentialis. Ita indicat D. Thom. hic art. 6., vbi non aliam agnoſcit inæqualitatem in viſione Dei, niſi penès inæquale lumen gloriæ: & q. 9. de Veritate art. 1. ad 17., vbi ait, lumen gratiæ eſſe eiuſdem ſpeciei in omnibus, eadem autem ratio eſſe videtur de lumine gloriæ & viſione Dei. Idem expreſsè affirmant Durand. in 3. diſt. 14. q. 1. num. 8., Sotus in 4. diſt. 49. q. 3. art. 2., Marſilius in 3. q. 10. art. 2., Mayronus in 2. diſt. 3. q. 1. art. 1., Molina & alij Recentiores frequenter hoc loco circa art. 6. imò Caiet. 3. par. q. 10. art. 4. ſignificat, nec de potentia abſoluta Dei eſſe poſſibilem claram viſionem alterius ſpeciei perfectioris ſuper eam quæ de facto eſt. Sequitur Suarez lib. 1. de Attributis cap. 19.

non rectè fundatur.

Probant aliqui hanc æqualitatem inter homines & Angelos, ex Script. Matth. 22. & Lucæ 20., vbi homines dicuntur fore ſicut Angeli in cælis: quod Suarez n. 4. ait, à Patribus & Expoſitoribus intelligi præcipuè dictum eſſe ratione viſionis beatæ. Sed tamen ſatis clarè patet in textu, ſenſum potiùs eſſe de æqualitate & ſimilitudine in caſtitate & puritate: & hoc quidem ſenſu, non autem illo de viſione beata, communiter Patres & Expoſitores intelligunt. Sed etiamſi admittatur de viſione beata; facilè intelligetur, comparationem fieri in genere viſionis, ſiuè in obiecto viſo, præſcindendo ab inæqualitate ſpecifica. Rurſus Durand. probat: quia gratia & merita ſunt eiuſdem ſpeciei in Angelis & hominibus: ergo & præmium in Dei viſione conſiſtens. Sed, qui ponit inæqualitatem in viſione, pariter poneret in alijs, præſertim in actibus meritorijs, qui à noſtris potentijs eliciuntur. Sotus item probat: quia licèt intellectus Angelicus & humanus ſpecie differant, tamen lumen gloriæ, quod eſt proximum & formale principium viſionis, determinans intellectum, eſt vnum ſpecie, & inde habet actus viſionis ſpecificam vnitatem. Sed, vel pariter diceret quis lumen gloriæ eſſe diuerſum & inæquale: vel eſto lumen gloriæ idem ſit, tamen cùm actus viſionis eliciatur ab intellectu ſimul cum lumi-

lumine) deſumere diuerſitatem & inæqualitatem ab ipſo intellectu.

Communior ratio à priori qua idem probari ſolet, eſt: quia actus ſpecificantur propriè ab obiectis, non verò à potentijs: quinimò ab vna eademq. potentia eliciuntur plurimi actus ſpecie differentes circa diuerſa obiecta, vt notum eſt. Verùm ſpecificantur quidem actus ex obiectis: tamen non ex ſolis obiectis, vt tractauimus q. 48. Philoſophiæ ſect. 3., ſed ſpecificantur etiam ex ſuis principijs. Vnde diſtinguuntur ſanè plurimi actus in ſpecie circa diuerſa obiecta, quamuis ſint ab eadem potentia: tamen diſtinguuntur etiam aliqui actus in ſpecie ex diuerſitate ſuorum principiorum, quamuis tendant in idem obiectum. Alia ratio à poſteriori, qua idem probari ſolet, eſt: quia alioqui inconueniens eſſet, omnem Angelum habere beatitudinem eſſentialiter perfectiorem beatitudine omnis hominis, etiam Chriſti Domini: cùm alioqui non poſſit qualitas inferior peruenire ad perfectionem qualitatis ſuperioris ob ſolum intenſionis exceſſum. Sed tamen, inconueniens quidem eſſet, tribuere Angelo beatitudinem perfectiorem in ratione beatitudinis, ſiuè viſionem perfectiorem in ratione claritatis & in ratione attingendi Deum: hoc enim pacto conſideranda erit alia inæqualitas viſionis & beatitudinis, vt determinabimus ſectione ſequenti, ſecundùm quam inæqualitatem plerique homines excedent pleroſq. Angelos, & Chriſtus Dominus excedit omnes. Sed non ſic eſt inconueniens, ſi diuerſitas & inæqualitas viſionis conſideretur ſolùm penès reſpectum ad talem vel talem intellectum à quo elicitur.

Non datur in reſpectu ad Deum viſum, ſed benè in reſpectu ad intellectũ videntẽ.

Dicendum ergo tandem eſt, viſionem Dei eſſe quidem eiuſdem perfectionis eſſentialis in reſpectu ad Deum viſum, tamen poſſe in ſe admittere diuerſitatem quandam & inæqualitatem in reſpectu ad intellectum videntem. Explicatur & ſundetur aſſertio. Omnis viſio, tàm in Angelis, quàm in hominibus, attingit idem prorſus obiectum, nempe Deum cum ſuis perfectionibus: attingit eodem eſſentialiter modo, ideſt clarè & intuitiuè prout Deus eſt in ſe. Hac ergo ratione reſpectu obiecti omnis viſio eſt eiuſdem eſſentialiter perfectionis. At in reſpectu ad intellectum videntem, vtique actio quæ elicitur ab vno intellectu, eſt ita illi affixa ac determinata, quòd non poſſet indifferenter elici ab alio intellectu. Imò hoc eſt vniuerſale in omni actione reſpectu ſui agentis, vt notauimus q. 16. Philoſophiæ ſect. 4. Et ſpecialiter actio vitalis eſt determinata ad ſuam cauſam vitalem. Igitur ſaltè ipſa formalis actio, quæ exercetur ab intellectu humano, diuerſa eſt ab illa quæ exercetur ab intellectu Angelico. Cumquè potentiæ animæ noſtræ eſſentialiter differant à potentijs Intelligentiarum, vt cum D. Thoma & Scoto notauimus q. 57. Philoſophiæ ſect. 1. & potentiæ noſtræ ſint inferiores potentijs Angelicis, ſicut natura humana eſt inferior natura Angelica: conſequenter actio quæ elicitur ab intellectu noſtro, eſt diuerſæ & inferioris rationis ab actione quæ elicitur ab intellectu Angelico. Rurſus, ſi in actu viſionis non diſtinguatur actio & terminus, vt nos ſupponimus, hæc diuerſitas & inæqualitas iam refunditur in ipſum viſionis actum. Et ſimiliter talis diuerſitas & inæqualitas reperitur in viſione Dei inter ipſos Angelos, qui inter ſe ſpecificè & eſſentialiter diſtinguuntur. Non reperitur verò inter homines, qui ſubſtantialiter ſunt inter ſe eiuſdẽ ſpecificæ rationis & æqualis prorſus perfectionis in ſua entitate. Planè autem apparet, hanc diuerſitatem & inæqualitatem nihil facere ad rationem beatitudinis, cùm conſiſtat in puro reſpectu ad intellectum elicientem actum: ratio verò beatitudinis attenditur in reſpectu ad obiectum, nempe ad Deum viſum. Vndè tota inæqualitas beatitudinis deſignanda erit penès intenſionem viſionis, de qua loquemur ſect. ſequenti.

Fortaſſe etiam dari poteſt in reſpectu ad Deum viſum.

Cæterùm excogitari quidem poteſt aliquo modo diuerſitas & inæqualitas eſſentialis viſionis Dei reſpectu ipſius ſubiecti. Si nempe poſſibilis ſit viſio, qua non videantur omnia quæ ſunt formaliter in Deo, ſed vel eſſentia ſine Perſonis, vel cum quibuſdam ſed non omnibus attributis: ſic inquam dubium non eſt, quòd perfectior eſſentialiter eſſet illa viſio quæ ad omnia vel ad plura terminetur, quàm ea quæ non ad omnia, vel ad pauciora. De facto autem viſio quæ in beatis reperitur,

ritur, ſiuè hominibus ſiuè Angelis, verè attingit omnia quæ ſunt formaliter in Deo, atque adeò eſt ita perfecta eſſentialiter, quòd non ſit poſſibilis alia eſſentialiter perfectior. Sed quia ſaltem ex parte obiecti ſecundarij hoc eſt creaturarum, conſtitui ſolet inæqualitas inter Beatos, hoc eſt, quòd alius plures alius pauciores creaturas intueatur in Deo iuxta gradum ſuæ beatitudinis: ideo examinandum poſtea erit, vnde nam hæc diuerſitas & inæqualitas proueniat.

SECTIO DVODECIMA.

De Perfectione intenſiua viſionis Dei, eiuſq. inæqualitate.

Viſio Dei habet latitudinē & inæqualitatem intenſiuam.

Referri & impugnari hoc loco ſolet circa articulum quintum error Iouiniani & aliorum quorundam Hæreticorum, qui putarunt, omnes Beatos fore æquales. Tamen quia hoc potiùs ſpectat ad rationem beatitudinis, hoc remittimus ad eam materiam in 1. 2., vbi etiam explicabimus difficilem parabolam operariorum qui omnes acceperunt ſingulos denarios, quòd erat fundamentum Iouiniani. Nunc ſuppoſita hac veritate de fide, quòd beatitudo Sanctorum erit realiter inæqualis, & in alijs maior, in alijs minor: cùm beatitudo formalis in Dei viſione conſiſtat, planè ſequitur, viſionem Dei in ſua ratione habere latitudinem, intra quam poſſit eſſe maior aut minor. Hæc autem latitudo & inæqualitas non poteſt eſſe niſi intenſiua. Non enim eſt obiectiua, quaſi vnus beatus videat obiectum magis perfectum aut plures perfectiones in Deo. Neque eſt ſpecifica & eſſentialis, quaſi vna viſio ſit eſſentialiter perfectior alia in modo videndi Deum: ſic enim dictum eſt, omnem viſionem eſſe eiuſdem rationis & perfectionis. Neque item poteſt eſſe indiuidualis in entitate viſionis, vt non rectè aliqui cogitarunt. Nam in vniuerſum non admittimus hanc inæqualitatem entitatiuam intrinſecam in indiuiduis eiuſdem ſpeciei. Et præſertim in hac re, cùm poſſint eſſe plures Beati in eodem gradu perfectionis conuenientes, planè ſequeretur, hunc gradum eſſe ſpecificum, atque adeò eſſentialiter diuerſum ab alio gradu inæquali in quo conuenirent quidam alij Beati. Nec etiam ſatis explicari poſſet, quænam ſit huiuſmodi diuerſitas & inæqualitas indiuidualis. Non ergo poteſt eſſe alia latitudo & inæqualitas viſionis, niſi intenſiua. Et huiuſmodi planè eſt in alijs actibus vitalibus & habitibus, ſiuè ſint naturales, ſiuè ſint ſupernaturales, vt manifeſtum eſt apud omnes Theologos: & ideo hi actus & habitus dicuntur ſuſcipere magis & minus; atque in viatoribus ſolent habitus infuſi in progreſſu augeri, vtique intenſiuè. Vnde eodem pariter modo ſentiendum eſt de intenſione viſionis Dei, quo de intenſione aliarum formarum, nempe conſiſtere in multiplicatione & additione graduum eiuſdem rationis inter ſe, vt ſuo loco in vniuerſum de qualitate tractauimus.

An determinetur ex eleuatione diuina, vel etiam ex virtute intellectus.

Hoc ſuppoſito, dubium eſt diſcuſſione dignum, vndenam propriè proueniat ac determinetur intenſio viſionis Dei in ſingulis Beatis. Conſtat quidem, ex inæquali eleuatione diuina ſeu lumine gloriæ elici etiam viſionem inæqualem. Sed dubium eſt, an cum æquali eleuatione & lumine gloriæ, vnus intellectus naturaliter perfectior alio, eliciat intenſiorem viſionis actum. Affirmant aliqui Theologi, dicentes, ſicut ab intellectibus æqualibus cum inæquali lumine inæqualis viſio oritur, ita ab intellectibus inæqualibus cum æquali lumine inæqualem viſionem oriri. Atque adeò, ſi intellectus Angeli habeat æquale lumen cum intellectu hominis, vel cum intellectu Angeli inferioris, perfectiùs & intenſiùs videre Deum. Ita ſentire videntur Scot. in 3. diſt. 13. q. 3. Durand. d. 14 q. 1. num. 7. Riccard. in 4. d. 49. art. 2. q. 8. Carthuſ. ead. diſt. q. 3. Maior q. 10. & expreſsè Caiet. 3. par. q. 10. art. 5. Qui inſuper putat, eſſe ſententiam D. Thom. eo art. ad 2., vbi docet, gradum viſionis magis attendi ſecundùm perfectionē gratiæ quàm naturæ, ex quo infert Caiet., attendi etiam ſecundùm perfectionem naturæ. Eandem ſententiam ſequitur Molina hic art. 6. diſp. 2.

Determinatur ex ſola eleua-

Aſſerendum tamen eſt, ex ſola diuina eleuatione ſeu lumine gloriæ determinari intenſionem viſionis Dei, ita vt ex æqua-

ſione diuina.

æquali lumine, quantumuis vnus intellectus ſit naturaliter perfectior alio, nonniſi æqualis viſio oriatur. Ita indicauit Henricus Quodlib. 12. q. 6. & expreſsè tenent Ferrarien. 3. contra Gentes cap. 58., Sotus in 4. diſt. 44. q. 3., Medina 1. 2. q. 5. art. 2., Suarez lib. 2. de Attributis cap. 21., Vaſquez hic diſp. 47. cap. 6., Valentia hac quæſtione puncto 4., Bagnes, Zumel, Nazarius, Faſolus, & alij communiter hic art. 6. Idem non obſcurè indicat S. Thom. 3. contra Gentes cap. 58. vbi totam rationem inæqualitatis in viſione reddit inæqualitatem luminis: & ſatis apertè aſſerit hic art. 6. in corpore & in ſolutione ad 3. Neque oppoſitum docuit eo loco 3. partis, imò potiùs idipſum confirmauit, referens inæqualitatem viſionis ad inæqualitatem luminis. Dixit verò, *magis*, in ſenſu aduerſatiuo, hoc eſt gradũ viſionis potiùs attẽdi ſecundũ perfectionẽ gratiæ quàm naturæ, attendi ſecundùm perfectionẽ gratiæ & nõ naturę.

In omnibus Beatis habẽtibus æqualia merita, eſt æqualis eleuatio & æqualis viſio.

Probatur aſſertio primò. Sint duo qui habeant intellectus naturaliter inæquales, merita tamen æqualia. Vel Deus ijs infundet æquale lumen gloriæ: & tunc iuxta oppoſitam ſententiam intellectus perfectior intenſiùs Deum videbit: ergo erit beatior: igitur Deus non ſeruat æqualitatem iuſtitiæ in diſtribuenda mercede pro menſura meritorum. Vel Deus intellectui perfectiori infundet minus lumen, vt eliciat æqualem viſionem cum intellectu inferiori habente maius lumen. Et hoc cenſetur inconueniens. Tùm quia intellectui perfectiori non debet præiudicare ſua naturalis perfectio, quin æquale lumen accipiat: cùm non ſolùm viſio ipſa, ſed etiam lumen gloriæ ſit formalis perfectio ſubiecti. Et quamuis non infundatur propter ſe, ſed propter actũ; tamen verè confert etiam magnum decorem & ornatum ſuo ſubiecto. Tùm præterea, hoc pacto videretur intellectus perfectior veluti ex propria facultate comparare ſibi gradũ aliquem viſionis, ſupplens quod ſibi deeſt de intenſione luminis quam habet intellectus inferior: ſed tamen, ſicut intellectus non poteſt ex propria facultate videre Deũ, ſed indiget eleuari; ita cenſendum eſt, nec poſſe ex propria facultate perfectiùs videre, ſed debere perfectiùs eleuari. Tùm deinde, eadem ratione admittendum eſſet, duobus viatoribus habentibus potentias inæquales & merita æqualia, infundi inæqualiter habitus ſupernaturales, atque adeò ipſam gratiam habitualẽ, quæ nimirum vel eſt idem cũ habitu charitatis, vel ſaltem ei adæquatur. Tum ſimiliter, ſi cum æquali lumine perfectior intellectus intẽſiùs videt, pariter cũ ęquali viſioni perfectior volũtas intẽſiùs amabit ac fruetur: ſed fruitio eſt pars vel ſaltẽ complementum beatitudinis eſſentialis: ergo ſaltem ex hac parte correſpondebit præmium maius meritis æqualibus. Hæc autem omnia planè videntur abſurda.

Ideo alio modo rem explicare conatus eſt Molina in ſolutione ad 4., præſſus maximè hac vltima inſtantia de fruitione. Aitque, Deum intellectui naturaliter inferiori tribuere tantumdem luminis quantum intellectui perfectiori, vbi merita ſunt æqualia. Sed addit, Deum ipſum ſpeciali quodam concurſu ſupplere imperfectionẽ intellectus inferioris, quatenus opus eſt ad eliciendum actum viſionis æqualem: & ita nec ex parte viſionis, nec ex parte luminis, inueniri inęqualitatem, vbi merita ſunt æqualia. Similiter ait, Deum ſupplere defectum voluntatis ad eliciendum actum amoris æqualem. Sed contra hanc doctrinam facit. Tùm quia non omnes admittunt, poſſe Deum immediato concurſu eleuare intellectum. Tùm quia ſi hoc eſt poſſibile, non rectè dicitur, in eodem intellectu actum viſionis partim fieri per eleuationem luminis, partim per eleuationem immediati concurſus. Tùm etiam, ſi non fuiſſet inuentus alius perfectior intellectus cum æqualibus meritis, tunc tota ſanè eleuatio intellectus facta fuiſſet per lumen: quid ergo refert huic intellectui, quòd inueniatur alius perfectior, vt propterea circa illum modus diuinæ eleuationis debeat immutari?

Hinc aliqui è contra dixerunt, Deum tribuere intellectui inferiori tantum lumen quantum requiritur ad viſionem illi debitam: tribuere etiam lumen æquale intellectui perfectiori; ſed cohibere concurſum ſuum, ne eliciatur actus viſionis intenſior, quàm in alio intellectu, vbi merita ſunt æqualia. Sed neque hoc rectè dicitur. Tùm quia, ſi poſito lumine

ne

ne, intenſo, Deus denegat æqualem concurſum, infert illi quandam perpetuam violentiam, quæ eo magis dedecet ſtatum beatitudinis, quòd alioqui in hoc ſtatu naturæ Deus non ſoleat denegare concurſum cauſis ſecundis eum exigentibus. Tùm ex alia parte, ſi intellectui infra quem non eſſet alius imperfectior cum meritis æqualibus, Deus tribueret adæquatè tantam luminis menſuram quanta proportionata eſt ad viſionem ei debitam; quidnam opus eſt, ex eo quòd inueniatur alius intellectus imperfectior, augere in illo perfectiori eam menſuram luminis, & denegare concurſum? Tùm demum, ſicut hæc gratis & veluti diuinando dicuntur, ita contemnenda ſunt.

Nullus intellectus elicit intenſiorem viſionis actũ, niſi ex maiori eleuatione.

Secundò probatur aſſertio ex alio inconuenienti: quia ex oppoſita ſententia ſequitur, contingere, vt intellectus habens minus lumen gloriæ, intenſiùs videat Deum alio intellectu habente maius lumen. Nam ſi duo intellectus, primus minùs perfectus, ſecundus magis perfectus, ambo cum æquali lumine, ille minùs, hic magis videt; ſumatur deinde tertius intellectus adhuc perfectior hoc ſecundo, hic cum aliquanto minori lumine infra ipſum ſecundum, videbit æqualiter cum ipſo: ſed lumen huius tertij intellectus eſt minus quam primi intellectus, & viſio eſt maior, vt euidenter deducitur: ergo intellectus cum minori lumine intenſiùs Deum videt, & non ſolùm cum æquali lumine, vt aduerſarij dicunt. Imò vlterius inferri poteſt, cum lumine aliquo quantumuis remiſſo poſſe perfectiorem & perfectiorem in infinitum effici viſionem: ſiquidem quocumque intellectu poteſt alius & alius perfectior in infinitum effici & quò perfectior fuerit, eò intenſiorem viſionis actum eliciet cum illo eodem lumine.

Omnis intellectus elicit viſionis actum iuxta eleuationis menſurã.

Tertiò rurſus efficaciter probatur aſſertio. Conſideretur intellectus aliquis quo reperitur alius perfectior, illique Deus infundat lumen certæ intenſionis, v.g. vt quatuor. Tunc, vel talis intellectus non eliciet actum æquè intenſum, vel eliciet quidem actum vt quatuor, ſed intellectus perfectior efficiet actum viſionis intenſiorem ſuo habitu luminis vt quatuor: ſolùm enim his duobus modis intelligi poteſt inæqualitas viſionis cum æqualitate luminis ex ſola inæqualitate intellectuum. Sed primus modus, & ratione caret, & multum derogat efficacitati luminis. Quare enim non elicietur tàm intenſus viſionis actus, quàm intenſus eſt luminis habitus? Quinimò hæc eſt ſanè virtus luminis, vt intellectum de ſe alioqui inſufficientem eleuet ad eliciendum actum: lumen ergo de ſe efficax ad efficiendam tantam viſionem, nulla intellectus imperfectione impedietur, quominus eam efficiet, ſed ad hoc ipſum eleuabit intellectum vt ad illam concurrat. Ac præterea, ſaltem inuenietur intellectus tam perfectus vt concurrere valeat iuxta totam efficaciam luminis ad actum æquè intenſum: tunc vel alius intellectus perfectior efficiet ſupra intenſionem luminis, & ſic ſuccedit ſecundus alius modus: vel ibi ſiſtet intenſio viſionis, ita vt deinceps nihil conferat maior perfectio intellectus: & hoc meliùs dicebatur ab initio de quocumque intellectu: nec aſſignari poterit, num intellectus alicuius Angeli ſit huiuſmodi, adæquatus intenſioni luminis. Secundus deinde modus, & rationi repugnat, & nimiũ tribuit naturali efficaciæ intellectus. Nam vel illum ſuperiorem nempe quartum gradum viſionis, efficiet ſolus intellectus: & hoc eſt impoſſibile, cùm hic quintus gradus non ſit minùs ſupernaturalis quam reliqui, nec minùs tranſcendat naturalem facultatem intellectus. Vel ſimul cum intellectu efficit etiam habitus luminis vt quatuor: & hoc modo, cum lumen producat ſupra ſuam intenſionem, ipſum quodammodo eleuatur ab intellectu ob naturalem eius perfectionem ad operandum ſupra ſuam virtutem intenſiuam, quod planè eſt inuertere huius rei ordinem. Et generaliter non poteſt vna qualitas ob conſortium alterius producere aliam ſupra ſuam intenſionem. Et ſpecialialiter in hac re, de ſe ſatis incredibile apparet, ob perfectionem naturalem intellectus produci actum ſupernaturalem ſupra intenſionem principij ſupernaturalis eleuantis ipſum intellectum.

Actus ſupernaturalis omnino cõmenſu-

Quartò. Iuxta hoc optima eſt ratio à priori, quam inſinuat D. Thom. eo loco 3. partis q. 10. art. 5. ad 2. Viſio Dei excedit naturalem facultatem omnis intelle-

ctus

ſuratur eleuationi diuina.

ctus creati, & ideo ſuperadditur alia facultas ſupernaturalis, ſcilicet lumen gloriæ: potiùs ergo viſio commenſurari debet cum perfectione & intenſione luminis quàm cum perfectione illius facultatis naturalis: igitur quanta eſt intenſio luminis, tanta eſt intenſio viſionis, nulla habita ratione perfectionis naturalis intellectus.

Intellectus eſt de ſe indifferens, & determinatur per eleuationem ad certam intenſionē actus ſupernaturalis.

Quintò vlteriùs. Quicumque intellectus eſt de ſe entitatiuè indiuiſibilis, non ſuſcipiens magis & minus, non de ſe determinatus ad certam intenſionem ſui actus; ſed ſuo modo ita potens eſt ad quantamcumque intenſionem viſionis, ſicut ad minimam; potens ſcilicet eleuari ad maiorem ac maiorem in infinitum: lumen autem eſt illud, quod habens latitudinem intenſiuam, ſub certa menſura tribuitur intellectui, cui menſuræ conſequenter certa viſionis intenſio correſpondet: nullatenus ergo ipſum lumen determinatur ab intellectu, ſed ſolummodo determinatur intellectus à lumine ad eliciendum actum certæ intenſionis, tantæ ſcilicet quantæ eſt ipſum lumen. Atque ita, cùm intellectus de ſe antecedenter eſſet indifferens ad quantamcumque viſionis intenſionem, capax ad omnem eleuari; additur ei lumen, v. g. vt quatuor, determinans virtutem intellectus ad ſimilem intenſionem vt quatuor: neque alioqui apparet, quomodo ex perfectione intellectus poſſit determinari lumen ad certam viſionis intenſionem.

Sextò. Licèt intellectus, ſiuè natura intellectiua, habeat eſſentialiter latitudinem perfectionis; tamen habet ſpecialiter in ordine ad actus naturales, vt vel ad plura obiecta ſe extendat, vel ſimul plura complectatur, vel expeditiùs cognoſcat, vel alio modo perfectiùs ſe gerat. At in ordine ad actum viſionis Dei eliciendum, non apparet, quomodo magis aut minùs valeat ob ſuam naturalem perfectionem. Rurſus, licèt intellectus quatenus facultas naturalis in ordine ad actus proportionatos inæqualitatem admittat: tamen quatenus facultas obedientialis in ordine ad actus ſupernaturales, abſque vlla inæqualitate ſeſe capacem exhibet ad maiorem vel minorem eleuationem: & hoc videtur eſſe de ratione potentiæ obedientialis. Neque certè inæqualitas intellectus in ratione facultatis naturalis ad actus proportionatos, inducit inæqualitatē in ratione facultatis obedientialis ad actus ſupernaturales: nulla eſt igitur maior perfectio intellectus, quæ ad maiorem intenſionem viſionis cum æquali eleuatione valeat deſeruire.

Intellectus conatur & influit iuxta determinationē eleuationis.

Septimò amplius, ex hac reſolutione colligitur, intellectum creatum eo magis conari ſeu influere ad actum viſionis, quo maiori lumine eleuatur; neque aliunde menſurari debere conatum hunc & influxum intellectus. Hoc addimus contra eundem Molinam diſp. 3., vbi varijs regulis deſignat, quando intellectus magis minusvè perfectus, cum minori vel maiori lumine, magis aut minùs conetur ad viſionis actum. Sed certè, cùm conatus hic & influxus non ſit alius, quā idem ipſe actus elicitus, vt egrediens à potentia; non aliter dicetur potentia magis aut minùs conari vel influere, niſi quò magis vel minùs intenſum actum eliciat: præſertim in caſu noſtro, vbi intellectus non aliter magis aut minùs operatur, niſi iuxta intenſionem luminis eleuantis. Neque cum augetur lumen, ipſum ſolum operatur: ſed ad quemcumque viſionis gradum potentia ſimul cum lumine coagit. Neque ſi habitus luminis minuatur, vllus gradus viſionis erit qui egrediatur ab intellectu præciſè ſecundùm naturalem virtutem: ſed, cùm omnis gradus luminis ſit vitalis & ſupernaturalis, ſimul ab intellectu & lumine elici debet.

Maior perfectio intellectus non affert maiorem intenſionē viſionis.

Sed in contrarium obijcies primò. Quando duæ cauſæ vniuntur ad producendum vnum communem effectum, ex maiori perfectione vnius cauſæ perficitur effectus, ſiuè vna ſit cauſa principalis & altera inſtrumentalis, ſiuè ambæ ſint concauſæ partialis. Sic idem Artifex aptiori inſtrumento, vel peritior Artifex eodem inſtrumento, melius opus reddit: idem oculus cum validiori ſpecie, vel vegetior oculus cum eadem ſpecie, perfectiùs videt. Sed certè, ad eliciendum actum viſionis verè concurrit intellectus ſimul cum lumine: ergo omnino cum æquali lumine perfectior intellectus intenſiorem viſionis actum eliciet.

Reſpondetur. Supponendum quidem eſſe, intellectum verè concurrere, vt poſteà tractabimus. Sed non ſemper ex perfectione vnius cauſæ debet magis perfici effectus. Et præſertim diſparitas manifeſta de hac re, ac de exemplis allatis alijsq. ſimilibus, eſt: quia illi ſunt effectus naturales proportionati cauſis; viſio autem eſt effectus ſupernaturalis, ac proinde ſequi debet virtutem principij ſupernaturalis, quo intellectus ipſe eleuatur. Ex alijs quoque rationibus pro concluſione adductis, aliæ differentiæ deduci poſſunt. Et rurſus, neque in exemplis allatis, neque in alijs, inuenietur, quòd ſi cauſa aliqua operatiua determinans aliā ad certum effectum, adimpleat ſuam efficaciam, poſſit adhuc cum alia perfectiori cauſa efficaciùs operari. Sic, in eo exemplo quod eſt magis ſimile de oculo, & ſpecie; ſi ſpecies intenſa vt quatuor exerceat viſionē vt quatuor, quamuis ponatur in alio oculo perfectiori, non excedet hanc intenſionem: ſed de facto quidem, quia cum oculo obtuſiori non operatur ſecundùm totam ſuā virtutem, ideo accidere poteſt vt cum æquali ſpecie alius oculus perfectior clariùs videat. Fortaſſe etiam, in ijs qui oculis laborant, hebetudo organi impedit receptionem tàm intenſæ ſpeciei quantam alius oculus recipit, & inde oritur hebetudo videndi: ſicut craſſities medij vel ſubiecti impedit tantam intenſionem luminis quantam ab eodem agente luminoſo in eadem diſtantia aliud ſubiectū magis idoneum recipere ſolet. Et idcirco fortaſſe, eos qui ſunt oculis hebetes inſpicilia iuuant, quia perducunt ſpeciem ad tantam intenſionem quanta opus eſt ad benè cernendum: cùm alioqui ſpecies nimis intenſa potiùs officiat viſioni, vt patet in ijs qui potentiam benè validam habentes inſpicilia ſibi apponere experiuntur. Sed certè, vt dictum eſt, lumen gloriæ, in quocumque intellectu ponatur, nullo intellectus defectu impeditur, ſed iuxta totam ſuam intenſionem eleuat potētiam ad actum viſionis: non ergo poteſt cum altiori intellectu hanc intenſionem excedere.

Obijcies ſecundò. Actus viſionis duo habet, nempe eſt vitalis, & eſt ſupernaturalis: ſiuè eſt actus intelligendi, & eſt talis actus circa tale obiectum. Ratione primi fit ab intellectu, ratione ſecundi fit a lumine. Sed per incrementum luminis intenditur actus, non ſolùm vt ſupranaturalis & talis intellectio eſt, ſed etiam vt vitalis & intellectio ſimpliciter eſt: cùm hæc duo ſint inſeparabilia. Pariter per maiorem perfectionem intellectus facilè perficietur actus, quatenus vitalis & intellectio eſt: ergo tandem perfici etiam debet vt ſupranaturalis & talis intellectio eſt, quamuis nulla fiat additio luminis.

Reſpondetur. Diuerſitatem eſſe manifeſtam ex dictis: quoniam quicumque intellectus virtualiter continet omnes gradus poſſibiles, plures ac plures, intra latitudinem intenſionis ſui actus: quia verò actus viſionis eſt ſupernaturalis, ideo non poteſt ipſe intellectus operari niſi iuxta certam menſuram luminis: & aucto lumine nihil amplius deeſt ad augendam intenſionem actus. Sed ipſum lumen, ſicut eſt certæ intenſionis, ita virtualiter continet certos tantùm gradus viſionis, quot ſcilicet in ſe habet. Quantumuis ergo perficiatur intellectus, deeſt virtus ad augendam intenſionem actus: & ideo non addito lumine nihil iuuat maior perfectio intellectus.

Nūquam actus ſupernaturalis excedit intenſionē auxilij eleuantis.

Obijcies tertiò. In actibus & habitibus ſeu auxilijs ſupernaturalibus voluntatis facilè accidit, vt cum æquali auxilio, ſaltem cum æquali habitu, vna voluntas eliciat actum, alia non eliciat; itemq. vna eliciat intenſiorem, alia remiſſiorem: idquè ex libertate ipſius voluntatis. Ergo id quod accidit contingenter in voluntate quæ eſt potentia libera, debet accidere neceſſariò in intellectu ob maiorem vel minorē perfectionem eius, cùm de ſe ſit potentia neceſſaria.

Reſpondetur. In primis, quamuis ſit æqualis habitus, poſſunt & ſolent eſſe inæqualia alia auxilia in voluntate, vt in proprio loco videbimus. Deinde, cùm voluntas ſit libera, poteſt ſimpliciter non operari, poteſt vehementiùs aut languidiùs operari, ſed nunquam poteſt excedere intenſionem totius auxilij eleuantis. At lumen gloriæ rapit neceſſariò quemcumque intellectum ad eliciendum actum viſionis ſecundùm totam facultatem & intenſionem ipſius luminis: non

er-

ergo relinquitur locus naturali perfectioni ipſius intellectus, vt clariùs vltrò Deum videat. Idemq. valet in actu dilectionis eliciendo à voluntate in Patria, ad quem nimirum ex virtute viſionis & habitus charitatis parem neceſſitatem habebit omnis Beatus.

Qualiter perfectio intellectus cõferat ad intenſionem aliorũ actuum.

Obijcies quartò. Intellectus cum eadem ſpecie vel eodem habitu poteſt magis aut minùs conari ad intenſionem actus circa obiectum naturale: & intellectus perfectior meliùs intelligit. Imò intellectus in via cum habitu fidei poteſt magis vel minùs conari ad intenſionem actuum. Et quò perfectior fuerit, eò perfectiùs & meliùs dignoſcit myſteria Fidei, vt manifeſtè patet in Fideli aliquo ingenioſo præ alio rudi: ſicut ergo perfectio intellectus confert ad perfectiorem actum Fidei in via, ita conferre debebit ad perfectiorem actum viſionis in Patria.

Reſpondetur. Eundem intellectum poſſe magis vel minùs conari ex applicatione voluntatis: nimirum cùm non detur neceſſitas ad exercendum actũ ipſius intellectus. Sed in Patria ad actum viſionis intellectus rapitur neceſſariò toto conatu iuxta intenſionem luminis: ergo ex hac parte non poteſt ex arbitrio Beati actus viſionis magis vel minùs intendi. Deinde, quamuis intellectus perfectior circa obiectum naturale perfectiùs operetur: vel id prouenit ex inæqualitate ſpeciei intelligibilis, quæ eò purior & clarior è phantaſmatibus abſtrahitur, quò ſenſus internus intellectui miniſtrans fuerit meliùs diſpoſitus. Vel, eſto ſpecies eadem ſit, tamen propter hebetudinem eiuſdem ſenſus interni, vel ob quemcumque alium defectum, intellectus inferior non operatur iuxta totam perfectionem ſpeciei. Sed quomodocumque in hoc res ſe habeat, ſatis patet quanta ſit differentia de actu viſionis. Similiter, quia intellectus in via ad percipienda & explicanda myſteria Fidei vtitur ſpeciebus acquiſitis, inde quoque accidit diuerſitas illa in homine ingenioſo & rudi. Sed tamen, quod attinet ad ipſum ſupernaturalem Fidei actum, contingit quidem, vt intellectus, vel ob aliquod impedimentum, vel ex libertate voluntatis, non operetur ſecundùm totam intenſionem habitus aut auxilij ſupernaturalis: & rurſus contingit intenſiùs operari, nunquam tamen excedere poterit intenſionem habitus vel auxilij. At intellectus cum lumine gloriæ, nullo impedimento vel arbitrio cohiberi poteſt, quominus ſecundùm totam intenſionem luminis operetur, quam prorſus non poterit excedere.

Viſionis intenſio eſt prorſus ſupernaturalis.

Obijcies quintò. Si quis iuxta ſententiam Thomiſtarum de intenſione qualitatis per radicationem in ſubiecto, diceret, actum quidem viſionis ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſſe ſupernaturalem, ſed modum intenſionis ſeu radicationis eius in ſubiecto eſſe naturalem; ſic benè defendere poſſet, perfectionem naturalem intellectus conferre ad maiorem intenſionem in actu viſionis.

Reſpondetur. Eam ſententiam Thomiſtarum à nobis non recipi. Sed nec etiam iuxta illam rectè dici poſſet, modum intenſionis eſſe naturalem, non ſupernaturalem. Modus enim debet eſſe proportionatus formæ: & ſine dubio ipſa viſionis intenſio dependet ex ſupernaturali eleuatione diuina. Atque ſic modus intenſionis in lumine, & quacumque alia qualitate ſupernaturali, cenſeri debet eiuſdem ordinis. Et omnino abſurdum eſſet, cùm in præmium noui & maioris meriti noua maiorque viſionis intenſio correſpondeat, correſpondere ſolum nouum quid naturale. Cùm ergo maior viſionis intenſio ſit omnino ſupernaturalis, vel per modum ſuperadditum ſupernaturalem, vel per nouum gradum ipſius viſionis vt nos exiſtimamus; iam ſola naturalis perfectio intellectus, abſque maiori eleuatione diuina, nequibit intenſiorem viſionis actum efficere: ſed adæquatè ex menſura eleuationis diuinæ determinatur viſionis intenſio.

SECTIO DECIMATERTIA.

De principio elicitiuo viſionis Dei: Vtrum actus viſionis ſimul ab intellectu creato & à Deo eleuante efficiatur.

SVpponendum eſt ex dictis in Philoſophia de Anima, id quod notat etiã S. Thom. hic art. 2. & 5., ad omnem cognitionis actum duplex principium effectiuè concurrere, ſcilicet naturam cognoſcitiuam mediante ſua potentia, & obiectum cognoſcibile, vel immediatè per ſeipſum, vel mediante ſpecie repræſentatiua ſui. Vtrumque principium ad hunc actum viſionis Dei deſignandum eſt, vt fatetur S. Doctor art. 2. Sed præterea, ad actum quidem cognitionis naturalem ſufficit ex parte naturæ cognoſcentis potentia naturalis: at ad actum cognitionis ſupernaturalem, præter naturæ potentiam, requiritur ex parte principij cognoſcentis, aliud ſpeciale auxilium & peculiaris eleuatio ab agente ſupernaturali. Et hoc eſt quod antea ſtatuimus, nõn poſſe creaturam intellectualem per ſolas naturæ vires, ſed requirere auxilium ſupernaturale ad videndum Deum. Itaque diſtinctè nunc agendum eſt de illo duplici principio, priùs ſcilicet ex parte creaturæ intellectualis cognoſcentis, & deinde ex parte obiecti cogniti. Atque ex parte illius principij, rurſus quærimus concurſum actiuum ipſius intellectus tamquam potentiæ vitalis, & Dei eleuantis tamquam agentis ſupernaturalis.

Sententia negans effici ab intellectu. Fuit in primis ſententia aliquorum, dicentium, actum viſionis Dei, vel non poſſe effici niſi à ſolo Deo eleuante, & intellectum noſtrum paſsiuè ſolùm concurrere; vel de facto effici à ſolo Deo, quamuis poſſet alioqui Deus ſimul ſecum admittere concurſum actiuum noſtri intellectus; vel ſaltem poſſe realiter effici à ſolo Deo, licèt de facto etiam intellectus noſter actiuè concurrat. Ita ſignificauit Scotus in 3. diſt. 14. q 1. & in 4. d. 49. q. 11. Defendit tamquam probabile Riccard. in 4. diſt. 49. art. 3. q. 1. Et clariùs ſic opinati ſunt Nominales. Aliqui verò addiderunt, actum viſionis adæquatè quidem effici à Deo eleuante, ſiuè à lumine infuſo quo eleuatur intellectus; ita tamen vt ipſe intellectus denominetur elicere actum viſionis mediante ipſo lumine. Sicut nempe tota virtus productiua caloris exiſtens in aqua calida & calefaciente, eſt calor impreſſus aquæ; ſed adhuc aqua ipſa denominatur agere & calefacere, ſcilicet mediante calore. Ita ſignificauit Capreol. in 4. diſt. 49. q. 4. art. 3. ad 1. Durandi contra 2. concluſionem, & clariùs docuit Sotus eadem diſt. q. 2. art. 4.

Sententia negans effici à Deo eleuante. Exaduerſo alia extrema ſententia eſt, actum viſionis adæquatè effici à ſolo intellectu tamquam cauſa proxima: & eleuari quidem intellectum ad ſic eliciendum actum, ita tamen, vt neque Deus ſpeciali concurſu, neque lumen infuſum, verè & propriè efficiat actum viſionis: ſed intellectus ſolus eliciat hunc actum, ſuppoſito tamen lumine, vel tamquam diſpoſitione in genere cauſæ materialis, vt indicauit Maior in 3. diſt. 14. q. 2. dub. 2. & in 4. diſt. 49. q. 4., vel tamquam conditione in genere cauſæ effectiuæ, vt opinatos eſſe quoſdam Theologos refert Vaſquez diſp. 43. num. 24.

Verè actus viſionis efficitur ab intellectu. Dico primò. Actus viſionis verè & realiter efficitur ab intellectu vidente Deum, nec poteſt effici abſque concurſu actiuo ipſius intellectus. Hæc concluſio eſt ad mentem D. Thomæ & aliorum cõmunis. Probari poteſt primò ex Concil. Viennenſi, & refertur in Clementina *Ad noſtram*, de Hæreticis, vbi definitum eſt, intellectum indigere lumine. Secundò, vniuerſali ratione probatur: quia de eſſentia huiuſmodi actuum vitalium eſt, procedere à cauſa vitali immanenter operante. Nec aliter poteſt cauſa denominari ab operatione vitali, niſi verè & realiter efficiendo actum. Non poteſt dici, intellectus cognoſcere, & voluntas amare, niſi actiuè eliciendo actum cognitionis, actum amoris. Imò putamus, nec etiam de potentia abſoluta Dei fieri poſſe, vt huiuſmodi actus efficiantur abſque concurſu actiuo cauſæ vitalis. Sic oſtendimus q 48 Philoſophiæ ſect. 1.

Tertiò. Actus viſionis efficitur ab intelle-

tellectu creato, non denominatiuè ſolùm, quaſi tota virtus agendi conſiſtat in auxilio ſupernaturali: ſed propriè & immediatè, itaut ab ipſamet potentia vitali actus viſionis immediatè promanet. Hoc enim eſt de ratione actus vitalis, per ſe & propriè procedere à potentia innata vitali: nec ſatis eſt, actum vitalem effici ſolùm ab alia forma reſidente in ipſa cauſa & potentia vitali, eamq. denominante: ſed omnino actus amoris debet prodire à potentia appetitiua, & actus cognitionis à potentia cognoſcitiua. Quartò, ſi lumen gloriæ infuſum à Deo, eſſet tota virtus elicitiua actus, planè eſſet tamquam potentia integra, eſſet quidam alius intellectus ſupernaturalis: vnde non debebat infundi & recipi in intellectu innato animæ, ſed potiùs immediatè in eſſentia animæ. At hoc prorſus dici non poteſt. Tùm quia certum eſt, à Beatis per intellectũ ſuum innatũ videri Deum. Tùm quia ſimiliter ſentiendum eſſet de habitu Fidei in ſtatu viæ. Tùm quia pariter charitas quæ infunditur ad amandum Deum, eſſet quaſi noua voluntas ſupernaturalis, quod nullatenus eſt admittendum.

Verè ſimul efficitur à Deo eleuante. Dico ſecundò. Actus viſionis, non à ſolo intellectu immediatè efficitur, ſed etiam verè & propriè à Deo eleuante ſpeciali auxilio & concurſu, ita vt eleuatio non ſe habeat per modum diſpoſitionis aut conditionis tantùm, ſed propriè & immediatè actus viſionis ab agente ſupernaturali ſimul cum intellectu promanet. Ita ſumitur ex D. Thom. art. 5., vbi docet, intellectui creato ſuperaddi lumen gloriæ tamquam virtutem intelligendi: virtus autem intelligendi ſine dubio effectiuè concurrit ad actum. Eadem eſt communis ſententia aliorum. Probatur primò: quia hæc eleuatio ſupernaturalis intantum requiritur, inquantum potentia intellectiua de ſe eſt naturaliter inſufficiens ad videndum Deum, ad eliciendum actum viſionis, & Deus eleuans ſupplet defectum & inſufficientiam noſtræ potentiæ: ergo Deus eleuans adhibet ſpecialem concurſum actiuum, vel per ſe immediatè, vel mediante habitu luminis: & ſic per actiuitatem intellectus creati & Dei eleuantis actus viſionis elicitur.

Secundò. Effectus ſupernaturalis debet prodire ab agente ſupernaturali per ſe operante: ergo actus viſionis non poteſt effici a ſolo intellectu creato cum concurſu Dei generali, ſed exigit alium concurſum ſpecialem cauſæ ſupernaturalis, ſicut pariter alij actus ſupernaturales efficiuntur à ſuis habitibus qui à Deo infunduntur. Tertiò rurſus, quando in effectu correſpondet duplex ratio duplici cauſæ, tunc maximè fateri oportet, vtramque cauſam per ſe agere, & vnam non eſſe conditionem tantùm alterius: ſed in actu viſionis datur ratio vitalitatis correſpondens intellectui, & ratio ſupernaturalitatis correſpõdens agenti ſupernaturali: ergo hic actus ab vtraque cauſa efficitur. An verò præter concurſum actiuum concurrat etiã diſpoſitiuè in genere cauſæ materialis eadem ipſa eleuatio diuina ſeu lumen gloriæ, inquiremus poſtea.

Non debet effici à ſolo Deo. Obijcies primò contra primam concluſionem. Viſio Dei eſt beatitudo: ſed beatitudo eſt à ſolo Deo, nullaq. cauſa creata poteſt facere hominem beatum: ergo viſio Dei efficitur a ſolo Deo.

Reſpondetur. Solum quidem Deum eſſe obiectum noſtræ beatitudinis, eſſe etiam auctorem principalem in genere cauſæ effectiuæ: ſed benè ad eliciendum actum in quo noſtra beatitudo conſiſtit, poteſt ac debet concurrere cauſa creata, vt iterum prima ſecundæ dicemus.

Obijcies ſecundò. Si non ſolùm cauſa ſupernaturalis, ſed etiam intellectus creatus, immediatè efficit actum viſionis: ergo virtus elicitiua huius actus, non eſt tota ſupernaturalis, ſed eſt partim naturalis, quod eſt inconueniens.

Reſpondetur. Si virtus partim naturalis intelligatur: quæ poſſet ex ſolis ſuis viribus ſaltem aliquam partem viſionis efficere, ſic nequaquam datur virtus naturalis ad eliciendum actum viſionis. Si autem virtus naturalis intelligatur, quæ eſt innata & intrinſeca animæ, ſic virtus elicitiua viſionis Dei eſt ex parte naturalis, & ex parte ſupernaturalis: ideſt ex parte vitalis innata animæ, & ex parte ſupernaturalis infuſa a Deo: eſt enim ex parte potentia intellectiua, & ex parte lumen gloriæ: quod non eſt inconueniens, ſed eſt potiùs neceſſarium. Præterea, intellectus qui concurrit ad viſionem Dei, eſt quidem realiter potentia naturalis;

lis: tamen quatenus determinatè reſpicit actum viſionis & ſimiles actus ſupernaturales, dicitur virtus obedientialis: itaque virtus adæquatè elicitiua viſionis Dei dicetur, partim ſupernaturalis infuſa à Deo, & partim obedientialis innata animæ.

Non debet effici à ſolo intellectu.

Obijcies tertiò contra ſecundam concluſionem. Eleuatio ſeu auxilium ſupernaturale quod à Deo infunditur, vocatur lumen, & S.Thom. art. 5. ad 1. comparat lumen gloriæ lumini corporali quod eſt neceſſarium oculo ad videndum: ſed lumen naturale non concurrit effectiuè ſimul cum potentia viſiua ad eliciendum actum viſionis, ſed requiritur tantùm per modum conditionis, ſeu vt declarat S. Thom. per modum diſpoſitionis in medio, ad hoc vt viſus poſſit à colore moueri: ergo ſimiliter putandum eſt de auxilio ſupernaturali ad videndum Deum.

Reſpondetur. Hoc auxilium vocari lumen, & comparari lumini corporeo, non quaſi in omnibus cum illo conueniat, ſed vt explicetur munus & neceſſitas huius auxilij. Valde tamen differt à lumine corporali, quia amplius quam illud concurrit, & verè ac propriè ſimul cum potentia efficit actum viſionis.

SECTIO DECIMAQVARTA.

Vtrum actus viſionis efficiatur à Deo eleuante intellectum, non ſolùm in ratione ſpeciei intelligibilis, ſed præſertim in ratione potentiæ.

Gabriel Vaſquez diſp.43.acriter contendit, quòd ſi eſſentia diuina concurrat cum intellectu creato loco ſpeciei intelligibilis, ſuperfluus omnino ſit alius Dei concurſus, ſeu alia eleuatio, vel lumen gloriæ, ad actum viſionis efficiendum: de facto verò infundi à Deo lumen gloriæ, tamquam ſpeciem intelligibilem ſupernaturalem, & ab eo ſimul cum intellectu, viſionis actum effectiuè produci. In qua doctrina, hic Auctor, præter concurſum Dei in ratione obiecti, ſeu in ratione ſpeciei intelligibilis, negare videtur aliū concurſum Dei eleuantis in ratione virtutis intellectiuæ ex parte Beati videntis ipſum Deum.

Intellectus eleuatur à Deo propriè in ratione potentiæ.

Dicendum tamen eſt, Deum eleuare & adiuuare intellectum, atque effectiuè concurrere ad actum viſionis efficiendum, propriè in ratione potentiæ intellectiuæ: ita vt non tantùm detur concurſus Dei in ratione obiecti ſeu ſpeciei ſe tenens ex parte rei cognitæ, de quo poſtea agemus: ſed præſertim præter hoc Deus propriè concurrat ſimul cùm intellectu in ratione potentiæ, ſcilicet quantum ad virtutem requiſitam ex parte cognoſcentis. Hæc aſſertio planè eſt Theologorum communis, & manifeſtè D.Thomæ, quem fruſtra Vaſquez cap. 6. tentauit in oppoſitum ſenſum pro ſua ſententia contra omnium intelligentiam detorquere. Etenim D.Thom. hic art.2. ad 5., præter eſſentiam diuinam quam vult immediatè per ſe ipſam vniri intellectui tamquam ſpeciem intelligibilem in ratione obiecti, docet requiri facultatem & virtutem ſupernaturalem ex parte intellectus in ratione potētiæ intellectiuæ, ad hoc vt actus viſionis eliciatur: idquè præſertim clariſſimè proponit art. 5. ad 1. Eandem doctrinam conſtanter vbique tradit, 3. contra Gentes cap. 53., 54., & 55., & vbicumque hac de re loquutus eſt. Sed plura de mente D. Thom. dicemus ſect. 18. & 19. Nec exiſtimari poteſt, quando S.Thom. alijq. Theologi inculcarunt requiri eleuationem & auxilium ſupernaturale ad videndū Deum, ſolùm voluiſſe requiri ſpeciem intelligibilem ex parte obiecti cogniti.

Quia de ſe inſufficiens eſt in ratione potentiæ.

Probatur concluſio primò. Hæc eleuatio diuina eatenus eſt neceſſaria inquantum intellectus non eſt ſufficiens per ſuas vires actum viſionis elicere, vt definitum eſt in Concil. Viennenſi: ſed quantumuis intellectus indigeat ſpecie impreſſa, non per hoc dicitur non poſſe ſuis viribus obiectum cognoſcere, vel debere ad cognoſcendum eleuari. Tùm quia, ad omnem cognitionem obiecti intellectus indiget ſpecie, & tamen dicitur ſuis viribus cognoſcere, non dicitur eleuari. Tùm quia, cùm actus cognitionis requirat duo principia, ſcilicet obiectum & potentiam; vtique ob conſortium obiecti ſeu ſpeciei loco obiecti, non dicitur potentia inſufficiens in ratione potentiæ, quia nimi-

nimirum illud aliud principium non requiritur ex parte ipſius potentiæ. Tùm præſertim, Concilium non intendebat tantùm definire, ad videndum Deum requiri illud principium, quod proportionaliter ad omnem aliam cognitionem neceſſarium eſt: neque in hoc opus erat Catholicis contra Hæreticos laborare. Concludendum ergo eſt, ad actum viſionis, præter concurſum Dei in ratione obiecti ſeu ſpeciei intelligibilis, dari alium ſpecialem eleuationis concurſum requiſitum ex parte intellectus in ratione potentiæ. Et hac ratione Theologi ex auctoritate Concilij conſtituunt lumen gloriæ, per quod nullatenus intelligunt ſpeciem, ſed ſpeciale auxilium diſtinctum à ſpecie.

Non ſufficit ſola ſpecies addita intellectui.

Secundò poteſt idem amplius explicari ex quodam generali pronunciato D. Thom. 2. 2. q. 4. art. 2. Ad perfectionem actus qui ex duobus actiuis principijs procedit, requiritur quòd vtrumque actiuorum principiorum ſit perfectum: ſed omnis actus cognitionis dependet à duobus principijs, ſcilicet ab obiecto & à potentia: per ſpeciē verò ſeu per vnionē obiecti veluti perficitur hoc eſt applicatur ipſum obiectum in ſuo concurrendi modo: ergo adhuc requiritur vt ipſa potentia in ſuo quoque gradu perfecta ſit. Sed ad actum ſupernaturalem potentia ſecundùm ſe non eſt perfecta, quinimo debet ſupernaturaliter eleuari: ergo ad actum viſionis, præter concurſum Dei in ratione obiecti, neceſſarius eſt alius concurſus quo intellectus in ratione potentiæ eleuetur atque perficiatur. Rurſus, ſi lumen gloriæ ſe haberet tantùm vt ſpecies repræſentatiua Dei, conferret ſolùm actiuitatem ex parte obiecti: nulla ergo noua actiuitas ex parte potentiæ adhibetur: igitur intellectus de ſe ſolis naturæ viribus eſt ſufficiens in ratione potentiæ ad eliciendum actum viſionis, eiq. non deeſt niſi id quod ex parte obiecti requiritur: atque adeò non minùs eſſet potens ad actum viſionis Dei, quàm ad quemcumq; alium cognitionis actum circa proportionatum obiectum.

Quamuis ſit ſpecies ſupernaturalis.

Tertiò. Satis non eſt quod Vaſquez ait, ſpeciem viſionis Dei eſſe ſupernaturalem intellectui, ſpeciem verò alterius cognitionis proportionatæ eſſe naturalem. Hoc enim non tollit, quominus ipſa ſpecies, ſi non concurrat niſi vt ſpecies, ſolùm ſe teneat ex parte obiecti, & non ex parte potentiæ: atque ita ſemper remanet, quòd potentia naturalis abſque alia eleuatione in ratione potentiæ, ſit ſufficiens ad exercendum actum ſupernaturalem; cùm ea ipſa ſupernaturalitas ſpeciei, ſemper ſe teneat ex parte obiecti, non ex parte potentiæ. Imò, ex hoc ipſo quòd ſpecies dicitur ſupernaturalis, infertur, præquiri aliam eleuationem ſupernaturalem ex parte potentiæ, iuxta doctrinam D. Thom. art. 5. Vt enim potentia informetur ſpecie alicuius obiecti, debet ſupponi proportionata tali ſpeciei, hoc eſt ſufficiens in ratione potentiæ ex parte ſua, & tunc potentiæ vnitur obiectum in actu primo. Vel ergo intellectus de ſe ſupponitur proportionatus in ratione potentiæ reſpectu Dei vt obiecti viſibilis, ſeu in ordine ad ſpeciem repræſentatiuam Dei: & hoc eſt prorſus abſurdum. Vel, ſi non ſupponitur proportionatus, requirit vtique præuiam ſupernaturalem eleuationem Dei, qua reddatur ſufficiens in ratione potentiæ, & ſic proportionetur alteri principio quod eſt obiectum. Item ex aduerſo, ſi intellectus nihil aliud requirit ad viſionem Dei niſi ſpeciem ex parte obiecti, difficile erit ſaluare, ipſam ſpeciem eſſe ſupernaturalem: quia vbi potentia cognoſcitiua habet totam facultatem requiſitam in ratione potentiæ, iam connaturalis & proportionata illi erit ſpecies ſeu vnio obiecti, ad hoc vt actum cognitionis eliciat.

Ad alios omnes actus ſupernaturales requiritur eleuatio ex parte potentiæ.

Quartò. Idem probatur exemplis actuū Charitatis & Fidei. Ad actum enim ſupernaturalem voluntatis, ſatis nō eſt præuia cogitatio ſupernaturalis quæ ſe tenet ex parte obiecti ſeu intellectus; ſed præcipuè requiritur auxilium ſiue habitus infuſus ex parte ipſius voluntatis, qui habitus eſt charitas: ergo ſimiliter ad actū cognitionis ſupernaturalem, non ſufficit vnio ſupernaturalis cum obiecto per ſpeciem, ſed maximè requiritur auxilium ſupernaturale ex parte potentiæ. Neque refert, quòd præuia cogitatio non ita effectiue concurrat ad actum voluntatis, ſicut ſpecies ad actum cognitionis. Certè enim quamuis præuia cogitatio con-

curreret ad efficiendum actum voluntatis, vt aliqui exiſtimant, adhuc neceſſarius eſt habitus charitatis: quia præter id quod communiter ad alios actus interuenit, neceſſaria vlteriùs eſt alia eleuatio potentiæ ad actum ſupernaturalem. Et ita pariter, ſiuè ſpecies directe concurrat ad actum cognitionis, ſiue tantùm determinet potentiam ad operandũ, non minùs conſtitui debet peculiaris habitus in intellectu ad actum ſupernaturalem.

Item, ad actum Fidei ſupernaturalem, præter ſpecies intelligibiles ſe tenentes ex parte obiecti, neceſſarius adhuc eſt habitus fidei eleuans intellectum: ergo non minùs, ad actum viſionis, præter ſpeciem, requiritur diſtincta eleuatio diuina per habitum luminis. Neque ſatisfacit, quod reſpondet Vaſquez num. 21., in actu fidei ſpeciebus correſpondere apprehenſionem extremorum, habitui verò aſſenſum totius propoſitionis. Tùm quia ſic etiam in actu viſionis conſideramus perfectiſſimum iudicium, licèt ſine compoſitione, & abſque diſtinctione ab apprehenſione: ergo ſimiliter propter hanc determinationem iudicij, dici debebit requiri habitus luminis, præter ſpeciem intelligibilem. Tùm præterea, etiamſi in intellectu Angeli viatoris non diſtinguatur aſſenſus fidei ab apprehenſione extremorum, adhuc præter ſpecies concedendus eſt habitus ſupernaturalis. Tùm etiam de facto in intellectu noſtro ad ipſum actum aſſenſus formaliter conſideratum, concurrit realiter habitus ſimul & coniunctim cũ ſpeciebus: ergo etiam, præciſa illa diſtinctione apprehenſionis & aſſenſus, adhuc præter ſpecies requiritur habitus. Tũ inſuper, ſi ad alios actus intellectui noſtro ſufficiunt ſpecies, nec requiritur habitus ad aſſentiendum; idem ſequitur de actu fidei ex doctrina ipſius Vaſq., qui contendit, ſufficienter compleri intellectum per ſpeciem ad eliciendum actum circa obiectum repræſentatum. Tandem etiam in intellectu Chriſti Domini quoad ſcientiam infuſam, præter ſpecies cõſtituitur à Theologis communiter habitus ſupernaturalis, quem ipſe Vaſquez immeritò negat.

Diſtincta eſt eleuatio ex parte potentiæ & ſpecies ex parte obiecti.

Sextò denique. Si quis aſſereret, ſolam quidem eſſentiam diuinam immediatè, vel ſolam qualitatem aliquam creatam, ſimul cum intellectu concurrere; ita tamen vt duplex munus exerceat, nempe & eleuandi intellectum in ratione potentiæ, & gerendi rationem obiecti; longè ſane a ſententia impugnata recederet: neque contra hunc dicendi modum procedunt argumenta facta. Sic tamen ſine cauſa confunduntur ea quæ debent eſſe diſtincta. Sed magis in ſequentibus hunc dicendi modum refellemus, præſertim oſtendendo, de facto Deum eleuare intellectum in ratione potentiæ per habitum luminis, concurrere verò in ratione obiecti immediatè per ſuam eſſentiam: & ſic ab alijs Theologis hæc duo diſtincta cenſentur: non ſunt ergo confundenda, ſicut non eſt eorum alterum auferendum.

Sed contra communem hanc ſententiam obijcit multa Vaſquez cap. 3., vt probet, præter lumen gloriæ non requiri eſſentiam diuinam tamquam ſpeciem, quaſi ipſamet ſit viſio, aut ſit conditio requiſita, vel forma dans eſſe intellectui aut actui in genere cognitionis. Sed in hoc nos non contradicimus: benè tamen eſſentia diuina poterit concurrere in ratione obiecti, vt poſtea tractabimus. Rurſus cap. 4. probare conatur, præter eſſentiam diuinam intellectui vnitam nõ requiri habitum luminis tamquam diſpoſitionem neceſſariam ad ipſam eſſentiam veluti recipiendam. Sed de hoc etiam poſtea agemus.

Iisq. correſpondent peculiares rationes ex parte actus.

Obijcit deinde cap. 3. ad probandum, non poſſe duplicem concurſum Dei eleuantis ſimul coniungi, vnum per ſuam eſſentiam, & alterum per habitum luminis. Quando in aliquo effectu nõ correſpondent plures rationes, ſaltem conſideratione noſtra diſtinctæ, quæ debeant pluribus cauſis attribui, tunc diſtinguendæ & multiplicandæ non ſunt plures cauſæ concurrentes: ſed omnis ratio quæ in actu viſionis reperitur, ſufficienter habetur ex intellectu, & ex diuina eſſentia vel lumine gloriæ tamquam ſpecie: ergo non debet præter intellectum duplex alia cauſa & concurſus coniungi. Minorem probat: quia viſio Dei habet triplicem rationem, primò rationem cognitionis ſeu intellectionis, ſecundò determinationem ad tale obiectum ſcilicet Deum, tertiò claritatem: ſed primam ratio-

rationem ſufficienter habet ab intellectu, ſecundam ab eſſentia diuina in ratione ſpeciei, ſpecies enim determinat potentiam ad tale obiectum; tertiam quoque habet ab eadem eſſentia diuina, hæc enim ponitur loco ſpeciei propriæ & quidditatiuæ repræſentantis obiectum ſicuti eſt clarè & intuitiuè. Addit tandem, ab hac claritate non diſtingui, quòd viſio ſit ſupernaturalis.

Reſpondetur. Maiorem illam à multis negari. Sed ea ſuppoſita, facilè poſſunt diſtinctæ rationes in viſionis actu deſignari, aduertendo, ſatis eſſe diſtinctionem penès vnum conceptum magis vniuerſalem & alium magis contractum, quales Vaſquez ipſe diſtinxit: ſic enim planè ſe habent illi gradus, cognitionis ſimpliciter, cognitionis claræ, & cognitionis determinatæ de tali obiecto. Hoc ergo ſuppoſito, inueniuntur in actu viſionis plures rationes ſubordinatæ, quæ omnibus illis cauſis debent attribui. Primò occurrit communis ratio intellectionis, & hæc adſcribitur intellectui. Secundò poſſumus ſumere rationem claritatis, eamq. attribuere lumini. Et tandè tertiò, cùm cognitio clara poſſit eſſe circa varia obiecta, ſequitur determinatio circa tale obiectum, quæ referri debet ad ipſum obiectum vel immediatè vel mediante ſpecie. Aut alio modo poſſumus ſecundo loco ſumere, quòd viſio eſt ſupernaturalis, & hoc attribuere lumini gloriæ, ſeu eleuationi diuinæ ſupplenti defectum potentiæ. Ac tandem tertio loco, quia cognitio ſupernaturalis, poteſt eſſe vel de Deo, vel de alio obiecto reuelato ſeu ſupernaturali, addenda eſt ſpecies Dei, ſeu eſſentia diuina tamquam ſpecies. Aut aliter, quia cognitio ſupernaturalis ipſius Dei poteſt eſſe obſcura vel clara, additur talis ſpecies propria & quidditatiua, clarè & intuitiuè repræſentans Deum. Dici etiam poteſt, alio modo diſtinguendas eſſe rationes in actu viſionis Dei, præcipuè duas, nempe quòd eſt actus cognoſcitiuus vitalis, & quòd eſt expreſſa repræſentatio obiecti: iuxta quas duas rationes, duo quoque principia, ſcilicet potentia & obiectum, requiruntur. Et quia ſecundùm vtramque debet determinatè reddi ſupernaturalis, ideo poni peculiarem concurſum agentis ſupernaturalis eleuantis potentiam in ratione virtutis intellectiuæ, & peculiarem concurſum obiecti ſupernaturalis in ratione ſpeciei intelligibilis.

SECTIO DECIMAQVINTA.

Vtrum de facto infundatur à Deo intellectui creato habitus luminis gloriæ, eleuans potentiam, & efficiens actum.

Dvplex modus diſtinguendus eſt, quo Deus dicatur poſſe eleuare intellectum creatum ad viſionem ſui, & ſpeciali concurſu actum viſionis efficere. Primo modo per qualitatem creatam ſupernaturalem, intellectui creato a Deo infuſam, ac proximè ſimul cum intellectu in genere cauſæ effectiuæ cooperantem ad actum viſionis. Secundo modo per immediatam cooperationem ipſius Dei, qua Deus ipſe per ſe ſpeciali concurſu efficiat actum viſionis. Primum modum in hac ſectione, ſecundum in ſequenti examinabimus.

Circa primum, poſſet quis opinari, nec de facto dari, nec eſſe poſſibilem, qualitatem creatam, eleuantem intellectum & efficientem actum viſionis, ſed omnino hunc actum debere effici ex hac parte immediatè à Deo ſupernaturaliter concurrente. Vaſquez verò diſp. 42. cap 2. de reipſa exiſtimans quidem, Beatos videre Deum per lumen gloriæ; tamen contendit, id non eſſe certum de fide. Sed quia in Clementina *Ad noſtrum*, definitum videtur, Beatos videre Deum per lumē gloriæ, ait, Concilium voluiſſe ſolùm contra Hæreticos, neceſſariam eſſe aliquā ſpecialem eleuationem & ſpeciale auxilium ad videndum Deum; idquè vocaſſe lumen gloriæ, ſiuè conſiſtat in qualitate quadam habituali, ſiuè in concurſu Dei actuali, ſiuè in eſſentia ipſa diuina, aut actuali viſione.

Verè intellectus eleuatur per lumen gloriæ ad videndum Deum.

Aſſerendum autem pro certo eſt, de facto infundi à Deo intellectui Beatorum qualitatem quandam habitualem ſupernaturalem, qua eleuatur intellectus in ratione potentiæ, & efficitur actus viſionis: & hæc qualitas eſt quæ lumen glo-

gloriæ appellatur. Ita pro certo docet S.Thom. hic art.5. & alij Theologi communiter. Et primò, pro hac aſſertione, D. Thom. de hoc lumine intelligit illud Apocal. 1. *Claritas Dei illuminabit eam*, ſcilicet cæleſtem Ciuitatem: & alij intelligunt illud Iſai. 60. *Erit tibi Dominus in lucem ſempiternam*, hoc eſt tribuet tibi Dominus: & illud Pſalm. 35. *Apud te eſt fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen*.

Secundò efficaciter probatur ex Concil. Viennenſi in Clementina *Ad noſtrum*, de Hæreticis, vbi damnantur errores Beguardorum, quorum quintus erat, animam naturaliter ſeipſa eſſe beatam, & non indigere lumine gloriæ intellectum eleuante ad videndum Deum. Ex qua auctoritate multi Theologi cenſent, hanc eſſe veritatem iam definitam de fide. Sed, quia verba Concilij poſſunt vtcumque exponi eo modo quo dixit Vaſquez, ſaltem negari non poteſt, quin ex hac definitione cõcluſionis veritas maximè confirmetur. Tùm quia, licèt Põtifex & Concilium præcipuè voluerit damnare Hæreticorum errorem, tamen ſimul declarauit modum quo fiat eleuatio diuina, ſcilicet per lumen gloriæ. Tùm quia ipſi Hæretici diſtinctè dicebant, animam naturaliter eſſe beatam, & non indigere lumine gloriæ: & Concilium vtramque partem reprobauit. Tùm etiam ibi videtur ſumptum nomen luminis gloriæ in eo ſenſu qui erat apud Theologos conſuetus: nec dici debet fuiſſe in alio ſenſu ſumptum: ſed ſanè à Theologis accipitur pro habitu ſupernaturali eleuante intellectum: ergo ex definitione Concilij, addito communi Theologorum conſenſu, res fit ita certa, vt oppoſita ſententia admitti non debeat.

Tertiò idem probatur à pari. Dantur habitus ſupernaturales infuſi ad actus ſupernaturales in via, ſaltem fidei, ſpei, & charitatis; quod multi Theologi cenſent eſſe de fide: ergo etiam concedendus eſt habitus ſupernaturalis in Patria ad actum viſionis eliciendum, ſicut & habitus charitatis ad actum dilectionis & fruitionis. Aut ſaltem certum eſt, à Deo infundi nobis auxilia gratiæ: ergo ſimiliter ad actũ viſionis infunditur auxilium in intellectu, quod vtique eſt lumen gloriæ.

Quartò. Idem aliqui à priori probant: quia reputant impoſſibile, Deum immediatè concurrendo eleuare intellectum, & ſeipſo actum viſionis efficere: ſed de hoc diſputabimus ſect. ſequenti. Nunc ſufficiens ratio eſt: quia, licèt hic alius modus ſit poſſibilis, tamen multo magis conſentaneus eſt hic alius modus eleuationis & concurſus per qualitatem infuſam. Sic enim Deus, omnia ſuauiter diſponens, conſueuit ordinare cauſas creatas, à quibus alijs effectus producuntur; præſertim quando effectus ſunt regulati & conſueti, ac facilè poſſunt per cauſas creatas proximè exerceri.

Quintò. Eadem ratione ſuadetur, qualitatẽ hanc a Deo infuſam Beatis, eſſe permanentem ac perpetuam: quæ proinde in hoc ſenſu vocatur habitualis, & dicitur habitus luminis: reuera autem ſe habet per modum potentiæ & virtutis operatiuæ, ac ſimul cum intellectu conſtituit facultatem completam ex parte cognoſcentis ad elicendum actum viſionis. Sed in qua propriè qualitatis ſpecie collocetur, ſumendum eſt ex doctrina communi tradita ſuo loco de prædicamento qualitatis. Si quando autem Deus vllt viatori conceſſit viſionem claram ad tempus per modum tranſeuntis, pariter dici poterit à Deo infuſa fuiſſe qualitas in actu primo etiam in tranſitu pro eo tempore quo eleuatus eſt intellectus ad videndum Deum. Poteritq. ſimiliter vocari lumen gloriæ, non quaſi habitualiter permanens, ſed quia facit vt intellectus clarè Deũ videat. Ita planè ſignificat S.Thom. 2.2.q.171. art. 2. & q.175.art.3.ad 2. Sed plura de hoc genere auxilij dicemus 1. 2. q. 110. quia ſanè de facto frequenter continget, vt homines in via carentes habitibus ſupernaturalibus, elicere incipiant actus ſupernaturales per alia præuia auxilia actualia. *Lumẽ gloria eſt qualitas permanẽs habitualis.*

In contrarium obijcies primò. Omnis qualitas & virtus creata videtur eandem improportionem habere cum Deo quam habet intellectus creatus: omnis enim res creata in infinitum diſtat à Deo: ergo, ſi intellectus de ſe non poteſt, nec etiam per vim vllius qualitatis creatæ poterit videre Deum. *Lumẽ gloria habet proportionem ad actum viſionis.*

Reſpondetur ad videndum Deum non requiri potentiam æqualis perfectionis

in

in eſſendo cum ipſo Deo. Hoc enim ſicut impoſſibile eſt, ita nulla ratione eſt neceſſarium. Sed requiritur & ſufficit potentia proportionata in cognoſcendo: intellectus verò ſicut de ſe naturaliter nõ eſt potentia proportionata, ita redditur talis ſimul cum eleuatione ſupernaturali, quæ optimè fit per habitum luminis gloriæ: in hoc enim perficitur proportio, vt ad actum ſupernaturalem potentia animæ eleuetur per auxilium ſupernaturale.

Lumen gloriæ eſt concauſa ſimul cum intellectu actus viſionis.

Obijcies ſecundò ex Durand. in 4. diſt. 49. q. 2. num. 21. Dupliciter concipi poteſt, intellectum noſtrum effectiuè eleuari & adiuuari per lumen gloriæ ad videndum Deum: vel quaſi per hoc lumen intenſior fiat virtus noſtri intellectus, quæ ſic adaucta elicere poſſit actum quem alioqui non poterat: vel ita vt intellectus & lumen ſe habeant tamquam duo agentia partialia, ex quibus conflatur vna cauſa totalis, ſicut ſe habent duo homines trahentes nauim, & duæ candelæ producentes lumen intenſum. Sed neutrum dici poteſt. Non primum: quia intellectus non eſt capax intenſionis: & lumen gloriæ non eſt eiuſdem rationis cum intellectu. Neque ſecundum: quia ſic ambo haberent ſimilem virtutem reſpectu actus intelligendi, & lumen gloriæ eſſet quædam potentia intellectiua, ſicut intellectus ipſe, quod eſt abſurdum. Addi poteſt: ſi intellectus & lumen ſe haberent vt duæ cauſæ partiales, poſſent ſingulæ per ſe, aliquam ſaltem viſionis partem efficere, quod verum non eſt.

Reſpondetur. Lumen gloriæ coniungi cum intellectu tamquam concauſam, ita vt ambo ſimul ſint vna cauſa totalis & adæquata ex parte potentiæ reſpectu viſionis. In quo aliquatenus conueniunt cum exemplis illis candelarum & trahentium nauim. Sed differunt: quia candelæ illumiuantes, & homines trahentes nauim, ſunt cauſæ partiales eiuſdem ordinis: ſed intellectus & lumen gloriæ vniuntur tamquam agentia diuerſi ordinis, ſcilicet vitalis & ſupernaturalis; ita vt ſingula realiter totum effectum & non ſolùm partem eius producant. Ex quo non ſequitur, lumen gloriæ eſſe quaſi nouam integram potentiam intellectiuam, ſed tantùm ſimul cum intellectu conſtituere vnam integram facultatem ex parte cognoſcentis ad eliciendum actum. Neque ſequitur, vel intellectum ſolum, vel lumen ſolum, poſſe partem aliquam viſionis efficere. Nec eſt inconueniens, has duas vocare cauſas partiales, quatenus neutra per ſe ſufficit producere effectum; ſed ambæ vnitæ, ſunt vna totalis & adæquata virtus, conſtituta ex potentia vitali & auxilio ſupernaturali.

Intellectus eſt concauſa principalis in ſuo gradu.

Obijcies tertiò. Intellectus & lumen gloriæ non videntur dici poſſe ambo cauſæ principales viſionis: quia intellectus non agit, niſi vt eleuatus, quod eſt proprium inſtrumenti. Nec etiam dici poſſe videtur, vnam eſſe cauſam principalem, & alteram inſtrumentalem: quia ad actum vitalem principaliter concurrere debet cauſa vitalis; vnde non poteſt intellectus dici inſtrumentum luminis.

Reſpondetur. Hanc difficultatem eſſe tantum de modo loquendi. Atque ſecundùm diuerſas conſiderationes vtroque modo loqui licebit. Si enim omnis cauſa quæ eleuatur ab auxilio ſuperiori dicatur inſtrumentum, ſic intellectus dicetur cauſa inſtrumentalis: & hoc non erit contra rationem effectus & cauſæ vitalis: ſi verò conſideretur intellectus quatenus habet proportionem cum actu vt vitalis eſt, & illud tantùm dicatur inſtrumentum, quod ita eleuatur vt ei non correſpondeat aliqua ratio in effectu tamquam ei proportionata & debita; ſic intellectus dicetur cauſa principalis ſimul cum lumine: & hoc eſt de ratione actus & cauſæ vitalis. Abſolutè autem ſic loqui licebit, intellectum eſſe concauſam principalem in ſuo ordine ad eliciendum actum viſionis. Dico intellectum pro ſubſtantia intellectuali, alioqui potentia intellectiua eſt inſtrumentum ipſius ſubſtantiæ. Hoc autem totum rurſus peculiariter explicabimus ac defendemus ſect. 20.

SECTIO DECIMASEXTA.

Vtrum poſſit intellectus creatus in ratione potentiæ eleuari & actus viſionis effici à Deo immediatè per ſpecialem concurſum.

NEgant Capreol. in 4.diſt. 49 q.4. ad 3. & 4. Scoti quarto loco propoſita contra 2. concluſionem, Sotus eadem diſt. q.2.art.4., Ferrarien.3. contra Gentes cap.54.in reſponſione ad 4 Scoti, Bagnes hic art. 5. dubio 3. Indicat etiam Caietanus eodem art. ad 3. Scoti. Videtur fauere D.Thom.eo art.& 2.2. q.175. art. 3. ad 2. qui tamen ſolùm locutus eſt iuxta modum ordinarium & magis conſentaneum eleuationis diuinæ. Et fortaſſe idem tantùm voluerunt aliqui ex Thomiſtis relatis.

Affirmant verò Scotus in 3. diſt. 14.q. 1.art.1. Paludan. Argentin.& Maior in 4.diſt.49. Molina hic art.5.diſp.1. Zumel eod.art. diſp. 2. Vaſquez diſp.46. Suarez lib. 2. de Attributis cap. 16. & alij Recentiores magis communiter. Fauet D. Thom. in 4.diſt.49. q. 2. art.7. & q. 10. de Veritate art. 11. in quibus locis expreſsè ait, fieri poſſe à Deo, modo quodam extraordinario & miraculoſo, vt abſque lumine gloriæ aliavè diſpoſitione ſupernaturali infuſa intellectui, concedatur ei viſio clara per modum tranſeuntis. Quo loquendi modo S.Doctor, non ſolùm tamquam formam permanentem vt Caiet. exponit, ſed etiam tamquam diſpoſitionem tranſeuntem, remouiſſe videtur lumen gloriæ.

Pro reſolutione diſtinguendum eſt, dupliciter poſſe intelligi hunc Dei concurſum immediatum abſque habitu luminis. Primò, vt Deus immediatè vtatur ipſomet intellectu creato loco luminis, faciatquè vt eandem actiuitatem, quam adhibebat lumen, intellectus adhibeat tamquam inſtrumentum Dei. Hoc modo,non prorſus immediatè Deus efficeret actum viſionis, ſed mediante intellectu; diceretur tamen immediatè concurrere, excludendo aliam diſpoſitionem intermediam. Secundò poteſt intelligi, vt Deus proximè per ſeipſum efficiat actum viſionis, præſtando illam actiuitatem & concurſum quem de facto exhibet lumen gloriæ; & ita intellectus relinquatur ſolùm cum ea actiuitate & concurſu quo ſimul cũ lumine ſolet concurrere: ea tantùm facta differentia, quòd loco luminis, Deus ipſe immediatè ſimul cum intellectu cooperans, ſpeciali concurſu actum viſionis efficeret.

Fieri non poteſt, vt ſolus intellectus actũ viſionis efficiat.

Primus modus, eſt magis difficilis, & dependet ex quadam generali quæſtione, an quæcumque creatura poſſit eleuari & aſſumi a Deo tamquam inſtrumentum ad quemcumque ſuperiorem effectum, nulla facta mutatione intrinſeca in ipſa creatura. De qua re commodo loco tractabimus poſtea q. 48. vbi quidem negantem ſententiam amplectemur. Itaque cohærenter nunc exiſtimamus, non poſſe hoc modo intellectum ipſum eleuari & adhiberi loco luminis ad efficiendum actum viſionis, præbendo illam actiuitatem & concurſum qui alioqui per lumen gloriæ exhibetur.

Fieri poteſt, vt actus viſionis immediatè à Deo ſimul cũ intellectu procedat.

Secundus modus, eſt magis facilis, & videtur ſanè poſſibilis. Probatur primò ratione communi. Deus poteſt per ſe ſupplere genus cauſæ effectiuæ, in eodem genere cauſæ operando, hoc eſt poteſt ipſe producere effectum quem cauſa ſecunda producit. Sic ergo poteſt Deus per ſe immediatè ſupplere cauſalitatem luminis gloriæ. Neque poteſt vis huius rationis eludi, dicendo, aſſumptum illud eſſe verum de alijs cauſis & effectibus præter quàm vitalibus. Nam reuera ad actum viſionis eliciendum duplex cauſa coniungitur, vna vitalis, & altera ſupernaturalis. Vnde ratione vitalitatis ſolùm ſequitur, Deum non poſſe per ſe ſupplere concurſum cauſæ vitalis: at de alia cauſa procedere adhuc debet regula communis. Explicatur magis: de facto ad actum vitalem viſionis concurrit lumen gloriæ, quod vtique non conſtituitur vt cauſa vitalis ſed ſupernaturalis: ergo poſſet Deus loco luminis per ſe ſimul cum intellectu actum viſionis efficere.

Secundò ſpecialiter lumen gloriæ ponitur quaſi inſtrumẽtum Dei primi agentis ſupernaturalis: & ideo requiritur, quia actus ſupernaturalis debet reduci ad

ad Deum tamquam agens ſupernaturale: vnde Deus ipſe mediate lumine eſt principalis auctor eius actus. Non eſt ergo vnde ipſum lumen tam neceſſariò requiratur, quòd non poſſet Deus ipſe per ſe tamquam agens ſupernaturale abſque alio medio talem actum efficere.

Id nulla ex parte repugnat. Tertiò oſtenditur amplius, hoc non repugnare. Quia vel ratio repugnantiæ ſumitur ex parte actus, vel ex parte intellectus creati, vel ex parte Dei tamquam primi agentis, vel ex parte Dei tamquam obiecti, cuius eſſentia debet vniri intellectui in ratione ſpeciei intelligibilis, ad quam vnionem debeat intellectus fortaſſe diſponi per lumen. Non primum: quia actus viſionis, quatenus vitalis, ſatis habet, ſi procedat a cauſa vitali: quod vtique non minùs ſaluatur cum concurſu immediato Deo, quam cum concurſu luminis. Et, quatenus ſupernaturalis, ſatis habet, ſi coniunctim ab agente ſupernaturali procedat, ſiue creato, ſiue increato. Non ſecundùm: quia intellectus non coexigit lumen tamquam formam qua actuetur in genere cauſæ formalis, ſed tamquam comprincipium quo adiuuetur in genere cauſæ efficientis ad eliciendum actum: ita quòd ſi lumen gloriæ non eſſet qualitas, ſed eſſet ſubſtantia quædam per ſe ſtans, dummodo poſſet ad actum viſionis ſimul cum intellectu concurrere, ſufficienter haberetur quicquid ad actum viſionis eliciendum requiritur: ergo optimè poterit Deus ſimul cum intellectu cooperans ſupplere lumen gloriæ. Sicut inſuper, cùm ſpecies intelligibilis ſoleat eſſe qualitas inhærens intellectui, tamen ad actum viſionis, in ſententia ipſorum Thomiſtarum, Deus immediate per ſuam eſſentiam exercet concurſum ſpeciei intelligibilis. Nō tertium: quia Deus per ſe in ratione agentis ſupernaturalis non indiget alio medio per quod operetur. Non tandem quartum: quia eſſentia diuina non ita neceſſariò prærequiri: diſpoſitionē luminis vt vniatur intellectui in ratione ſpeciei intelligibilis, quod ſine tali diſpoſitione inhærente intellectui vniri non poſſit.

Quarto denique idem probari ſolet: quia de facto Deus in hominibus viatoribus ſupplet concurſum habituum infuſorum ad actus ſupernaturales, quando nempe homines viatores carent ijs habitibus. Attamen, de facto quidem videtur potiùs, auxilia æquiualentia habitibus à Deo infundi, quando caſus occurrit. Imò fortaſſe, ſpecialis neceſſitas eſt in ſtatu viæ vt infundatur auxilium inhærens voluntati quantum ad actus liberos, quia ad vſum libertatis neceſſarium videtur auxilium intrinſecum, vt tota vis requiſita in actu primo ſit in ipſa potentia libera, de qua re agemus 1. 2. in tractatu de Gratia.

Intellectus de ſe eſt virtus incompleta ad actum viſionis. In contrarium objjciunt primò Thomiſtæ. Repugnat prorſus, cauſam vllam abſque virtute cauſatiua cauſare, oculum ſine potentia viſiua videre, aquam ſine calore calefacere: ſed intellectus naturaliter non habet virtutem ad videndum Deum, ſed lumen gloriæ eſt virtus quæ ei tribuitur: ergo repugnat, intellectum abſque lumine gloriæ per ſolam aſſiſtentiam Dei extrinſecam videre Deum.

Reſpondetur. Valeret quidem hoc argumentum, ſi lumen gloriæ eſſet tota virtus elicitiua viſionis, ſicut eſt calor in aqua ad calefaciendum: ſed non ita eſt, vt patet ex hactenus dictis. Nulla itaque cauſa operari poteſt, ſi careat omni prorſus virtute operatiua: ſi tamen habeat virtutem ſecundùm aliquam rationem quodammodo incompletam, tunc optimè poteſt ſimul cum alia concauſa operari. Intellectus ergo, licèt de ſe non habeat virtutem ſufficientem & completam ad videndum Deum, tamen habet incompletam ad hoc vt ſimul cum cauſa ſupernaturali poſſit actum viſionis elicere: & ita reuera poteſt, vel ſimul cum lumine gloriæ, vel ſimul cum Deo ipſo immediatè operante. Quod ſanè non eſt ſingulare in præſenti caſu, ſed cōmune eſt in omni caſu in quo plures cauſæ vniuntur ad producendum certum effectum quem ſingulæ ſeparatim producere non valerent.

Similiter eſt in actu primo incompleto. Obijciunt ſecundò. Nulla cauſa poteſt operari niſi inquantum eſt actu, ſiue nullus actus ſecundus poteſt prodire niſi à cauſa conſtituta in actu primo: ſed intellectus cōſtituitur in actu primo per lumen gloriæ: ergo ſine hoc lumine non poteſt actum viſionis elicere. Et rurſus, nulla cauſa poteſt efficere actum vitalem ſupernaturalem, niſi ſit in actu primo

vitæ ſupernaturalis: ſed in hoc genere, intellectus actuatur per formam ſupranaturalem intrinſecam: ergo abſque hac forma non poteſt actum vitalem viſionis exercere.

Reſpondetur. Satis eſſe actum primum incompletum ex parte vnius cauſæ, ſi adſit quoque ſimul atque concurrat actus primus alterius cauſæ requiſitæ; quamuis vna cauſa non ſit intrinſeca vel inhærens alteri. Et ita, cùm intellectus de ſe ſit in actu primo ſub ratione potentiæ vitalis, Deus verò ſub ratione agentis ſupernaturalis; verè poterit per concurſum vtriuſque effici actus viſionis, abſque alia forma intrinſeca intellectui. Rurſus ad efficiendum actum ſupernaturalem, neceſſe non eſt, ipſum intellectum eſſe conſtitutum intrinſecè in actu primo vitæ ſupernaturalis: ſed ſatis eſt, intellectui cooperari agens ſupernaturale, ſupplens defectum intellectus: vt ita intra latitudinem totius cauſæ adæquatæ reperiatur tùm agens vitale tùm agens ſupernaturale.

Et in gradu ſuo cōcurrit principaliter. Obijciunt tertiò. Cauſa operans vt mota ab alia cauſa extrinſeca eleuante, tantùm agit vt inſtrumentum eius, ad differentiam cauſæ operantis per propriam formam intrinſecam: ſed actus vitalis debet promanare à cauſa vitali principaliter operante, hoc eſt ſeipſam mouente, & non quaſi ab alio extrinſecè mota: ergo.

Reſpondetur. Dum intellectus immediatè eleuaretur à Deo modo explicato, non aliter dici deberet cauſa inſtrumentalis vel principalis, quàm dicatur de facto dum eleuatur per lumen. Nam vtroque modo ſemper intellectus adhibet ſuum concurſum vitalem. Et differentia ſolùm eſſet in cauſa ſupernaturali, vel intrinſeca, vel extrinſeca: quod non refert ad hoc vt intellectus dicatur principalis vel inſtrumentalis cauſa viſionis.

SECTIO DECIMASEPTIMA.

Vtrum actus viſionis Dei effici debeat à Deo, non ſolùm eleuante potentiam, ſed etiam concurrente in ratione obiecti ſeu ſpeciei intelligibilis impreſſæ.

TRanſimus iam ad inueſtigandum aliud principium viſionis Dei, nempe obiectum quod ſimul cum potentia proportionata coniungitur, vt antea iam notauimus.

Sed in primis Durand. in 1. diſt. 49. q. 2. n. 13. & 19. commemorat eam ſententiam quæ in vniuerſum negat conſortium & concurſum ſpeciei impreſſæ ad cognoſcendum obiectum: quam ſententiam & ipſe approbat. Atque iuxta eam inquit, non eſſe ponendam ſpeciem effectiuam viſionis Dei, neque concurſum Dei effectiuum in ratione obiecti. *Sententia negans.* Rurſus Scotus eadem diſt. q. 11. §. Reſpondeo ergo, verſic. Præterea, breuiter attingit, ad actum viſionis duas formas ſupernaturales poſſe requiri, ſpeciem ex parte obiecti, & lumen gloriæ ex parte potentiæ. Addit autem, quod ſi obiectum de ſe præſens ſufficit ad cauſandam viſionem quantùm ad illud quod requiritur ex parte obiecti, tunc non requiri ſpeciem. Hoc aliqui ſic intelligunt, quòd obiecto præſente, nec requiratur ſpecies, nec vllus concurſus actiuus ex parte obiecti; ſed ſufficiat ſola præſentia. Expreſſiùs quidam Recentiores huiuſmodi ſpeciem & concurſum penitus auferre tentarunt, dicentes, ſatis eſſe lumen gloriæ, vel eleuationem extrinſecam intellectus: quia, dicunt, ſpecies requiritur vt determinet potentiam cognoſcitiuam ad certum obiectum, dum alioqui potentia de ſe erat indifferens; & ita ſpecies tribuit actui hanc rationem determinationis, vt ſit cognitio talis obiecti: ſi ergo potentia ſupponatur iam determinata, non indiget munere ſpeciei. Sed planè intellectus eleuatus lumine gloriæ vel aſſiſtentia Dei extrinſeca, eſt iam determinatus ad cognitionem intuitiuam talis obiecti ſcilicet Dei, ſiquidem ipſum

ipſum lumen ex natura ſua reſpicit præciſè ac determinatè Deum : ergo ſuppoſita hac eleuatione ex parte potentiæ intellectiuæ non requiritur alius concurſus ex parte obiecti. Explicant & confirmant exemplo : ſi eſſet quædam potentia viſiua determinata ad videndum hoc ſingulare album, non indigeret alia ſpecie talis albi : ſed ſic ſe habet intellectus eleuatus in actu primo ad videndum Deum: ergo non indiget alia ſpecie vel concurſu obiecti. Hinc addunt, poſſe hac ratione ipſum lumē, vel ipſam potentiam viſiuam ſic determinatam appellari ſpeciem obiecti, vt ita communem loquendi modum de conſortio & concurſu ſpeciei retinere videantur. Poteſt tandem pro hac ſententia adduci quidam locus D. Thomæ, nempe Quodlibet. 7. art. 1., vbi, præter lumen gloriæ, non aliam ſpeciem requirit, neque aſſignat eſſentiam diuinam tamquam ſpeciem : ſed ait, ipſum lumen ſufficere ad præſtandum quod alioqui faciunt lux & ſpecies obiecti ſimul.

Concluſio affirmãs. Exploratum tamen ſatis eſt, & apud Theologos commune, præter eleuationem ſupernaturalem potentiæ ad actum viſionis, requiri concurſum actiuum Dei in ratione obiecti, vel immediatè per ſuam eſſentiam, vel mediatè per ſpeciem impreſſam. Hæc eſt expreſſa ſententia D. Thom. hac q. art. 2. & alijs locis paſſim, vbi hac de re loquutus eſt. Quibus locis obſtare non debet alius ille locus in contrarium allatus, ſi fortaſſe S. Thom. ibi oppoſitum ſenſerit. Sed poteſt etiam ille locus commodè explicari : præter lumen non requiri aliam ſpeciem informatiuam potentiæ, & ſic ſufficere lumen tamquam formam inhærentem potentiæ : atque ita non excludendo eſſentiam diuinam aſſiſtentem intellectui, vt vbique aliàs voluit D. Thomas.

Primò ergo, pro hac aſſertione neceſſe non eſt agere contra eos qui in vniuerſum negarunt ſpecies impreſſas ad cognitionem obiecti: nunc enim ex Philoſophia pro certo ſupponimus, has ſpecies dari & requiri, ac ſpecialiter in intellectu ad omnem eius actum dari ac requiri ſpeciem intelligibilem : ita enim oſtendimus q. 53. de ſpeciebus ſenſibilibus, & q. 58. ſect. 5. de ſpeciebus intelligibilibus. Cùm ergo detur & requiratur ſpecies ſeu concurſus actiuus obiecti ad omnem alium cognitionis actum, vtique dari debet ad hunc actum cognitionis intuitiuæ circa Deum.

Requiritur huiuſmodi concurſus præter obiecti præſentiã. Secundò. Hanc neceſſitatem non tollit præſentia ipſius Dei tamquam obiecti. Dupliciter namque comparari debet obiectum ad actum, ſcilicet terminatiuè quatenus cognoſcitur, & effectiuè eliciendo ſimul cum potentia actum cognitionis : quantumuis ergo obiectum ſit præſens vt poſſit terminare actum, debet adhuc exercere concurſum effectiuum producendo actum. Vnde in ſenſibus externis præter obiecti præſentiam requiritur quoque ſpecies. Imò, dum exiſtit ſpecies in potentia, licèt obiectum non ſit præſens, optimè poteſt cognoſci. Dum verò requiritur præſentia, ideo requiritur, quia ab obiecto præſenti debet immitti ſpecies quæ neceſſaria eſt. Eodem ergo modo neceſſarius eſt cōcurſus actiuus Dei in genere obiecti ad actum viſionis, quo eſſet neceſſarius ſi per impoſſibile Deus non eſſet præſens in genere rei. Quòd ſi dicat quis, præſentiam Dei quæ tollit neceſſitatem ſpeciei, non eſſe hanc in genere rei quæ conſiſtit in immenſitate & æternitate diuina, ſed eſſe aliam in genere obiecti ; certè non alia erit hæc obiectiua præſentia, niſi cōiunctio cum intellectu, vel immediatè per eſſentiam Dei, vel mediatè per ſpeciem creatam ; vt ita in ratione obiecti ad actum viſionis concurrere poſſit.

Requiritur præter determinationem potentiæ. Tertiò. Neque tollitur neceſſitas huius concurſus per hoc quòd intellectus eleuatus, eo ipſo ſupponitur determinatus in ratione potentiæ ad tale obiectum intuendum. Etenim, vt in illis locis Philoſophiæ notauimus ac probauimus, ratio huius neceſſitatis, non eſt indigentia determinationis in potentia alioqui indifferenti, ſed eſt alia quæ in potentia quantumuis determinata adhuc vrget. Quia nimirum, actus cognitionis eſſentialiter eſt expreſſa repræſentatio obiecti, quam rationem eſſentialem debet effectiuè recipere ab ipſomet obiecto, ſicut rationem vitalitatis à potentia vitali, & rationem ſupernaturalitatis ab agente ſupernaturali. Semper ergo propter hanc rationem, concurſus obiecti requiritur.

ritur. Et determinatio potentiæ hoc ſolùm confert, quòd potentia quatenus ſic determinata, peculiariter exigit vniri cum tali obiecto, vt ſimul cum eo cooperante actum cognitionis circa idem obiectum eliciat.

Vnde ſi eſſet aliqua potentia viſiua determinata ad certum ſingulare obiectum, indigeret adhuc ſpecie tâlis obiecti: ſed ratione ſuæ determinationis non niſi hanc ſpeciem recipere poſſet, ac proinde non niſi hoc obiectum intueri. Et ita ſe habet lumen gloriæ, quod non reſpicit aliud obiectum cum quo coniungi poſſit in intellectu, niſi ſolum Deum clarè viſibilem. Et propter hoc ex natura ſua non alium actum quàm claræ viſionis Dei efficere poteſt. Et ad ſummum extenditur ad creaturas in Deo ipſo inſpiciendas, tamquam obiectum ſecundarium in primario, vt poſtea tractabimus. Neque verò ſatis commodè illa potentia viſiua, vel lumen gloriæ, poſſet appellari ſpecies obiecti. Siquidem ratione eius determinationis non exercet proprium obiecti munus ad quod ponitur ſpecies, ſcilicet effectiuè concurrere ad actum ratione peculiaris actiuitatis obiecti. Et propterea nec etiam dici poſſet quid ſubſtitutum loco obiecti, & quaſi ſemen obiecti, ſicut conſueuit appellari ſpecies: ſed ſolum dicetur virtus quædam in ratione potentiæ determinata ad obiectum.

SECTIO DECIMAOCTAVA.

An & quomodo de facto Deus immediatè per ſuam eſſentiam concurrat cum intellectu ad actum viſionis in ratione obiecti tamquam ſpecies intelligibilis.

Sententia negans. Refertur Aureolus ex Capreolo in 4. diſt. 49. q. 5. art. 2. dixiſſe, Deum de facto videri à Beatis per ſpeciem creatam mentibus eorum impreſſam, & non immediatè per eſſentiam ſuam concurrentem quaſi ſpeciem. Verùm Aureolus Quodlib. 8. art. 2. declarat, ſpeciem creatam eſſe eandem ipſam viſionem Dei, non verò aliquod principium eius. Sic enim in 2. diſt. 11. q. 3. art. 3. abſolutè opinatus eſt, ſpeciem & intellectionem idem eſſe. Riccardus verò in 3. diſt. 14. art. 3. q. 3. putat, quòd ſi viſio efficitur ab intellectu, debeat effici per ſpeciem creatam illi impreſſam; vnde videtur negare eſſentiam diuinam concurrere tamquam ſpeciem. Clariùs Guliel. Pariſ. lib. de Retribut. Sanctorum, opinatus eſt, Beatos de facto videre Deum per ſpeciem creatam mentibus eorum impreſſam. Item Vaſquez hìc diſp. 43. contendit de facto lumen gloriæ eſſe ſpeciem impreſſam per quam Deus conſpicitur, neque eſſentiam diuinam immediatè concurrere tamquam ſpeciem. Referunt præterea Riccard. ibidem & Maior in 3. q. 10. art. 2., quoſdam dixiſſe, ad viſionem Dei concurrere Deum ipſum immediatè per ſuam eſſentiam, & præterea concurrere per ſpeciem intellectui infuſam. Sed verum quidem eſt, etiam quando concurrit ſpecies effectiuè, obiectum quoque concurrere terminatiuè tamquam illud quod cognoſcitur. Tamen non oportet, nec fieri poteſt, vt obiectum ſimul & ſpecies concurrant effectiuè tamquam principia ad eliciendum actum cognitionis: omnino enim ex hac parte ſufficit vel obiectum vel ſpecies eius.

Dico primò. De facto Deus immediatè per ſuam eſſentiam abſque alia ſpecie creata concurrit cum intellectu ad actum viſionis eliciendum in ratione obiecti per modum ſpeciei intelligibilis. In hac aſſertione conueniunt non ſolùm omnes ij qui negant ſpeciem creatam eſſe poſſibilem: ſed etiam illi qui volunt eſſe poſſibilem, cõmuniter putant, de facto Deum per ſuam eſſentiam immediatè concurrere. Eſtq. expreſſa ſententia D. Thom. hìc art. 2. in corpore & ad 3., in 4. diſt. 49. q. 2. art. 1., 3. contra Gentes cap. 49. & 51., q. 8. de Veritate art. 1., & alibi. Nec benè Vaſquez cap. 6. tentauit exponere, D. Thom. tantùm voluiſſe, eſſentiam diuinam ſe habere loco ſpeciei expreſſæ: Tùm quia hoc falſum eſt: Tùm quia S. Thomas abſolutè de ſpecie & ſimilitudine repræſẽtatiua Dei locutus eſt. Nec refert quod S. Doctor ait, eſſentiam diuinam vniri intellectui, ſicut intellectum in actu: dicere enim voluit, ſicut obiectum *Conclusio affirmãs.*

ctum

ctum in actu, ſeipſo mouens potentiam, vt intelligatur. Sicut ſpecies impreſſa ab omnibus vocatur intelligibilis, non vtique quia ipſa intelligatur; ſed quia eſt intellectionis principium. Quia verò eſſentia diuina rapit neceſſariò intellectum ad actum ſecundum viſionis; ideo non ſolùm dicitur vniri vt obiectum intelligibile, ſed vt intellectum in actu.

Poſſibile eſt Deum per ſuam eſſentiam immediatè concurrere.

Ratione probatur primò, poſſibile eſſe, Deum per ſuam eſſentiã hoc modo concurrere. Munus enim obiecti eſt, concurrere cum potentia per modum principij ad cognitionem ſui. Quando verò obiectum eſt in ſe materiale, vel non eſt ſatis coniunctum potentiæ, tunc non poteſt per ſe concurrere, ſed immittit ſpeciem ſui: at eſſentia diuina in ſe eſt ſummè immaterialis, & eſt intimè præſens intellectui: ergo poteſt per ſeipſam concurrere. Neque verò ad exercendum hoc munus neceſſe eſt formam intelligibilem inhærere intellectui, quod quidem prorſus ſubſtantiæ diuinæ repugnat: ſed ſatis eſt immediata coniunctio in ratione obiecti, quam coniunctionem eſſentia diuina optimè poteſt habere.

Conueniēs eſt hoc modo concurrere.

Probatur ſecundò, verè de facto Deum hoc modo concurrere: quia vel ſpecies creata eſt ſimpliciter impoſſibilis, vt plerique volunt: vel, quamuis ſit poſſibilis, tamen conuenientius eſt, obiectum per ſe immediatè concurrere quando aptum & idoneum eſt. Nam hoc eſt munus proprium obiecti: & intantum obiectum ſolet immittere ſpeciem loco ſui, inquantum de ſe non eſt aptum concurrere: ideoquè ſpecies dicitur gerere vicem obiecti, dicitur ſubſtitui loco obiecti. Hac ratione de facto Angelus cognoſcit ſeipſum per ſuam ſubſtantiam, & non per ſpeciem diſtinctam: ergo ita putandum eſt, eſſentiam diuinam in ratione obiecti de facto cum intellectu Beati concurrere. Eſtq. diuerſa ratio de hoc concurſu, ac de illo quo Deus eleuabat intellectum in ratione potentiæ. Nam illę operationes quæ aptè conueniunt cauſis ſecundis, conuenientiùs adminiſtrantur per ipſas cauſas ſecundas: ſicq. intellectus eleuari debet in ratione potentiæ, & ideo conuenientius erat à Deo infundi lumen gloriæ. At hic alius concurſus propriè conuenit obiecto intelligibili: cùm ergo Deus qui eſt obiectum poſſit immediatè concurrere, de facto ita concurrit.

Hinc quoad loquendi modum obſeruatione dignum eſt, rectè quidem dici ſpeciem ſupplere vicem obiecti, ſubſtitui loco obiecti, exercere munus obiecti: non verò dici debere, obiectum ſupplere vicem & locum ſpeciei ac gerere munus ſpeciei: ſiquidem reuera ſpecies eſt quaſi vicaria obiecti, & non è conuerſo. Permittitur tamen etiam alius loquendi modus, nimirum in hoc ſenſu, quòd cum alioqui ſoleat ſpecies ſimul cum potentia concurrere, tamen in hoc caſu eſſentia diuina ipſa concurrit: ſicut etiam dicere ſolent, eſſentiam Angeli ad cognitionem ſuipſius concurrere loco ſpeciei. Aduertendum quoque eſt, quòd ſi nomen ſpeciei ſumatur prout ſignificat formam ab obiecto immiſſam, ſic neque eſſentia Angeli, neque eſſentia diuina, poteſt directè vocari ſpecies vt patet. Si tamen ſumatur vt ſignificans formam intelligibilem concurrentem in ratione obiecti etiamſi ipſamet ſit obiectum; ſic eſſentia diuina optimè poteſt vocari ſpecies intelligibilis ſeu viſibilis in ordine ad actum viſionis.

An eſſentia diuina intellectui vniatur.

Deinde, ad declarandum modum quo eſſentia diuina dictum munus exercet, conſiderare oportet prius ipſam vt in actu primo, ſeu in priori ſigno naturæ, ſimul cum intellectu, ante quam actum ſecundum viſionis eliciat; & poſtea prout ad ipſum actum ſecundum viſionis concurrere dicitur. Et ſatis quidem communis loquendi modus eſt, eſſentiam diuinam coniungi & vniri intellectui in ratione formæ ſeu ſpeciei intelligibilis. Sic loquitur D. Thom. hic art. 2. ad 3. & art. 5. & alibi, vbi hac de re tractat: eumq. Thomiſtæ communiter imitantur. Sed Molina hic art. 2. diſp. 2. declarat, nullam aliam eſſe coniunctionem diuinæ eſſentiæ cum intellectu creato, quam præſentiam & indiſtantiam localem. Similiter Suarez lib. 2. de Attributis cap. 12. negat, dari aliam peculiarem vnionem ſeu coniunctionem eſſentiæ diuinæ cum intellectu Beati.

Probabile eſt vniri.

Dico tamen ſecundò, probabiliter videri, præter præſentiam localem Dei, & præter lumen gloriæ ex parte intellectus,

requiri peculiarem quandam vnionem in actu primo eſſentiæ diuinæ cum intellectu Beati in eſſe intelligibili: quæ vnio ſit modus quidam exiſtens in intellectu, terminatus ad eſſentiam diuinam, non conſtituens compoſitum quid per ſe vnum in eſſe reali, ſed benè coniunctum quoddam in eſſe intelligibili ſeu in ratione principij productiui viſionis. Hanc vnionem frequenter Thomiſtæ ſignificãt, licèt non ſatis explicent. Bagnes autem art. 2. dubio 2. ante ſolutionem argumentorum, & Zumel eod. art. diſp. 3. ad 5., explicant exemplo vnionis quæ eſt in Chriſto inter naturam humanam & perſonam Verbi, vocantq. ineffabilem ac reconditam. Eamdem ſatis apertè indicat S.Thom. art.2. ad 3. dicens, eſſentiam diuinam vniri intellectui tamquam formam intelligibilem: & art.5. vbi probat, requiri lumen gloriæ in intellectu beati tamquam diſpoſitionẽ ad hoc vt ei vniatur eſſentia diuina tamquam forma intelligibilis: hinc enim planè ſequitur, hanc vnionem non eſſe ſolam præſentiam localem, nec conſiſtere in ſolo lumine, nec importare ſolum actum ſecundum viſionis. Similiter loquutus eſt 3. contra Gentes cap 51. & alijs locis concluſione præcedenti allegatis: ac præterea q. 10. de Veritate art. 11. ad 11. inquit, eſſentiam diuinam quamuis realiter præſentem noſtro intellectui, tamen non eſſe ei coniunctam vt formam intelligibilem vſque dum lumine gloriæ illuſtretur; & ideo nunc Deum à nobis non videri, quia deeſt facultas videndi & viſibilis præſentia obiecti: quibus verbis planè diſtinguit hanc præſentiam obiectiuam, idest vnionem, tùm à præſentia locali, tùm à lumine gloriæ, tùm ab ipſo actu viſionis.

Rationibus ſuadetur.

Rationibus poteſt hæc concluſio ſuaderi. Primò: quia omnes fatentur, obiectum debere eſſe vnitũ cum potentia, vt eliciatur cognitionis actus: ſed præſentia localis non videtur ſufficere vt dicatur obiectum vniri cum potentia in eſſe intelligibili: nam dici non debet, omni intellectui nunc eſſe æquè vnitam eſſentiam diuinam in ratione ſpeciei intelligibilis, ſicut eſt intellectui Beatorum: ergo præter hanc præſentiam requiritur alia intellectualis vnio.

Secundò. Priùs ſupponi debet potentia completa in ratione potentiæ, quàm recipiat ſeu vnitam ſibi habeat ſpeciem intelligibilem; ſpecies enim debet aduenire potentiæ in ſua ratione completæ: ſed intellectus completur per lumen gloriæ in ratione potentiæ: ergo non per ſolam indiſtantiam localem, quæ iam præerat, eſtquè communis cum omnibus rebus creatis; nec per ipſum lumen formaliter; ſed propriè per alium vnionis modum dici debet eſſentia diuina coniungi cum intellectu diſpoſito per lumen gloriæ.

Tertiò. Species creata coniungitur potentiæ, non ſolùm localiter, ſed maiori vnione. Quia autem eſt accidens, coniungitur per inhærentiam in ſubiecto: ſed tamen abſolutè quatenus eſt ſpecies, ſiue quatenus concurrere debet cum intellectu ad eliciendum actum, requirit maiorem vnionem, quam indiſtantiam localem. Illa ergo ſpecies ſeu forma, quæ cùm ſit ſubſtantia, non poteſt intellectui inhærere, debet alio peculiari modo coniungi.

Quartò. Potentia & obiectum ſeu ſpecies requirũtur ſimul ad eliciendũ actum, non quaſi duo comprincipia vtcumque cooperantia, ſicut duo trahentes nauim, vel duæ candelæ illuminantes aerem: ſed requiruntur vt peculiariter inter ſe coniuncta. Nam obiectum ſeu ſpecies dicitur fœcundare potentiam, & actus cognitionis dicitur procedere tamquam proles: ad hunc ergo modum concurrendi, quædam peculiaris vnio prærequiritur. Atque hæc ratio ſimul cum alijs declarat, hanc eſſe ſpecialem neceſſitatem, vt huiuſmodi coniunctio obiecti requiratur, quæ non procedit de alijs cauſis ſibi cooperantibus, nec etiam de intellectu & Deo ſi ſpeciali concurſu ſuppleret lumen gloriæ, ad quod ſatis eſſet actũ ſimul egredi ab vtroque principio abſque alia vnione in actu primo.

Talis vnio explicatur.

Quintò demum, hanc vnionem eſſe explicandam eo pacto quo in concluſione notauimus, facilè oſtenditur. Debet eſſe modus: quia vtique debebit eſſe aliquid reale, non autem tamquam diſtincta prorſus res quæ ſeparari poſſit, ſed tamquam modus, ſicut ſolet eſſe omnis alia ſimilis vnio. Debet dici ſupernaturalis, ſicut & ipſum lumen gloriæ & actus viſio-

viſionis eſt forma ſupernaturalis: poterit tamen dici connaturalis ac debita intellectui iā illuſtrato lumine gloriæ. Debet recipi in intellectu: quia vtiq; in Deo eſſe non poteſt: nec recipi debet in lumine gloriæ, eſſentia enim diuina dicitur vniri intellectui, non lumini; intellectus, non lumen, dicitur videre Deum, ipſumq. lumen dicitur diſpoſitio, non ſubiectum, reſpectu viſionis. Terminatur ad eſſentiam diuinam: non enim alio pacto poteſt inter intellectum creatum & diuinam eſſentiam mediare. Non conſtituit aliquid vnum in eſſe reali ex diuina eſſentia & intellectu: non enim ſe habet vt vnio materiæ & formæ, ſicut probat D.Thom. q.8. de Veritate art.1. Nec eſt vnio hypoſtatica, quæ vtique in ſolo Chriſto Domino reperitur: nō ergo conſtituit vnum quid in eſſe reali, nec inquam in eſſe naturæ, nec in eſſe perſonæ. Conſtituit demum aliquid vnum in eſſe intelligibili: ſic aſſerit D.Thom. ibidem, & alibi: eſtq. conforme conſueto loquendi modo, quo dici ſolet potentiam fieri vnum cum obiecto in eſſe intentionali ſeu intelligibili. Neque verò hoc importat aliud, niſi quod talis vnio quadam ratione integrat principium adæquatum intellectionis, coniungendo potentiam & obiectum, quæ ſunt duo comprincipia requiſita. Et iuxta hoc fortaſſe Caiet. art.2. circa ſolutionem ad 3. ait, intellectum Beati priùs natura eſſe Deū, & poſtea videre Deum: ſcilicet eſſe Deum, non phyſicè & realiter, ſed intentionaliter ſeu intelligibiliter; ideſt hoc modo vniri cum diuina eſſentia tamquam forma intelligibili.

Num eſſentia diuina concurrat effectiuè vel formaliter ad actum.

Vlteriùs, poſt vnionem in actu primo, Bagnes art.2. dub.2. concluſ.3. aſſerit, eſſentiam diuinam iam vnitam vt formam intelligibilem intellectui, non concurrere ampliùs effectiuè ad actum viſionis, ſed hunc actum ab intellectu & lumine adæquatè produci: neque aliud exercitium requirit ex parte eſſentiæ diuinæ tamquam ſpeciei in ordine ad eliciendum actum, quaſi ſolum ſufficiat quòd ſit vnita intellectui in actu primo. Caiet. verò ibi circa ſolutionem ad 3. refert communem ſentiendi modum, ſpeciem vel obiectum effectiuè ſimul cum intellectu concurrere ad actum: faceturquè, ſe quandoque id ſectatum fuiſſe, docuiſſe, & fortè ſcripſiſſe: ſed poſtea ait, eleuatis mentis oculis, nimis vilem conſpexiſſe naturam cognoſcitiuam, niſi aliud adderet. Addit ergo, præter cooperationem actiuam, ſpeciem intelligibilē ſe habere ad actum cognitionis in genere cauſæ formalis, ſicut ſe habet forma ad materiam dans illi eſſe: atque hoc modo concludit, eſſentiam diuinam in ratione ſpeciei ſe habere formaliter ad actum viſionis, ſublatis tamen imperfectionibus: quam limitationem explicat, quia inquit viſio verè non eſt actus & eſſe diuinæ ſubſtantiæ, ſicut eſſet ipſum eſſe ſpeciei intelligibilis creatæ ſi poneretur.

Concurrit effectiuè, nō formaliter.

Dico tertiò. Eſſentia diuina in ratione ſpeciei effectiuè concurrit ad actum viſionis cooperando ſimul cum intellectu & lumine, neque præter hunc actiuum concurſum habet alium formalem reſpectu actus. Hæc eſt communis ſententia, & probatur facilè. Primò, ſpecies creata quæ ſubſtituitur loco obiecti in potentia, non ſolùm ponitur vt in actu primo vniat obiectum cum potentia in eſſe intelligibili, ſed vt conſequenter ſimul cum potentia efficiat actum. Præter hoc verò, non ſe habet tamquam forma dans eſſe potentiæ vel actui. Hoc totum ſuppenimus ex communi tractatu in Philoſophia. In hac ergo re pariter eſſentia diuina ſe habet, concurrens actiuè cum intellectu ad eliciendum actum, & non aliter.

Secundò. Si eſſentia diuina deberet ſolùm vniri intellectui, & non vlteriùs concurreret effectiuè ad actum; eſſet ſolùm conditio requiſita ad hoc vt intellectus & lumen efficeret actum: ſed certè ſpecies non requiritur ſolùm veluti conditio, ſed directè ac per ſe cauſando actum; idq. etiam ipſe actus expoſcit: ergo omnino eſſentia diuina ſic effectiuè concurrere debet. Neque concurſus ex hac parte debitus, poteſt lumini gloriæ deputari; hoc enim lumen ſe tenet atque concurrit ſolùm ex parte potentiæ, nec alioqui adhibet concurſum requiſitum ex parte obiecti. Si enim ſic quoque concurreret, ipſum lumen eſſet ſpecies; & ſuperfluum ac inutile eſſet, diuinam eſſentiam vniri amplius intellectui in ratione obiecti ſeu ſpeciei: hæc enim vnio potiſſimè ponitur propter cooperationem

effectiuam vtriuſq; principij, ſcilicet potentiæ & obiecti ſimul ad actum.

Tertiò. Præter hunc concurſum actiuum non eſt fingenda alia habitudo in genere cauſæ formalis ſeu formæ dantis eſſe reſpectu actus. Nam actus cognitionis realiter diſtinguitur à ſpecie, ſicut effectus à cauſa; neque formaliter conſiſtit in ſpecie recepta in potentia, vt in Philoſophia communi loco probauimus: ipſa ergo ſpecies non dat eſſe actui in genere cauſæ formalis, actus non eſt ipſum eſſe ſpeciei, non eſt idem eſſe actus & ſpeciei. Idq. rurſus peculiari ratione manifeſtum eſt in caſu noſtro, vbi certè actus viſionis non eſt ipſa diuina eſſentia, ſed eſt actus quidam creatus elicitus. Quod quidem benè vidit & aduertit Caiet. Vnde non apparet, quid ſibi voluerit in ea doctrina, nec quam aliam habitudinem formalem præter actiuam reſpectu actus cogitauerit.

An concurrat per voluntatem & potentiam.

Poſtremò, Molina hic art. 2. diſp. 2. §. Licèt autem, & Suarez lib. 2. de Attributis cap. 12. num. 19. & 20., volunt, eſſentiam diuinam ex hac parte ita immediatè concurrere, vt non agat immediatè per voluntatem & potentiam executiuam, ſicut operatur alios effectus; ſed potiùs tamquam natura quædam actum viſionis efficiat. Et Molina videtur omnino vſum diuinæ voluntatis ab hoc concurſu remouere: ſequitur Becanus tract. 1. cap. 9. q. 2. Suarez verò ait, eſſentiam diuinam concurrere ex applicatione libera voluntatis: ſequitur Faſolus art. 2. dubit. 9. Aſſerunt præterea, Deum poſſe alio modo operando per voluntatem & potentiam ſupplere hunc modum concurrendi tamquam cauſa prima, quem de facto adhibet tamquam obiectum; ita vt tunc non concurreret per modum obiecti, ſed tantùm per modum cauſæ ſupremæ ſupplentis concurſum obiecti.

Concurrit liberè per volūtatē, & executiuè per potentiam.

Dico quartò. Eſſentia diuina concurrit ad actum viſionis in ratione obiecti ſeu ſpeciei intelligibilis, liberè per voluntatem, & proximè per ſuam potentiam. Ita notauit Scotus Quodlib. 14. §. Hic intelligendum eſt. Et optimè etiam conſtat cum ſententia D. Thomæ quam ſequimur de concurſu immediato eſſentiæ diuinæ: ſenſus enim eſt, non mediante aliqua ſpecie creata. Probatur primò. In omnibus effectibus Deus nō eſt agens naturale operans ex neceſſitate naturæ, ſed eſt agens liberum operans per voluntatem: à qua generali regula inconueniens eſt peculiarem vllum effectum excipere. Nec aliter putandum eſt, Deum in ratione obiecti concurrere, quàm volendo concurrere: ſicut hoc vtique modo tribuit lumen gloriæ, hoc modo concurrit generali influxu, hoc modo omnem aliam operationem exercet ad extra: nulluſq. Dei concurſus ſine peculiari voluntatis eius decreto poterit exerceri.

Secundò. Hoc modo ſaluatur adhuc optimè, Deum concurrere in ratione obiecti ſeu ſpeciei: non enim ad hunc concurrendi modum neceſſe eſt tollere vſum voluntatis ac libertatis: nullaquè repugnantia eſt in hoc, vt aliquod obiectum cognoſcibile, cùm ſit naturæ liberæ, poſſit concurrere vel non concurrere; & ita debeat Deus voluntatis decreto ſtatuere ſe concurrere. Et patet magis: quia pariter ſe habet obiectum, in concurrendo immediatè ad actum, vel in immittendo ſpeciem ſui: ſed certè ſi Deus infunderet ſpeciem creatam, quam Suarez & Molina poſſibilem opinantur, vtique non niſi liberè per voluntatem produceret: ergo eodem modo de facto concurrit immediatè ad actum ipſum viſionis.

Tertiò. Si Deus ex decreto voluntatis concurrit, conſequenter per potentiam executiuam hunc concurſum exercet. Nam non apparet alius modus operandi per voluntatem quàm applicando potentiam. Nec vlla obſtat ratio, quare alio modo de hoc concurſu diuino, quàm de omni alia operatione ſentiendum ſit. Et præſertim ſic vtique per ſuam potentiam efficeret ſpeciem ſui, ſi hanc vellet intellectui noſtro infundere. Siue hæc potentia executiua Dei ſit formaliter ipſa voluntas, aut intellectus, aut eſſentia Dei, aut attributum quoddam ab his omnibus ratione diſtinctum: quod non eſt huius loci diſcutere.

Sed contra primā concluſionem obijcies. De ratione ſpeciei eſt conſtituere intellectum in actu, ipſum informando & actuando, eiq. ſubordinari ad vſum operandi; ſed hæc & ſimilia quæ ſpeciei attribui

Eſſētia diuina benè præſtat munus ſpeciei.

tribui ſolent, eſſentiæ diuinæ repugnant: ergo non poteſt eſſentia diuina per ſe immediatè exercere munus ſpeciei.

Reſpondetur. Hæc omnia conuenire ſpeciei creatæ, quæ eſt accidens, & cuius vſus eſt in poteſtate intellectus: tamen de ratione cognitionis in communi ſolũ eſſe, vt potentiæ cognoſcitiuæ vniatur obiectum cognoſcibile, tamquã comprincipium requiſitũ ad hoc vt actus cognitionis emanet. Quod quidem eſſentia diuina optimè præſtat: non ſubordinata intellectui, ſed ſubordinans ſibi & rapiens intellectum ad exercendum actum viſionis.

Benè vnitur intellectui. Contra ſecundam concluſionem obijcit Suarez. Noua vnio realis non contingit abſque nouo modo & mutatione reali, quæ hic nulla eſt in eſſentia diuina, nec etiam in intellectu creato præter habitum luminis. Omnis etiam vnio terminatur ad aliquod reale compoſitum, quod hic nullum eſt. Demum intelligi non poteſt vnio inter duo extrema, abſq; aliqua cauſalitate ſeu dependentia, vel in exiſtendo, vel in ſubſiſtendo, vnius extremi ab alio, quæ item hic nulla eſt.

Reſpondetur. Vnionem intelligibilem eſſentiæ diuinę cum intellectu, eſſe modũ reſidentem in intellectu, diſtinctum a lumine gloriæ, vt diximus. Non tamen conſtituere aliquod compoſitum reale, ſed ſolùm quoddam coniunctum in eſſe intelligibili. Nec etiam formaliter importare cauſalitatem, quæ nequaquam eſt de ratione omnis vnionis: ſed benè conſtituere cauſam adæquatam in actu primo elicitiuam actus viſionis.

Benè concurrit actiuè ad actum. Contra tertiam concluſionem obijcit Bagnes. D. Thom. hic tantùm requirit, vt eſsẽtia diuina vniatur intellectui, quod non eſt efficere actum. Ait etiã D. Thom., eſſentiam diuinam ſe habere in ratione obiecti: at ſi effectiuè eliceret actum, ſe teneret potiùs ex parte potentiæ, vt ea mediãte potẽtia ageret. Rurſus Quodlibeto 6. art. 1., totam efficientiam quæ alioqui conuenit luci & ſpeciei, attribuit lumini gloriæ. Obijcit etiam Caiet.: quia dicebat, nimis vileſceret natura cognoſcitiua, ſi ſolum ſe habeat ſicut alia agentia naturalia: cùm tamen anima, & multò magis anima intellectiua, ſit ſuperior alijs naturis.

Reſpondetur. In doctrina D. Thomæ ſpeciem intelligibilem efficere actum, vt Bagnes fatetur. Voluit ergo D. Thom., eſſentiam diuinam vniri intellectui in ratione ſpeciei ad hoc vt vnita efficiat actum. At non per hoc ſe tenet ex parte potentiæ: quinimò adhibet concurſum debitum ex parte obiecti: ita vt, non potentia per obiectum, ſed ſimul cum obiecto, actum eliciat. In alio loco, vel S. Doctor voluit, lumen gloriæ ſe habere etiam tamquam ſpeciem, quod alijs locis poſtea retractauit: vel tantùm voluit, à lumine gloriæ prouenire totam efficientiam quæ haberi poteſt à forma ſupernaturali inhærente intellectui, non excludendo aliam efficientiam ab eſſentia diuina tamquam forma aſſiſtente. Neque verò per hunc modum actiuum concurrendi, vileſcit natura cognoſcitiua. Nec alioqui vllam nobilitatem contraheret ex alia formali habitudine. Neque id eſſet conſentaneum, imò potius repugnat diſtinctioni & ordini conuenienti inter naturam cognoſcitiuam & actum. Neque demum opus eſt, in hoc naturam cognoſcitiuam alio modo differre ab agentibus naturalibus.

Benè poteſt per modum cauſa primæ ſupplere concurſum. Contra quartam concluſionem obſtare videtur, illud quod Suarez & Molina dicebant, Deum poſſe per modum cauſæ primæ ſupplere concurſum ſpeciei: ſi enim id poteſt quoad omnem aliam cognitionem, poterit quoque quoad viſionem ſui. Sed non videtur poſſe aliter diſtingui concurſus Dei ad viſionem ſui, per modum obiecti, vel per modum cauſæ primæ; niſi dicendo, eſſentiam diuinam in ratione obiecti ita immediatè operari, vt non per voluntatem & potentiam, ſed in ratione cauſæ primæ hoc modo operari.

Reſpondetur. In primis licèt Deus poſſit ſupplere concurſum ſpeciei ad cognitionem aliarum rerum, tamen vbi ipſemet eſt obiectum viſum, non apparere neceſſarium, diſtinguere duplicem illum concurrendi modũ. Deinde, poteſt etiam hic aliter diſtingui: nimirum eſſentia diuina in ratione obiecti concurrit vt priùs vnita potentiæ in eſſe intelligibili: ſed abſque hac præuia vnione concurreret per modum cauſæ primæ ſupplentis concurſum obiecti.

SECTIO DECIMANONA.

Vtrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa creata ad videndum Deum.

Sententia negans.

SAnctus Thomas art. 2 negat, Deum videri poſſe per ſimilitudinem creatam. Victoria, quem ſequitur Vaſquez diſp 39. explicauit, ſanctum Thomam negare tantùm voluiſſe ſimilitudinem expreſſam & obiectiuam, quæ prius viſa, ducat in cognitionem obiecti. Sed alij communiter intelligūt, impoſſibilem reputaſſe omnem ſimilitudinem, & præcipuè ſpeciem impreſſam ad videndum Deum. Valentia hac quæſtione puncto 2. ait ſanctum Thomam fortaſſe poſſe intelligi tantùm ſecundùm legem Dei ordinariam. Quidam alij dicunt, poſſe intelligi, impoſſibilem prorſus eſſe ſpeciem procedentem à Deo, quaſi ab obiecto naturali immittente ſpeciem adæquatam ſui. Verùm abſolutè eſſe impoſſibilem ſpeciem impreſſam creatā ad videndum Deum, cum S. Thoma Thomiſtæ defendunt, Capreol. in 4 diſt. 49. q. 5. Sotus q. 2. art. 3. Ferrarien 3 contra Gentes cap. 49. Caiet., Bagnes, Zumel, Ripa, Nazar., Nauarrete, Arrubal, Machin, & alij hic art. 2. Idem tenent Henricus in Summa art. 33. q. 2., Quodlib. 3. q. 1., & Quodlib. 3. q. 7, Durand. in 4. diſt. 49. q. 2. num. 13., Egidius in Opuſculo de Diuina influentia in Beatos cap. 1. & in Caſtigatorio art. 1., alijq. plures.

Sententia affirmans.

Oppoſita ſententia affirmat, eſſe abſolutè poſſibilem ſpeciem creatam impreſſam, qua intellectus creatus clarè videret Deum. Ita plerique Recentiores defendunt, Molina hic art. 2. diſp. 1. concluſ. 4. Faſolus dub ratione 10. Valentia puncto 2., Vaſquez diſp. 38. Becanus tractatu 1. cap. 9. q. 1. Suarez lib. 2. de Attributis cap. 13. & diſp. 30. Metaph. ſect. 11. Salas 1. 2. tractatu 2. diſp. 5. ſect. 2. Rada controuerſia 10. primæ partis art. 1. & alij plures. Scotus etiam in 4. diſt. 49. q. 1. notauit, rationes quibus excludi ſolet ſpecies Dei impreſſa, non conuincere: aliquè etiam ex veteribus Scholaſticis idem indicarunt.

Non apparet ratio cōuincens talem ſpeciem repugnare.

Hæc res aliter definiri nō poteſt, quàm examinando rationes, quibus probari ſolet hanc ſpeciem repugnare. Et quidem ego ſanè non video rationem efficacem quæ talem repugnantiam ſatis oſtendat: imò rationes quæ afferuntur, poſſunt potiùs efficaciter alijs rationibus & exemplis refelli.

Primo loco probat S. Thom. art. 4., Deum non poſſe per ſimilitudinem creatam videri, tribus rationibus, quæ omnes eandem ferè vim habent, & fundantur in improportione inter creaturam & Deum. Prima ratio eſt: quia non poteſt res ſuperioris ordinis cognoſci clarè & perfectè per ſimilitudinem inferioris ordinis, vt docet Dionyſius cap. 2. de Diuinis nominibus. Secunda ratio: quia eſſentia diuina eſt ſuum eſſe, quod nulli formæ creatæ competere poteſt. Tertia ratio: quia eſſentia diuina continet in ſe eminenter omnem perfectionem & entitatem intelligibilem: omnis autem forma creata eſt limitata ac determinata: ergo non poteſt repræſentare Deum clarè vt eſt in ſe. Additur ab alijs quarta ſimilis ratio ad idem ſpectans: quia eſſentia diuina eſt in ſummo gradu immaterialitatis, à quo ſummè deficit omnis creata qualitas. Quinta item ratio: quia ſpecies eſt imago & ſimilitudo obiecti: ſed nulla res creata poteſt eſſe perfecta imago & ſimilitudo Dei: ergo non eſt poſſibilis ſpecies creata repræſentatiua Dei.

Nō obſtat improportio creatura ad Deū.

Ad has omnes & ſimiles rationes ex huiuſmodi improportione deſumptas reſponderi poteſt, non requiri æqualitatem in eſſendo inter obiectum & ſpeciem, ſed ſatis eſſe quòd ſpecies apta ſit repræſentare obiectum: poſſe autem ſpeciem habere proportionem ad repræſentandum Deum, & ſic dicendo ad ſingulas rationes. Ad primam: res ſuperioris ordinis non poteſt videri per ſpeciem inferioris, hoc eſt per ſpeciem propriam alicuius obiecti inferioris: & hoc voluit Dionyſius. Itaque non poteſt videri Deus per ſpecies proprias creaturarum: ſed non per hoc repugnabit ſpecies propria ipſius Dei, quæ ſit inferior in eſſendo, ſed proportionata in repræſentando. Ad ſecundam: licèt forma creata non ſit ſuum eſſe, nō ſit ens neceſſarium per eſſentiam; tamen poterit eſſe repræſentatiua Dei qui eſt per eſſentiam. Ad tertiam: omnis for-

ma creata eſt finita & limitata in eſſendo; tamen poterit aliqua forma repræſentare eſſentiam diuinam: nō quidem adæquando totam intelligibilitatem eius: hæc enim eſſet ſpecies comprehenſiua, quæ verè repugnat, ſicut comprehenſio: ſed ſolùm intuitiuè repræſentando intellectui creato diuinam eſſentiam, eo pacto quo verè poſſumus videre Deum. Ad quartam: licèt qualitas creata non ſit ita immaterialis ſicut eſſentia Dei, tamen benè poterit illam repræſentare. Ad quintam: poterit etiam forma creata eſſe imago & ſimilitudo in repræſentando ipſius Dei.

Hæc inſuper tota reſponſio efficaciter confirmatur, & omnis ratio obiecta refellitur duobus exemplis. De facto ſpecies repræſentatiuæ aliarum rerum nobiliorum, v. g. ſpecies quæ ſunt in Angelis inferioribus repræſentatiuæ ſuperiorum, non adæquant in eſſendo perfectionem illorum: imò ſunt accidentales, cùm obiecta ſint ſubſtantialia: ergo non requiritur æqualitas in eſſendo, ſed ſufficit aptitudo in repræſentando inter ſpeciem & obiectum. Clariùs, viſio Dei quæ de facto reperitur in intellectu creato, eſt forma creata, atque adeò infinitè declinans à perfectione diuina; & tamen eſt formalis & expreſſa repræſentatio Dei. Eſt inferioris ordinis reſpectu Dei, non eſt ſuum eſſe, eſt forma limitata & finita; ſūmè deficit à gradu immaterialitatis & infinitatis Dei: & tamen eſt expreſſa imago & ſimilitudo Dei: ergo ſicut non repugnat viſio creata Dei, nec etiam repugnabit ſpecies creata impreſſa ad videndum Deum.

Quinimo benè datur ſpecies expreſſa Dei.

Ad hoc exemplum viſionis Dei conati ſunt reſpondere aliqui Thomiſtæ dicentes, in viſione Dei non produci ſpeciem expreſſam, quæ eſt imago & ſimilitudo obiecti, diciturq. verbum mentis; ſed pariter eandem eſſentiā diuinam ſupplere vicem ſpeciei expreſſæ. Verùm, hæc reſponſio non ſoluit argumentum, imò potius difficultatem auget. Tùm quia falſum & impoſſibile eſt, eſſentiam diuinam ſupplere vicem ſpeciei expreſſæ: Nam ſpecies expreſſa, vel eſt ipſe cognitionis actus, vel terminus ipſo actu productus: neutrumque poteſt ab eſſentia diuina immediatè ſuppleri, vt per ſe patet. Tùm deinde nos ſupponimus, eandem ipſam cognitionem eſſe ſpeciem expreſſam, imaginem & ſimilitudinem obiecti: vnde negari non poteſt in viſione Dei hæc habitudo imaginis & ſpeciei expreſſæ. Sic Auguſt. lib. 14 de Trinitate cap. 15., afferens illud 1. Ioan. 3 *Cùm apparuerit ſimiles ei erimus quoniam videbimus eum ſicuti eſt*, ait, *Hinc apparet, tunc in iſta imagine Dei fieri plenam eius ſimilitudinem, quando eius plenam ſuſceperit viſionem*. Et Anſelm. in Monologio cap. 23. vniuerſaliter inquit, cogitationem rei eſſe imaginem eius & ſimilitudinem ex illius impreſſione formatam. Tùm etiam ſi Thomiſtæ nolint viſionem Dei appellare ſpeciem aut imaginem expreſſam, ſatis nobis eſt quòd viſio Dei eſt expreſſa & clara repræſentatio Dei: hinc enim infertur, non implicare ſpeciem impreſſam: quia certè perfectior eſt actus cognitionis, quam ſpecies impreſſa, quæ ſolùm concurrit vt inſtrumentum obiecti: & magis accedit ad ipſum Deum actus viſionis, quam ſpecies eliciitiua actus: ergo, cùm detur viſio clara quæ eſt operatio creata, iam illæ rationes ex improportione deſumptę, nullatenus probant repugnare ſpeciem impreſſam ad videndum Deum. Tùm inſuper, intantum ſpecies impreſſa dicitur imago repræſentatiua obiecti, inquantum eſt eliciitiua cognitionis; vnde non habet formaliter maiorem rationem ſimilitudinis, repræſentationis, & imaginis, quàm ipſa cognitio: ergo ſi infinita perfectio Dei non facit vt ſit impoſſibilis viſio creata, nec etiam facit vt ſit impoſſibilis ſpecies impreſſa ad videndum Deum.

Species impreſſa Dei non deberet eſſe comprehēſiua.

Secundo loco Capreol. aliter probare conatur implicare ſpeciem impreſſam Dei: quia inquit, ſi eſſet poſſibilis, eſſet comprehenſiua Dei, quæ ſine dubio repugnat. Sequelam probat: quoniam talis ſpecies emanare deberet a Deo, adæquata ipſi Deo, hoc eſt tam perfectè repræſentatiua quantum Deus in ſe repræſentabilis eſt. Hoc rurſus probat: quia ſpecies emanat ab obiecto naturaliter: ergo ſecundùm totam perfectionem & intelligibilitatem eius. Hæc tamen ratio nullius eſt roboris: non enim probat, ſpeciem Dei neceſſariò debere eſſe comprehenſiuam & adæquatam Deo. Nam in primis dici poteſt, licèt obiectum na-

turaliter producat ſpeciem, tamen producere iuxta capacitatem ſubiecti, prout in rebus corporeis apparet: ergo, cùm intellectus creatus non ſit capax comprehenſionis Dei, iam ex limitatione ſubiecti determinaretur ſpecies ne poſſit produci tàm perfecta & comprehenſiua Dei. Et rurſus, cùm in intellectu creato ſupponatur lumen gloriæ perficiens virtutem intellectiuam, conſequenter eò magis minusvè perfectam ſpeciem ſui Deus imprimeret, quo maius vel minus lumen in intellectu inueniret. Deinde, benè poſſet Deus ex ſua voluntate determinare certam menſuram ſpeciei quam imprimeret, ſicut de facto determinat intenſionem luminis: nec enim produceret ſpeciem ſui naturaliter & neceſſariò, ſed liberè per ſuam voluntatem, ſicut de facto producit actum.

Non debet pro inci neceſſariò per naturam, ſed liberè per voluntatem.

Tertiò. Contra hoc obſtat ratio quorundam: quia ſequeretur, Deum producere ſpeciem ſui, non inquantum vult, ſed inquantum eſt; & immediatè per naturam, non per voluntatem; neceſſariò & non liberè. Hoc totum probant: quia alia obiecta hoc modo producunt ſpeciem ſui. Hæc etiam ratio nulla eſt: quia nequaquam ſequitur, Deum hoc modo debere producere ſpeciem ſui: quinimò ſicut per volūtatem liberè operatur alios effectus, ita quoque liberè per voluntatem infunderet ſpeciem ſui. Nec obſtat inductio ſumpta ab alijs obiectis: alia enim obiecta ex natura ſua ſunt agentia neceſſaria & non libera. Homo quidem eſt naturæ liberæ: ſed tamen per ſe non immittit alias ſpecies niſi ſenſibiles, quæ quidem ex qualitatibus ſenſibilibus naturaliter promanant abſque exercitio noſtræ libertatis. Angeli verò qui liberè agunt; ſi poſſunt inter ſe immittere ſpeciem, præſertim cùm loquuntur; ſicut liberè loquuntur, ita etiam liberè producunt ſpecies, vt in proprio loco videbimus.

Confirmatur hæc ſolutio vtriuſque rationis, & vtraque ratio impugnatur: quia eodem modo debet ſe habere obiectū, ſiuè concurrat immediatè ad actum, ſiue immittat ſpeciem ſui: ergo ſi Deus poteſt immediatè concurrere ad viſionem ſui quæ non ſit comprehenſio; & non concurrit neceſſariò inquantum eſt, ſed liberè inquantum vult: ita poſſet optimè infundere ſpeciem ſui non comprehenſiuam, & liberè operando.

Quartò. Canarienſis in ſuo opere de Trinit. q. 27. art. 1. diſp. 5. par. 2. dubio 4. hac vtitur ratione. Si ſpecies impreſſa produceret viſionem Dei, aliqua creatura faceret homines & Angelos beatos: quod repugnat. Beatitudo enim ipſa eſt operatio creata: ſed tamen cauſa beatitudinis non poteſt eſſe creata. Quod magis declarat: dari non poteſt vlla creatura quæ ex natura ſua efficiat gratiam, in anima reddatq. hominem amicū Deo: ergo nec etiam dari poterit ſpecies creata quæ efficiat viſionem Dei reddatquè hominem beatum. Hæc etiam ratio manifeſtè refellitur: quia probaret, nullam prorſus qualitatem creatam eſſe poſſibilem elicitiuam viſionis Dei, atque adeò nec etiam lumen gloriæ eſſe poſsibile: imò probaret, nec etiam intellectum creatum poſſe effectiuè influere in actum viſionis. Nullum ergo inconueniens eſt, dari qualitatem creatam, ſiue lumen, ſiue ſpeciem, quæ effectiuè concurrat ad viſionem Dei in qua beatitudo conſiſtit. Nulla autē creatura poteſt facere quemquam beatum, tamquam obiectum beatitudinis, aut tamquam prima & principalis cauſa beatitudinis. Comparatio autē cum gratia ſanctificante ita ſe habet, vt potius confirmet noſtrum intentum: nam comparari debet ipſa gratia cum habitu luminis, & pariter cum ſpecie impreſſa: ſicut enim gratia non poteſt effici ab alia cauſa creata, ita nec ſpecies nec lumen gloriæ: ſed ſicut ab ipſa gratia mediantibus virtutibus eliciuntur actus ſupernaturales, ita poteſt actus viſionis à lumine & ſpecie ſimul cum intellectu produci.

Benè poteſt forma creata efficere beatificā viſionem.

Quintò. Recentiores quidam Theologi aliquam repugnantiæ rationem à priori ex natura ipſa & officio ſpeciei impreſſæ deducere conati ſunt. Species ideo ponitur, quia ſubſtituitur loco obiecti ad actum cognitionis: ergo tunc ſolùm debita & poſsibilis eſt, quando obiectum non eſt præſens & per ſe aptum concurrere cum potentia cognoſcente. Quod ſi obiectū ſit per ſe præſens, ſuperflua & impoſsibilis erit ſpecies: ſed eſſentia diuina ſecundùm ſe eſt maximè præ-

Concurſus eſſentiæ diuinæ non excludit poſſibilitatē ſpeciei.

ſens

ſens omni intellectui, & aptiſſima per ſe concurrere : ergo nec debet nec poteſt poni ſpecies repræſentatiua Dei : ſicut, quia eſſentia Angeli eſt præſens intellectui eius, dari non poteſt alia ſpecies in intellectu angelico ad cognitionem ipſius Angeli.

Hæc etiam ratio nimis debilis eſt. Tùm quia cùm dicit, non eſſe ponendam ſpeciem quando obiectum eſt per ſe aptum & præſens, vel intelligit de præſentia obiecti reali & locali. Et hoc non tollit ſpeciem. Nam, licèt eſſentia animæ noſtræ ſit præſens ſuo intellectui, adhuc non eſt ſufficiens abſque alia ſpecie vt anima ſeipſa cognoſcat. Vel intelligit de præſentia intentionali & obiectiua: atque hoc modo negari poterit, Deum eſſe neceſſariò præſentem intellectui creato. Tùm etiam, licèt obiectum ſit ſufficienter præſens vt poſsit per ſeipſum concurrere ad actum cognitionis, non ſequitur debere omnino per ſeipſum concurrere, ita vt non poſsit ſubſtituere ſpeciem loco ſui, cùm præſertim obiectum eſt agens liberum. Nam de facto, cùm Deus ſit intimè præſens intellectui, poſsitque per ſeipſum eleuare intellectum in ratione potentiæ abſque habitu luminis, tamen infundit lumen gloriæ quod eleuet intellectum. Et ſimiliter ex eo quòd Deus poſſet per ſeipſum abſque alia cauſa ſecunda producere alios plurimos effectus, non ſequitur repugnare alias cauſas talium effectuum productiuas. Neque contra hoc apparet aliquod exemplum in quo ſint cætera paria. Imò addi poteſt in hoc genere aliud exemplum: poteſt vnus Angelus per ſuam eſſentiam aſsiſtens intellectui alterius, ſufficienter concurrere ad cognitionem ſui: quia verò poteſt non concurrere, poſsibilis etiam eſt ſpecies impreſſa in intellectu alterius Angeli: ſic quamuis non poſsit Deus localiter ab intellectu creato recedere, tamen poterit non concurrere per ſeipſum effectiuè in ratione obiecti: & ita poſsibilis erit ſpecies creata impreſſa. Et hinc patet diſcrimen ad illud exemplum de eſſentia propria Angeli: hæc enim ſe habet reſpectu ſui intellectus, ſicut quæcumque ſpecies actuans intellectum, illi neceſſariò vnita, & cum intellectu operante neceſſariò concurrens. Non ita verò ſe habet eſſentia diuina cum intellectu creato. Sed fortaſſe eſt etiam poſſibilis ſpecies in intellectu Angeli ad propriam eſſentiam cognoſcendam, ita vt poſſet impediri concurſus eſſentiæ. Magis tamen connaturaliter cognitio fit abſque alia ſpecie, cùm ipſa eſſentia ſit ſufficiens. Et ita fatemur, de facto ob maiorem conuenientiam eſſentiam ipſam Dei immediatè, & non aliam ſpeciem creatam, concurrere cum intellectu ad viſionem Dei.

Aliæ demum plurimæ rationes contra poſsibilitatem huius ſpeciei ſolent à varijs Auctoribus afferri. Quæ tamen magis friuolæ ſunt, & ex dictis facillimè diluuntur.

SECTIO VIGESIMA.

Quonam modo, intellectus creatus, lumen gloriæ, & eſſentia diuina, ſe habeant inter ſe ad actum viſionis eliciendum.

HAEC tandem comparatio ſupereſt inter has concauſas à quibus actus viſionis efficitur, quatenus ad exercitium cauſandi conueniunt. Et in primis, comparando totam potentiam intellectiuam includendo etiam lumen gloriæ ex vna parte, & eſſentiam diuinam tamquam obiectum ſeu ſpeciem ex altera parte, ſuppoſito iam quod diximus vtramque per ſe & proximè in propria ratione efficere actum, Zumel hic art. 5. diſp 3. in ſolutione ad argumenta, contendit, potentiam & ſpeciem non ſe habere tamquam duas cauſas partiales, ſed potiùs vnamquamque per ſe eſſe in ſuo genere totalem. Quia inquit, quatuor ſunt conditiones cauſarum partialium: prima, vt ſint eiuſdem ordinis: ſecunda, vt non vna influat in aliam, ſed ambæ in effectum: tertia, vt nulla earum ſit ſufficiens in ſuo genere & ordine: quarta, vt non conficiant vnum per ſe ad cauſandum. Hæ conditiones inquit, non conueniunt potentiæ ac ſpeciei. Addit, ſi alioqui ad rationem cauſarum partialium ſatis eſſet, quòd vna ſine alia nihil poſsit; ſic nulla cauſa creata eſſet cauſa totalis, quia

quia ſine concurſu diuino nil facere poteſt.

Potentia intellectiua & eſſentia diuina ſe habent tamquam concauſæ partiales. Attamen communi loco in Philoſophia iam diximus, potentiam & ſpeciem concurrere ad actum cognitionis tamquam duas concauſas partiales. Et ſpecialiter Theologi hîc ſupponunt, potentiam intellectiuam & eſſentiam diuinam in ratione ſpeciei eodem modo actum viſionis efficere, quo in reliquis potentia & ſpecies comparantur. Et expreſſè Caiet. art. 2. circa ſolutionem ad 3. declarat, ſe habere tamquam duo comprincipia partialia. Et ita quidem loquendum eſt. Cùm enim neque potentia intellectiua ſola, neque ſpecies ſeu diuina eſſentia ſola actum efficiat, ſed vtraque ſimul, iam neutra per ſe eſt cauſa adæquata, idq. fatetur ipſe Zumel: ergo quælibet eſt inadæquata. At hoc ipſum communiter intelligitur, dum vocantur cauſæ partiales.

Veræ autem conditiones cauſarum partialium hæ ſunt. Prima, vt ſint eiuſdem generis in cauſando, videlicet concurrant in eodem genere cauſæ effectiuæ. Secunda, vt in hoc genere cauſandi, non agat vna principaliter & altera inſtrumentaliter, ſiue vna mediante altera; ſed vel vtraque principaliter ſeu mediatè, vel vtraque inſtrumentaliter ſeu immediatè: alioqui agens principale & inſtrumentum nequaquã dicuntur duæ cauſæ partiales. Tertia, vt non agant cum ſubordinatione tamquam cauſa prima & ſecunda, ſeu cauſa vniuerſalis & particularis: non enim hæ dicuntur partiales, ſed dicuntur totales cum ſubordinatione, quia cauſa ſecunda & particularis ſubordinatur cauſæ primæ & vniuerſali. At hæ conditiones rigoroſè obſeruantur in caſu noſtro. De prima ſatis patet ex dictis. De ſecunda etiam patet: quia neque potentia agit vt inſtrumentum ſpeciei, nec è contra: item non operatur vna mediante altera, ſed vtraque immediatè. De tertia item patet: quia eſſentia diuina ex alio quidem capite concurrit vt cauſa prima & vniuerſalis, ſed tamquam ſpecies concurrit ſicut ſolet omnis alia ſpecies ad ſuum actum. Non tamen per hoc eſſentia diuina tamquam ſpecies vocari debebit cauſa ſecunda: quia nimirum reuera non differt à cauſa prima. Sed ad ſummum dicetur exercere illum concurſum quem in alijs actibus ſolet cauſa ſecunda.

Ex his patet ſolutio ad fundamentum Zumel. Prima enim eius conditio reperitur in caſu noſtro, ſi ſenſus ſit eiuſdem generis in cauſando: falſa autem eſt, ſi ſenſus ſit eiuſdem generis in eſſendo. Secunda conditio ſuperflua eſt: quia ſufficit quod ambæ cauſæ influãt in effectum, quamuis vna influat in alteram. Sed maximè eſſentia diuina quatenus concurrit vt ſpecies, non influit in potentiam, ſed in actum: quamuis alioqui ſpecies creata influat formaliter in potentiam, quam nempe inhærendo informat. Tertia conditio planè reperitur in caſu noſtro, vt patet ex dictis. Quarta demum potiùs repugnat: cauſæ enim partiales conficiunt vnam cauſam totalem integram & adæquatam. Ad illam denique inſtantiam de cauſa ſecunda, iam notauimus, cauſam ſecundam non vocari partialem reſpectu cauſæ primæ, nec cauſam primam reſpectu ſecundæ: vbi ſeruandus eſt communis loquendi modus, apud Philoſophos ac Theologos conſuetus.

Intellectus & lumen gloriæ pariter ſe habent vt cõcauſæ partiales. Deinde, comparando intellectum cum lumine gloriæ, ſupponimus item, lumen non eſſe totam virtutem effectiuam viſionis, quaſi intellectus non alio modo concurrat ad actum quàm ſuſcipiendo in ſe lumen: ſimiliter, non intellectum ſolùm efficere actum, quaſi lumen non aliter ſe habeat quàm aſſiſtendo: ſed verè intellectum & lumen ſimul per ſe ac propriè actum viſionis efficere.

Hinc idem Zumel diſp. citat. concluſ. 2. contendit, non poſſe dici intellectum & lumen concurrere ad actum vt duas cauſas partiales, ſed debere potiùs dici cauſas totales vnamquamque in ſuo genere & ordine. Quidam alij verò contendunt, lumen ſe habere vt cauſam principalem, intellectũ vt cauſam inſtrumentalem. Alij ſimpliciter affirmant, intellectum & lumen ſe habere tamquam concauſas partiales, ambas in ſua ratione principales. Atque hic loquendi modus eſt magis veræ Philoſophiæ conformis, iuxta conditiones iam nunc aſſignatas. Licet alioqui intellectus ex vna parte dici poſſet cauſa totalis vitalis, ideſt non habens ſecum aliam concauſam vitalem: & pa-

& pariter lumen gloriæ cauſa ſupernaturalis totalis in ratione potentiæ, ideſt non habens aliam concauſam ſupernaturalem in ratione potentiæ. Hic autem eſt modus quidã totalitatis ſecundùm quid. Rurſus, quatenus lumen gloriæ eſt auxilium ſupernaturale eleuans intellectum ad producendum actum qui eſt ſupra naturam & virtutem naturalem ipſius intellectus: ſic poteſt dici cauſa principalis, & intellectus veluti inſtrumentalis. Attamen, quia cauſa principalis & inſtrumentalis propriè ſunt, quando agens principale operatur mediante inſtrumento, & inſtrumentum agit ſolùm in virtute illius: ſed in hoc caſu lumen & intellectus ſimul immediatè operantur, & intellectus confert ſuam virtutem vitalem; ideo magis propriè ambæ dicentur cauſæ in ſuo ordine principales. Et præſertim, quando aliquæ cauſæ ita ad effectum concurrũt, vt ſingulis correſpondeat peculiaris ratio in effectu, quæ ſecundùm ſe ſit proportionata ſuæ cauſæ; tunc quælibet cauſa per ſe dicitur partialis principalis reſpectu effectus: ſed planè lumen gloriæ & intellectus hoc modo ſe habẽt: lumini enim correſpondet ratio ſupernaturalitatis in actu, intellectui ratio vitalitatis: quæ ambæ rationes ſunt ſingulis his cauſis proportionatæ. Non tamen per hoc negamus, intellectum ſe habere vt virtutem & inſtrumentum animæ, ac lumen ſe habere vt inſtrumentum Dei: ſed ſolùm volumus, comparando has duas cauſas inter ſe, vnam non eſſe propriè inſtrumentum alterius, ſed in hac comparatione ambas ſe habere in ſuo ordine principaliter.

Omnes hæ cauſæ ſimul actũ viſionis efficiunt.

Denique obſeruandum eſt, non ita has omnes dici cauſas partiales in ordine ad actum viſionis, quaſi diuiſim quædam pars viſionis ab vna cauſa, & quædam ab alia realiter producatur. Quinimo cùm tota entitas viſionis ſit quoad hoc realiter ſimplex & indiuiſibilis, tota debet à ſingulis cauſis effici. Sed tamen non totaliter ab vnaquaque efficitur, hoc eſt non ab vna ſola quaſi per ſe ſufficiente ſine conſortio & cõcurſu aliarum. Per quandam verò accomodationem & ampliationem, conſideratione noſtra plures rationes in ipſo viſionis actu diſtinguimus, eaſq; cum diſtributione ſuis cauſis attribuimus: ita vt conuenienter dicamus, rationem vitalitatis correſpondere intellectui, quia ideo debet actus elici ab intellectu quoniam vitalis eſt: rationem ſupernaturalitatis correſpondere lumini, quia ideo debet effici a lumine quoniam ſupernaturalis eſt: rationem quoque ſimilitudinis & repræſentationis ad obiectum correſpondere eſſentiæ diuinæ tamquam ſpeciei, quia ideo debet ab illa effici quoniam eſt expreſſa repræſentatio talis obiecti.

Itaq; hæ cauſæ non ſe habent ad actum viſionis eliciendum, tamquam cauſæ partiales vniuocæ, ſed tamquam æquiuocæ inter ſe. Duobus enim modis poſſunt ſe habere cauſæ partiales ad effectum. Vno modo ſi ſint eiuſdem rationis & ordinis inter ſe, & ob vnam eandemq; rationem in effectu inuentam ſimul concurrant: ſic ſe habent duæ candelæ ad illuminãdum: ac etiam duo homines ad trahendam nauim: vbi quamuis motus localis ſit effectus æquiuocus reſpectu hominis, ad differentiam effectus vniuoci qui eſt eiuſdem ſpeciei cum ſua cauſa; tamen ipſi homines inter ſe concurrunt vniuocè, hoc eſt ſecundùm eandem habitudinem reſpectu effectus. Alio modo cauſæ partiales ita ſe habent, vt ſint diuerſæ rationis & ordinis, atque ob plures rationes in effectu inuentas requirantur ad operandum: ſic ſe habent potentia cognoſcitiua & ſpecies impreſſa in ordine ad actum cognitionis: & has vocamus cauſas partiales æquiuocas, non ſolùm reſpectu effectus, ſed etiam inter ſe. Cauſæ prioris generis non habent aliquem ordinem per ſe ad inuicem, ſed veluti per accidens coniunguntur: cauſæ verò poſterioris generis ſunt per ſe ordinatæ. Rurſus in cauſis prioris generis poteſt vna earum per ſe ita vniuocè augeri vt non indigeat conſortio alterius ad eundem effectum, vel ſaltem poteſt aliquam partem effectus ſola producere: ſic poteſt vnum agens luminoſum in lumine creſcere, & vnus homo maiores vires accipere: poteſt vnum agens luminoſum aliquem luminis gradum efficere, vnus homo partem ponderis trahere. At in cauſis poſterioris generis id nõn contingit: quantumcumque enim vna cauſa vniuocè augeatur, v.g. vel potentia cognoſcitiua

in

in ſe, vel ſpecies in ſe, nunquam poterit actum cognitionis efficere, nullam partem actus poteſt per ſe producere. Hoc ergo poſteriori modo ſe habent inter ſe, intellectus, lumen gloriæ, & eſſentia diuina, ad actum viſionis eliciendum.

Quomodo lumen gloria dei virtutem intellectui.

In contrarium obijcit multa Zumel ad probandum præſertim, intellectum & lumen gloriæ non ſe habere tamquam cauſas partiales. Et nonnulla quidem ſoluta manent ex dictis: ad alia quædam ſatiſfaciendum eſt. Primò inquit, negari non poteſt, lumen gloriæ tribuere aliquod eſſe & virtutem ſupernaturalẽ intellectui: cùm dicatur illum reddere deificum, & reuera illum eleuat ac transfert ad ordinem altiorem. Sed cauſæ partiales non hoc modo ſe habent: non enim vna dat eſſe alteri, nec vna recipit eſſe ab altera ad cauſandum. Hoc argumentum multò magis probaret, intellectum non eſſe cauſam totalem, ſicut loquebatur Zumel. Sed non probat, non eſſe cauſam partialem. Concedimus enim, lumen in genere cauſæ formalis tribuere eſſe & virtutem ſupernaturalem intellectui, nempe communicat ſeipſum: non ita tamen quaſi intellectus non habeat quoque ſuum proprium eſſe virtutemq; vitalem quæ ſimul cum luminis ſupernaturali virtute concurrat. Non ergo lumen dat vel eſt totum eſſe ſeu tota virtus intellectus ad eliciendum actum viſionis, ſed eſt concauſa ſimul cum intellectu.

Quomodo intellectus per ſe partialem virtutem habeat.

Secundò. Intellectus, prout diſtinctus à lumine, non videtur ex proprijs hoc eſt ex ſua natura habere virtutem partialem vt ſit principium viſionis, ſed confortatur & roboratur à lumine ipſi inhærente: ergo non poteſt dici cauſa partialis. Reſpondetur, intellectũ vt diſtinctum à lumine, eſſe ipſam virtutem vitalem effectiuam actus viſionis: quæ tamen virtus debet confortari & coadiuuari alia virtute ſupernaturali, vt ab vtraque ſimul actus prodeat. Vnde intellectus non ſe habet ad lumen gloriæ, ſicut ignis ad calorem, Sol ad lucem, vt vult Zumel: in his enim exemplis calor eſt tota virtus calefactiua, & lux illuminatiua: ideoq. ignis & calor, Sol & lux, nõ ſe habent vt duæ cauſæ partiales, ſed vt ſubiectum & forma, vt cauſa & virtus. Sed intellectus ſe habet ad lumen gloriæ, ſicut ſupponimus ſe habere potentiam ad ſpeciem in ordine ad actum cognitionis, ad quem potentia & ſpecies immediatè ſimul ex ſua ratione concurrunt; ita pariter intellectus & lumen gloriæ ad actum viſionis.

Quomodo intellectus & lumen ſimul ſint completa virtus.

Tertiò. Tota entitas viſionis quoad ſubſtantiam eſt ſupernaturalis, intellectus verò ſecundùm ſe eſt potentia naturalis: ergo intellectus nullam cauſalitatem nec etiam partialem per ſe habet reſpectu viſionis. Et alioqui, ſi ex natura ſua haberet virtutem partialem, deberet ex natura rei extare altera quoque virtus partialis ad eundem effectum: nimirum nè quiddam partiale dimidiatum & incompletum in rerum natura ponatur, quod per ipſam naturam compleri non poſſit. Hoc etiam argumentum multò magis probaret, intellectum non eſſe cauſam totalem. Et præterea poſſet contra lumen gloriæ vrgeri: quia entitas viſionis tota eſt vitalis, & lumen gloriæ non eſt vitale, vnde non poſſet habere virtutem & cauſalitatem in talem actum. Reuera ergo, cùm actus ſit & vitalis & ſupernaturalis, neque intellectus ſolus, neque lumen ſolum, ſed vtrumque coniunctim poteſt illum efficere: & hoc eſt eſſe cauſas partiales. Potentia autem vitalis naturalis per ſe eſt incompleta ad actum ſupernaturalem, non tamen naturaliter exigit complementum, ſed obedientialiter eſt capax eius: & hoc complementum non poteſt tribui à natura: neque id eſt inconueniens, ſed neceſſarium.

Quartò. Lumen gloriæ non intelligit, ſed ſolus intellectus: at cauſæ partiales eandem denominationem ab operatione ſuſcipiunt: ergo. At planè idem valeret, etiam ſi intellectus & lumen dicerentur cauſæ totales. Sed quare intellectus, non verò lumen, dicatur videre Deum, ſectione ſequenti explicabimus.

Quomodo Deus ad viſionis actum concurrat.

Quintò. Si lumen gloriæ eleuans intellectum eſſet cauſa partialis, pariter in ordine ad alios actus ſupernaturales Deus ipſe eleuans noſtras potentias diceretur cauſa partialis: quod, inquit Zumel, mens horret audire: alij audaciùs dixerunt, eſſe Pelagianum; quia inde ſequitur, hominem ex ſua naturali virtute partialiter poſſe actus ſupernaturales effi-

efficere. Reſpondetur. Ad actus ſupernaturales conſiderari habitum ſupernaturalem, aliudvè ſimile auxilium, aut concurſum diuinum ſupplentem vicem habitus: & vt ſic ipſe habitus aliavè cauſa loco eius concurrens dicetur concauſa partialis cooperans cum potentia creata. Conſiderari etiam debet auxilium Dei præueniens, & concurſus Dei tamquam cauſæ primæ ordinis ſupernaturalis ad talem actum: & vt ſic Deus non eſt cauſa partialis, ſed cauſa prima totalis, iuxta doctrinam ſuperius traditam. Et ita in hac re nullum eſt inconueniens: nec quidquam cum Pelagio commune, qui errauit dicens, hominem de ſe poſſe abſque Diuino auxilio meritorios actus elicere. Imo verò cooperatio hominis ad hos actus, quam nos vocamus partialem, expreſsè definita eſt in Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 4.

SECTIO VIGESIMAPRIMA.

De Subiecto receptiuo Viſionis Dei.

Maniſeſtum eſt, ipſam ſubſtantiam Angeli, & animæ beatæ, eſſe ſubiectum principale recipiens actum viſionis in ſe. Sed inquirendum eſt ſubiectum proximum cui immediatè actus viſionis inhæret. Et quia per ſe ſatis patet, actum viſionis non poſſe diuinæ eſſentiæ inhærere, difficultas remanet inter intellectum & lumen gloriæ, an videlicet ſimul cum intellectu etiam lumen gloriæ ſit ſubiectum recipiens viſionem, vel ſaltem ſe habeat tamquam diſpoſitio præparans intellectum in genere cauſæ materialis ad recipiendam viſionem. Negant Scotus in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 2. Durand. in 1. diſt. 49. q. 2. n. 22. Vaſquez diſp. 43. cap. 1. Suarez lib. 2. de Attrib. cap. 15. in 5. explicatione. Sed ex aduerſo Riccardus, Gabriel, Maior in 3. diſt. 14., & alij qui defendunt viſionem effici a ſolo Deo, determinant, lumen gloriæ requiri in genere cauſæ materialis ex parte ſubiecti ad recipiendam viſionem. Thomiſtæ verò communiter hic circa artic. 2. & 5. duplex officium tribuunt lumini reſpectu viſionis, nempe effectiuum & ſubiectiuum. Sed quia non omnes explicant quomodo hoc intelligant, plures modi cogitari poſſunt. Primus, actum viſionis immediatè recipi in ſolo lumine, & lumen in intellectu; ſicut qualitates corporeæ dicuntur recipi in quantitate, & quantitas in materia. Hunc modum commemorat ac refellit Scotus. Secundus, recipi immediatè tàm in lumine quàm in intellectu ſimul. Hunc modum indicant alij æquiparantes in hoc receptionem cum productione luminis. Tertius, recipi directè in ſolo intellectu, ſed lumen gloriæ eſſe diſpoſitionem accomodatam ex parte ſubiecti, ſicut accidentia corporea diſponunt materiam ad receptionem formæ ſubſtantialis. Et hic modus videtur magis communis.

Dico primò. Lumen gloriæ non eſt per ſe & propriè ſubiectum, in ſe ipſo ſimul cum intellectu recipiens viſionem; ſed ſolus intellectus ſubiectiuè in ſe recipit viſionem. Probatur primò: quia actus vitalis omnino debet recipi in potentia vitali, vt patet in communi ex Philoſophia. Addit præterea Scotus. Si viſio immediatè reciperetur in ſolo lumine, iam intellectus vt recipiens in ſe lumen quietaretur priùs natura quàm reciperet viſionem: cùm tamen per ipſam viſionem beatificetur. Rurſus, cùm lumen ſit forma abſoluta, etiam ſeparatum ab intellectu & per ſe exiſtens poſſet recipere viſionem, ſicut quantitas ſeparata dicitur ſubiectum qualitatum: & ſic ipſum lumen per ſe beatificaretur: vnde vlterius ſequeretur, etiam nunc beatificari; intellectum verò ſolùm per accidens reddi beatum inquantum eſt ſubiectum ipſius luminis.

Solus intellectus in ſe recipit viſionem Dei.

Secundò. Non poteſt vna ſimplex forma ex natura ſua in duplici ſubiecto diſtincto proximè inhærere, vt ex Philoſophia ſupponimus: ſi ergo viſio immediatè ineſt intellectui, non poteſt pariter lumini inhærere. Addit Scotus: vnius actus per ſe vna eſt potentia per ſe, & vnum per ſe receptiuum.

Tertiò. Intellectus, & non lumen, denominatur videre Deum; quoniam hæ denominationes vitales non tribuuntur principio à quo ſolùm eliciuntur, ſed illi à quo eliciũtur & in quo ſimul recipiuntur; cùm ergo viſio ab intellectu & lu-

mine

mine eliciatur, non tamen vtrumque denominet, dici debet recipi tantùm in intellectu, & non in lumine.

Quartò. Actus cognitionis recipitur ſubiectiuè in potentia cognoſcitiua, & non in ſpecie à qua ſimul comproducitur: ergo eodem pacto dicendum eſt, hunc viſionis actum in intellectu & non in lumine recipi vt in ſubiecto.

Lumē gloria diſponit intellectum ad recipiendā viſionem.

Dico ſecundò. Probabile eſt, lumen gloriæ eſſe diſpoſitionem intellectus ad recipiendam viſionem. Hæc aſſertio ab illis antiquis Theologis probari ſolebat: quia viſio eſt forma ſupernaturalis: ergo intellectus qui eſt potentia naturalis debet eleuari ad illam recipiendam. Sed certè, niſi aliud addatur, hæc ratio non probat. Nam vt benè arguit Durand., vel hæc diſpoſitio eleuans intellectū erit naturalis, vel ſupernaturalis. Si primū, erit adhuc inepta ad diſponendū. Si ſecundum: ergo rurſus ad hanc diſpoſitioné alia diſpoſitio requiretur, & ſic deinceps. Tādem ergo oportet deuenire ad primā formam ſupernaturalem, ad quam nulla diſpoſitio præcedat: igitur de ratione formæ ſupernaturalis non eſt, vt ſubiectum debeat diſponi ad illam recipiendam. Atque hoc eſt diſcrimen inter producendum ac recipiendum: quia in producendo, optimè concurrit auxiliū effectiuum ſupernaturale, quod nequaquam ſit ab eadem potentia naturali productum: ſed in recipiendo, omnis diſpoſitio & forma debet recipi in eodem ſubiecto: vnde oportet deſignare primam formam ſeu diſpoſitionem ſupernaturalem in ſubiecto receptam, ad quam alia præuia non præcedat.

Secundò ergo aliter poteſt concluſio ſuaderi: quia veriſimile eſt, inter ipſas formas ſupernaturales inueniri talem ordinem, vt ad formam nobiliorem alia præcedens diſponat ac præparet ſubiectum. Nam conſuetus eſt hic progreſſus ab imperfectioribus ad perfectiora: & hic ordo reperitur inter formas naturales. Atque eo magis poterit concedi hæc præuia diſpoſitio reſpectu eius formæ ſupernaturalis quæ eſt ſuprema omnium ad quam creatura rationalis eleuata eſt, eſtq. veluti terminus totius generationis ſupernaturalis, modo quodam ſimili quo forma ſubſtantialis eſt vltimus terminus generationis naturalis, vt benè notauit Caiet. art. 5. §. Ad primum horum, & indicauit S. Thom. eodem art.

Tertiò. Aliæ formæ ſupernaturales, videlicet actus & habitus, ac præſertim gratia habitualis, quæ viatori conuenit, diſponunt hominem ſaltem moraliter ad viſionem Dei: ergo & lumen gloriæ, quod magis ad viſionem accedit, & non eſt diſpoſitio moralis, poteſt exiſtimari diſpoſitio phyſica intellectus ad recipiendam viſionem. Ac rurſus, inter ipſas formas ſupernaturales, præſertim inter tres virtutes Theologicas, Fides & Spes diſponunt ad Charitatem & gratiam ſanctificantem: vbi actus quidem ſunt diſpoſitio moralis, ſed habitus ſe habent quaſi diſpoſitio phyſica.

Diſponit etiam ad vnionem eſſētia diuina.

Quartò demum. Sicut dicimus lumen eſſe diſpoſitionem ad recipiendum actum viſionis, ita putandum eſt eſſe diſpoſitionem ad vnionem eſſentiæ diuinæ in ratione ſpeciei intelligibilis: quod maximè videtur intendere D. Thom. art. 5. Non quidem ea ratione quam refert & impugnat Vaſquez diſp. 43. cap. 4. Quoniam cùm eſſentia diuina ſit tam excellēs obiectum, non poteſt virtus naturalis illam ſuſtinere, niſi lumine roborata; ſicut viſus corporeus ferre non poteſt ſpeciem vehementis ſenſibilis. Non inquam hac ratione: non enim intellectui timenda eſt læſio ab excellentia eſſentiæ diuinæ, ſicut oculus læditur ex alteratione ſenſibilis vehementis. Sed alia ratione quam antea indicauimus ſect. 16. quoniam ad receptionem ſpeciei, ſeu ad vnioné cum obiecto, ſupponi debet potentia completa in ratione potentiæ. Ex eodem tamen loco patet, hanc diſpoſitionem intrinſecam in intellectu non eſſe ſimpliciter neceſſariam: quinimò ſi alioqui Deus vellet ſuo concurſu, luminis actiuitatem ſupplere, poſſet adhuc intellectus ſine tali diſpoſitione vnionem in actu primo & viſionem in actu ſecundo recipere. Eſt tamen hæc diſpoſitio conueniens & conſentanea, vt modo magis accomodato eſſentia diuina intellectui vniatur, & actus viſionis in illo recipiatur.

Non debet viſio recipi in ſubiecto

Sed contra primam concluſionem obijcies primò, ad probandum, debere lumen gloriæ ſimul cum intellectu tamquam ſubiectum proximum recipere viſionem.

Viſio

ſupernaturali. Viſio ſimul eſt vitalis & ſupernaturalis; & ideo debet adæquatè procedere à quadam cauſa vitali & quadam ſupernaturali, ſcilicet intellectu & lumine: ergo in eodem ſubiecto adæquatè recipi debet: vt ita formæ ſupernaturali non ſolum principium elicitiuum, ſed & ſubiectum receptiuum ſupernaturale conueniat; & vt principio actiuo adæquato ſubiectum paſſiuum eiuſdem ordinis correſpondeat.

Reſpondetur. Actum viſionis quatenus vitalem, debere quidem dependere tàm ſubiectiuè quam effectiuè à cauſa vitali; quia nimirum ratione vitalitatis debet immanenter exerceri. At quatenus ſupernaturalem, debere quidem omninò effici à principio ſupernaturali: non tamen debere recipi in ſubiecto ſupernaturali. Quinimò dicitur ſupernaturalis ex parte ſubiecti, quia eſt ſupra naturam & exigentiam ſubiecti. Non ergo oportet, vt actus viſionis, ſicut efficitur à principio vitali & ſupernaturali, ita in eodem recipiatur. Neque alia correſpondentia inter cauſam effectiuam & ſubiectiuam hìc requirenda eſt: ſed ſufficit obedientialis capacitas intellectus.

Obijcies ſecundò. Dum in Concilio Viennenſi definitum eſt, intellectum eleuari per lumen gloriæ ad videndum Deum, indicatur dependentia viſionis à lumine, non ſolùm in genere cauſæ effectiuæ, ſed etiam ſubiectiuæ: nam denominatio, videntis, non eſt actiua ſolum, ſed etiam paſſiua: ergo ſecundùm vtramque rationem lumen gloriæ eleuat intellectum: ſed actiuè eleuat cooperando: ergo etiam paſſiuè ſimul recipiendo.

Reſpondetur. Concilium ſpecialiter eſſe loquutum de eleuatione actiua, ſcilicet intellectum eleuari per lumen gloriæ ad eliciendum actum viſionis. Vel, ſi etiam de eleuatione paſſiua loquutum ſit, ſatis erit, lumen gloriæ ſe habere tamquam diſpoſitionem & hoc modo eleuare, ideſt diſponere intellectum ad recipiendam viſionem.

Poteſt cõuenienter in ſubiecto ſupponere diſpoſitionẽ ſupernaturalem. Obijcies tertiò contra ſecundam concluſionem ex Scoto loco citato, vbi (prætermiſſis alijs leuioribus & quæ non faciunt contra noſtram concluſionem) ſic arguit. Habitus ex natura ſua non diſponit ad actum, imò potius ipſe actus natus eſt præcedere habitum. Si verò actus eſt ex natura ſua permanens ſicut habitus, non debet poni habitus præter actum: ſed actus viſionis eſt permanens: ergo non eſt ponendus habitus luminis vt diſponat ad talem actum. Confirmatur: quia iam in communi, quæſt. 49. Philoſophiæ ſect. 8. determinauimus, habitum non concurrere ad actum in genere cauſæ ſubiectiuæ per modum diſpoſitionis. Et rurſus, ſpecies intentionalis ad actum cognitionis concurrit tantum actiuè, & non paſſiuè.

Diſponit etiam ad vitionem ſiſtitia & mine. Reſpondetur. Habitum quidem acquiſitum non diſponere ad actum, ſed potiùs ad illum conſequi: At benè fieri poteſt, vt habitus ſupernaturalis diſponat ad actũ, præſertim qui eſt ſuprema forma ſupernaturalis. Quia verò actus viſionis eſt permanens & perpetuus, ſequitur, ponendum eſſe habitum luminis gloriæ permanentem atque perpetuum: qui habitus, ſicut concurrit ad efficiendum, ita benè poteſt diſponere ad recipiẽdum. Hinc ad confirmationem dicendum, nos ibi fuiſſe loquutos de habitibus acquiſitis, qui inſtituti tantùm ſunt ad faciliter operandum. Species verò intentionalis non eſt diſpoſitio ad recipiendum actum, quia ſe tenet ex parte obiecti, & non ex parte potentiæ, quæ propriè recipit actum: at lumen gloriæ ſe tenet ex parte potentiæ. Et præterea ad actus naturales non requiritur diſpoſitio per ſpeciem in genere cauſæ ſubiectiuæ: ſed benè ad huiuſmodi actum ſupremum ſupernaturalem viſionis Dei poteſt requiri & conferre præuia diſpoſitio. Admittique poteſt vlterius, quòd ſi daretur ſpecies impreſſa intellectui ad videndum Deum, vel de facto vnio intelligibilis intellectus cum eſſentia diuina, ſit etiam quodammodo diſpoſitio ad recipiendum actum.

Lumẽ gloriæ eſt apta diſpoſitio ad viſionẽ Dei. Obijcies quartò ex Durando. Lumen gloriæ, cùm ſit quid creatum, adhuc infinitè diſtat à Deo, & relinquit potentiam adhuc infinitè diſtantem: ergo non diſponit potentiam ad recipiendum actum viſionis.

Reſpondetur. Lumen gloriæ non requiri nec poni vt reddat potẽtiam æqualem Deo, ſed ſolùm vt eam reddat quodammodo Deiformem, ſicut loquitur D. Thom. art. 3. ad 3., hoc eſt quodammodò participem ordinis diuini ſeu ſuperna-

naturalis. Quare, licèt lumen non tollat infinitam diſtantiam potentiæ noſtræ intellectiuæ à Deo: tamen cùm ſit ordinis ſupernaturalis, optimè poteſt diſponere potentiam ad vlteriorem formam ſupernaturalem, quæ eſt viſio Dei.

Obijcies quintò ex Vaſquez & Suarez. Inter formas naturales, vnum accidens non eſt diſpoſitio ad aliud niſi tamquam immediatum ſubiectum, ſicut ſe habet quantitas ad qualitates, & potentia ad ſuos actus vitales: vel quia actiuè concurrat ad productionem actus: vel quia ſaltem minuat reſiſtentiam paſſi: aut alio ſimili modo ſe habeat: quæ tamen omnia non procedunt de lumine gloriæ reſpectu viſionis Dei.

Reſpondetur. Inter formas naturales vtique accidentia diſponere ad formam ſubſtantialem: & ità inter formas ſupernaturales optimè poteſt conſiderari diſpoſitio ad ſupremam formam ſupernaturalem. Deinde etiam inter accidentia naturalia facilè eſt inuenire ordinem diſpoſitionis inter aliqua, quamuis vnum non ſit ſubiectum immediatum alterius, nec ob aliam neceſſitatis rationem, ſed ſpecialiter ſecundùm ordinem diſpoſitionis. Et nè exempla è longinquo petamus, vel à viſione recedamus, planè ſpecies viſibilis requirit in ſubiecto lucem, vtique tamquam diſpoſitionem paſſiuam, quamuis ex parte obiecti eamdem requirat vt conditionem actiuam. Rurſus ipſa lux in ſubiecto requirit diaphaneitatem tamquam diſpoſitionem, vt in eo perfundi valeat: optimè ergo lumen gloriæ poteſt eſſe in intellectu diſpoſitio præuia viſionis.

SEC. VIGESIMASECVNDA.

De Obiecto terminatiuo viſionis Dei: An & quomodo de facto à Beatis videantur omnia quæ ſunt formaliter in Deo.

Actus qui eſſentialiter ſua obiecta reſpiciunt, in quorum numero eſt viſio Dei, maximè per ordinem ad eadem obiecta innoteſcunt. Sed quia ab initio notiſſimum erat, obiectum huius actus de quo agimus, ſimpliciter loquendo, eſſe Deum; non oportuit priùs de ipſo obiecto aſſignando nos eſſe ſollicitos: ſed expediebat potiùs, ea quæ ſpectabant ad rationem & alias cauſas viſionis pertractare. Nunc opus eſt, vt ea quæ circa ipſum obiectum occurrunt proſequamur. Et priùs quidem conſideranda ſunt ea quæ formaliter ſunt in Deo, & poſtea creaturæ quæ eminenter continentur in illo. Ea quæ ſunt formaliter in Deo, ſunt eſſentialia & perſonalia, hoc eſt quæ conueniunt Deo vt Deus eſt, & vt Trinus eſt in perſonis. Intelligimus etiam ea quę neceſſariò dicuntur de Deo: Vnde inter hæc non connumeramus decreta libera voluntatis Dei, & repræſentationem liberam rerum futurarum: ſed de his poſtea ſimul cum ipſis rebus futuris vel exiſtentibus inquiremus.

Quidam Theologi, vt defenderent & explicarent Deum non comprehendi à Beatis, negaſſe videntur, omnia quæ ſunt formaliter in Deo, ideſt omnia attributa & perfectiones diuinas, de facto videri, vel poſſe ab intellectu creato videri. Et expreſsè Ferrarien. 3. cõtra Gentes c. 56. §. Ad ſecundum dupliciter, docuit, beatos non ſolum non videre extenſiuè omnem habitudinē Dei ad effectus, ſed nec etiam intenſiuè omnes gradus perfectionis infinitatis diuinæ, eo modo quo quis diſtinctè cognoſcit verbi gratia in anima noſtra, gradum vitæ, gradum ſenſitiui, & gradum intellectiui. Ac rurſus ad finem capitis. §. Ad vltimum, ait, Beatos non videre diſtinctè omnes perfectiones diuinas, ſed videre eſſentiam in qua eminenter omnes ipſæ perfectiones continentur. *Quorumdam Auctorũ placita.*

Ad modum autem videndi ſpectat, quod Capreol. in 1. diſt. 27. q. 2. art. 3. ad 8. Durandi contra 1. concluſionem, aſſerit, actum viſionis de facto quidem per vnicum verbum mentale terminari ad Deum, ſed tamen Beatum poſſe plura verba formare, & modò plura modò pauciora, quibus plura attributa diuina ſibi repræſentet. Hunc dicendi modum refert & non improbat Ferrarien. 1. contra Gentes cap. 53. §. quinta eſt. Fauet quoque Caiet. 1. par. q. 27. art. 1. §. Ad 3. dubium. Aliqui autem abſolutè concedunt,

dunt, Beatum ipſo viſionis actu diſtinguere in Deo varia attributa.

Videntur de facto à Beatis omnia quæ ſunt formaliter in Deo.

Dico primò. De facto à Beatis videntur in Deo omnia quæ ſunt in illo formaliter, tàm perſonalia, quàm eſſentialia. Hæc concluſio eſt Theologorum cõmunis: & præſertim eſt D. Thom. hic art. 7. ad 2. & 3. & Scoti in 1. diſt. 1. q. 2. art. 4. Probari poteſt primò iiſdem Scripturæ locis in quibus expreſſum eſt, Deum à Beatis clarè videri, & videri ſicuti eſt in ſe. Hinc enim colligitur, Deum videri adæquatè ſecundùm omnes perfectiones quas in ſe habet, & ſecundùm Trinitatem etiam perſonarum. Adduci etiam ſolet illud Ioan. 14. vbi Philippo roganti, *Oſtende nobis Patrem*, Chriſtus reſpondit, *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*. Qui locus quamuis poſſit ac ſoleat intelligi de cognitione Fidei quam in hac vita habemus; tamen à quibuſdam Sanctis accipitur etiam de viſione clara. Et ita ex hoc loco habetur, videri omnes Perſonas ſimul, & non videri eſſentiam ſine Perſonis. Reddidit enim ſui dicti rationem Chriſtus, *Quia ego in Patre & Pater in me eſt*, per vnitatem videlicet eiuſdem naturæ diuinæ: quaſi diceret, qui videt me, videt diuinam naturam meam, quæ eadem eſt in Patre, & ſic videt etiam Patrem.

Secundò. In Concil. Florentino in decreto de Purgatorio, definitum eſt, animas iuſtorũ clarè intueri Deum Trinum & vnum ſicuti eſt: vbi per ly vnum videntur intelligi omnia quæ in Deo ſunt ſpectantia ad eſſentiam, omnia ſcilicet attributa & perfectiones abſolutæ communes tribus Perſonis; & per ly trinum omnia quæ in Deo ſunt ſpectantia ad Trinitatem perſonarum. Ex hac verò definitione Concilij ſimul cum Scripturæ locis, certum quidem de Fide eſt, a Beatis videri eſſentiam diuinam & myſterium Trinitatis: ſed non propterea eſt ita de Fide certum, in eſſentia videri omnia attributa, vt qui id negaret, eſſet erroris in Fide damnandus. Sic rectè adnotauit Bagnes art. 7. dubio 1. concluſ. 1.

Viſio beatifica adæquatè Deũ attingit.

Tertiò probatur concluſio ratione. Deus non minùs adæquatè eſt obiectum claræ viſionis in patria, quàm ſit obiectũ cognitionis vel per fidem vel per rationem naturalem in via: quod ſanè & videtur per ſe manifeſtum, & colligitur ex illo Apoſtoli, *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognoſco ex parte, tunc autem ſicut & cognitus ſum*. Sed in ſtatu viæ per fidem cognoſcimus myſterium Trinitatis, aliaſq. perfectiones eſſentiales Dei, quas etiam naturali ratione aſſequimur: nullaquè ratio eſt, cur aliqua perfectio Dei debeat latere Beatos: ergo Deus clarè videbitur quoad omnia tam perſonalia quàm eſſentialia, quæ ſunt in ipſo formaliter.

Quartò. Communis ratio à priori eſt: quia omnia quæ ſunt in Deo ſunt idem prorſus cum eſſentia diuina, quæ eſt vna entitas ſimpliciſſima: ſi ergo videtur Deus per eſſentiam ſicuti eſt, videntur omnia quæ formaliter in illo ſunt. Hæc ratio, ſi non probat, id eſſe ſimpliciter neceſſarium ita vt ſecus fieri non poſſit, de quo tractabimus ſect. ſequenti, ſaltem probat, multò magis conſentaneum eſſe ſimplicitati diuinæ, Deum ab iis à quibus videtur, videri adæquatè quantum ad omnes perfectiones in eo formaliter exiſtentes.

Quintò concludendum eſt, omnes & ſingulos Beatos ſic de facto videre Deum adæquatè quoad omnes perfectiones diuinas. Itaque ex hac parte nulla erit differentia vel inæqualitas inter Beatos: ſed ſatis erit differentia & inæqualitas intenſionis in actu viſionis. De alia verò differentia & inæqualitate in cognoſcendis pluribus aut paucioribus creaturis eminenter contentis in Deo, agemus poſtea. An verò hæc viſio omnium quæ ſunt formaliter in Deo, ſit intrinſecè & eſſentialiter de ratione beatitudinis; ita quod non niſi viſio tam adæquata attingens eſſentiam & Perſonas, ſit vera beatitudo Sanctorum; determinabimus 1. 2. in proprio tractatu de ipſa beatitudine.

Vnico actu, verbo, & cõceptu Beati vidẽt omnia quæ ſunt in Deo.

Dico ſecundò. Omnia quæ ſunt formaliter in Deo videntur a Beatis vnico intuitu ſimplici viſionis, vnico actu, vnico verbo, vnico conceptu tàm formali quàm obiectiuo. Hæc etiam concluſio eſt communis. Indicaturq. à Diuo Auguſtino lib. 15. de Trinit. cap. 16. vbi ait: *Omnem ſcientiam noſtram vno ſimul conſpectu videbimus*. Et loquitur de clara viſione Dei: & omnem ſcientiam dixit,

pro omni obiecto quod videndo ſcimus.

Probatur præterea ratione. Obiectum eſt in ſe ſimpliciſſimum, & videtur prout eſt in ſe: ergo poteſt ac debet vno ſimplici actu intuitiuè videri. Cumq. in noſtra ſententia non agnoſcamus aliud verbum ab hoc actu diſtinctum, vnicum planè eſt verbum intuitiuum Dei. Sed etiamſi per viſionis actum produceretur diſtinctum verbum, adhuc hoc verbum multiplicari non poteſt niſi per diſtinctionem actuum: vbi ergo vnus eſt actus, vnum quoque eſt verbum. Et cùm inſuper ipſe actus ſit conceptus formalis, hic eſt etiam vnicus. Et cùm rurſus conceptus obiectiuus adæquetur cõceptui formali, vnus quoque tandem eſt conceptus obiectiuus quo clarè videtur Deus. Præter verò vnum ſimplicẽ viſionis actũ, vnum verbum, vnumq. conceptum; non ſunt vtique fingendi alij diſtincti actus, alia partialia & inadæquata verba, alijq. conceptus. Neque Capreol. vllum fundamentum habere potuit ad plura verba partialia diſtinguenda. Caiet. tamen ſic inquit: *Beatus verbum partiale, non autem adæquatum viſioni proferre poteſt; plus enim videt quàm dicere poſſit quocumque verbo creato.* Sed certè vel Caiet. intellexit de verbo & dictione mentali: & ſic omnino Beatus vno verbo mentali adæquatè intra ſe profert quidquid in Deo videt; ſiquidem vno actu videt. Vel intellexit de verbo ac loquutione externa: & hoc nõ eſt ad rem: ſed quomodo Beati loqui poſſint de Deo viſo, ſequenti quæſt. tractabimus. Demum, Beati ſuo vno ſimplici viſionis actu adæquatè perſpiciunt omnia quæ ſunt in Deo, abſque rationis diſtinctione: non enim ſua viſione diſtinguunt ea quæ reuera in Deo diſtincta non ſunt, ſicut in noſtro imperfecto concipiendi modo contingit: & ita iam antea q.3. probauimus.

Inconueniens non eſt, Beatos videre omnia quæ ſunt formaliter in Deo.

Sed contra primam concluſionem obijcies primò. Si Beati vident omnia quæ ſunt formaliter in Deo: ergo non plus videt Deus de ſe ipſo, quam videant ipſi Beati: quod videtur inconueniens. Rurſus ſequitur, Deum comprehendi à Beatis: illud enim comprehenditur cuius nihil remanet quod non cognoſcatur. Inſuper, ſi Beati vident omnipotentiam Dei prout eſt in ſe, cùm hæc complectatur omnia poſſibilia, ſequitur Beatos cognoſcere omnia poſſibilia, quod eſt falſum.

Reſpondetur. Verè quidem Deum non plus cognoſcere de ſeipſo ex parte obiecti: ideſt nullam eſſe perfectionem in Deo, notam intellectui diuino, quæ non videatur etiam à Beatis: & hoc non eſt abſurdum. Sed tamen infinitè amplius cognoſcit Deus ſeipſum ex parte cognitionis, ideſt cum perfectione infinitè maiori in actu cognoſcendi. Et hinc vlterius Beati non comprehendunt Deum, vt poſtea tractabimus. Neque Beati cognoſcunt in Deo omnia poſſibilia. Propter quod aliqui dicunt, videri diuinam omnipotentiam à Beatis totam intenſiuè, ſed non extenſiuè: vel videri totam omnipotentiam, ſed non totam eius rationem: vel non videri ſecundùm omnem gradum perfectionis: vel non ſecundùm omnem modum: vel non ſecundùm omnem relationem ad creaturas: vel non ſecundùm totam infinitatem. Attamen cogitandum non eſt, vllam perfectionem diuinam ignotam eſſe Beatis: ſed quare Beati videntes diuinam omnipotentiam, non propterea videant omnes poſſibiles creaturas, ſpecialiter poſtea explicabimus.

Inconueniens non eſt, Beatos videre omnia vnico intuitu.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem. Si Deus videtur clarè à Beatis: ergo cognoſcitur diſtinctè: alioqui ſi indiſtinctè cognoſcitur, confusè cognoſcitur: ad claritatem ergo viſionis ſpectat, quod Beati ſingillatim videant omnia attributa diuina, atque adeò cum diſtinctione.

Reſpondetur. Cognitionem diſtinctam poſſe dici dupliciter. Vel diſtinctam, ideſt claram & explicitam, ad differentiam cognitionis implicitæ & confuſæ: ſic viſio beatifica eſt cognitio valde diſtincta. Vel ſumendo diſtinctionem vt oppoſitam vnitati: & ſic viſio Dei non eſt diſtincta, hoc eſt diuiſa; ſed eſt ſimplex ſine diſtinctione actuum & conceptuum.

SECT. VIGESIMATERTIA.

Vtrum poſſibile ſit Deum ita videri vt non videantur omnia quæ formaliter in ipſo ſunt.

NEgant magis communiter Recentiores Theologi, dicentes, nec de potentia abſoluta Dei fieri poſſe, vt videatur eſſentia diuina ſine perſonis, vel ſine aliquo attributo, vel vna perfectio ſine alia, vel vna perſona ſine alia. Ita defendunt Bagnes art. 7. dub. 2. Zumel eodē art. diſp. 2. Nazarius, Faſolus, & alij eodē art. Molina art. 8. diſp. 4. Vaſquez diſp. 48., Machin diſp. 19., Suarez lib. 2. de Attributis cap. 22. & 23. Itē Sotus in 4. d. 49. q. 3. art. 3. & Caiet. 2. 2. q. 2. art. 8. qui tamen magis loquutus eſt de viſione quatenus eſt beatitudo, & de Deo quatenus eſt obiectum beatificum. Afferri etiam ſolet D. Thom. eodem ipſo loco in ſolutione ad 3. qui tamen potiùs loquutus eſt de eo quod de facto iuxta legem ordinariam exercetur, vt fatetur ibidem Caietanus.

Pro parte affirmatiua Scotus in 1. diſt. 1. q. 2. art. 2. ait, ſe non videre contradictionem, quare dari non poſſit tàm viſio quàm fruitio Dei, terminata ad eſſentiam & non ad perſonas, ad vnam perſonam & non ad aliam: de attributis verò rem non reſoluit: ſed conſequenter idem de his exiſtimare debet. Hanc ſententiam defendit Rada par. 1. controuerſia 6. Fauent etiam Capreol., Ferrarien., Caiet., qui ſect. præcedenti diſtinguebant plura verba in Beatis videntibus Deum. Fundamentum Scoti fuiſſe cenſetur diſtinctio formalis ex natura rei, quam inter perfectiones diuinas cogitauit. Sed reuera neque ipſe ibi in hac diſtinctione vim facit, neque talis diſtinctio inuenitur in Deo, neque ad hanc rem neceſſaria apparet.

Probabile eſt, poſſe ita videri Deum vt nō videantur omnia quæ in eo ſunt.

Dico ergo primò, etiam ſtante ſumma identitate & ſimplicitate omnium quæ ſunt in Deo cum eſſentia eius, adhuc probabiliter defendi poteſt, poſſibile eſſe de potentia abſoluta Dei, ita videri Deū, vt non pariter videantur omnia quæ ſunt formaliter in Deo; poſſeq. videri eſſentiam ſine perſonis, & in eſſentia vnam perfectionem ſine alia, & inter perſonas vnam ſine alia. Probatur hæc aſſertio primò: quia de facto & realiter aliquid conuenit eſſentiæ vel alicui perfectioni diuinæ, quod non conuenit relationibus alijsq. perfectionibus, non obſtante omnimoda earum identitate: ergo ſic etiam poterit eſſentia vel aliqua perfectio Dei terminare viſionem intellectus creati, per quam non ſimul alia omnia videantur. Antecedens eſt manifeſtum ſecundùm fidem: communicatur eſſentia diuina Filio, & non communicatur Paternitas: Pater intelligit & generat Filium per intellectum, & non per voluntatem: per voluntatem & non per intellectum amat & ſpirat: ideoq. realiter proceſſio Verbi, non autem Spiritus ſancti, eſt vera generatio: vnio humanæ naturæ in Chriſto terminatur immediatè ad ſolam perſonalem ſubſiſtentiam Verbi, & non ad alia quæ ſunt in Deo: aliaq. plura huiuſmodi adduci poſſunt, quæ reipſa propter diſtinctionem virtualem in re veriſſima ſunt. Conſequentia patet: quia iuxta rationem naturalem difficilius apparet, dari diuerſitatem illam intrinſecè in ipſo Deo, vbi eſſentia intrinſecè communicatur & non relatio, & alia quæ dicta ſunt: per actum verò viſionis ſolùm extrinſecè attingitur Deus ab intellectu creato: ergo poſſibile videtur, dari viſionem aliquam inadæquatam, quæ terminetur ad eſſentiam Dei & non ad perſonas, ad vnam perfectionem diuinam & non ad aliam. *Prima ratio.*

Secundò. Datur de facto in intellectu noſtro cognitio abſtractiua, terminata ad aliquam perfectionem diuinam & non ad alias: ergo poterit etiam dari cognitio illius perfectionis, quæ ſit per conceptum proprium eius in ſe, & non ita imperfecta ac per ſpecies alienas, ſicut eſt cognitio abſtractiua: & ſic dabitur cognitio intuitiua terminata ad vnam perfectionem diuinam & non ad alias. *Secunda ratio.*

Tertiò. In alijs obiectis poteſt & ſolet intuitiuè cognoſci aliqua ratio, etiamſi non perſpiciatur omnis alia ratio realiter identificata in eodem obiecto: v. g. oculus videt lucem & albedinem, non ca- *Tertia ratio.*

tamen videt an ſit ſubſtãtia vel accidens, & ſimilia: poſſetq. ſimilis cognitio intuitiua dari in intellectu: ac de facto dari videtur eo modo quo in nobis poteſt eſſe cognitio intuitiua. Imo etiam Angelus intuitiuè cognoſcit & comprehendit naturam ſuam & naturam humanam: non tamen ex virtute ſua poteſt cognoſcere potentiam obedientialem naturæ ſuæ & naturæ humanæ ad gratiam ſanctificantem aliasq. perfectiones ſupernaturales, quæ tamen potentia obedientialis reuera non diſtinguitur à ſua natura. Fortaſſe etiam Angelus in via eliciens actum ſupernaturalem alicuius virtutis infuſæ, euidenter cognoſcebat ſe elicere actum talis virtutis, non tamen diſpiciebat actum eſſe ſupernaturalem; quamuis reuera actus eſſet ſupernaturalis ſecundùm ſuam ſubſtantiam & eſſentiam: ergo ſimiliter poſſibile erit, videri aliquam perfectionem in Deo, non viſis alijs omnibus quæ ſunt formaliter in Deo.

Quarta ratio. Quartò præterea. Deus ipſe de facto habet realiter notitiam intuitiuam & comprehenſiuam tàm perſonarum quàm eſſentiæ ſuæ: ita tamen vt virtualiter & ratione noſtra cum fundamento in re, conſideretur in quodam ſigno priori cognitio diuina intuitiua præcisè terminata ad eſſentiam, & non ſimul ad perſonas vt exiſtentes & productas: imo ex ea cognitione vt ſic procedit Verbum diuinum à Patre, vt oſtendemus poſtea q. 34. Concedendũ ergo eſt, in intellectu creato dari poſſe notitiam intuitiuam præcisè terminatam ad eſſentiam diuinam & nõ ad perſonas & relationes perſonales.

Quinta ratio. Quintò addi poteſt ad probandum, poſſe vnam perſonam videri ſine alia: quia ipſæ perſonæ inter ſe realiter diſtinguuntur. Et licèt ſint idem cum eſſentia: tamen ſi cum hac identitate optimè ſtat diſtinctio realis inter ſe, erit quoque poſſibilis diſtinctio realis in viſione perſonarum: ita vt dari poſſit actus viſionis terminatus ad vnam perſonam & non ad aliam, ſaltem loquendo de illis perſonis quæ poſſunt conſiderari ſine oppoſitione relatiua: v. g. poſſit videri Pater non viſo Spiritu ſancto. Sed etiam loquendo de Perſonis correlatiuis videlicet de Patre & Filio, licèt non poſſit cognoſci & cogitari vna ſine alia: tamen neceſſe non eſt, ſi vna cognoſcitur intuitiuè, aliam etiam cognoſci æquè primò intuitiuè vt magis declarabimus concluſ. 3. Hæc tandem aſſertio multò magis confirmata manebit ſoluendo rationes quæ ab alijs in contrarium ſolent afferri: ſic enim clariùs apparebit, non inueniri repugnantiam in hoc modo viſionis Dei.

Dico ſecundò. Non poteſt per illam viſionem quæ de facto eſt in Beatis ita videri Deus vt non videantur omnia quæ ſunt in ipſo formaliter: ſed ſi eſt poſſibilis viſio inadæquata qua non viderentur omnia quæ ſunt formaliter in Deo, eſſet diuerſæ rationis à viſione quæ de facto eſt in Beatis. *Hæc viſio eſſet diuerſa ab illa quæ de facto eſt.* Hæc concluſio videtur contra Scotum, qui ſignificauit, poſſe fieri vt eodem actu viſionis plura aut pauciora videantur in Deo. Sed probatur primò. Nõ poteſt idem actus viſionis ſine variatione in ſe repræſentare plura aut pauciora in Deo: Hæc enim repræſẽtatio vtiq; eſt reale quid: ergo nullo modo fieri poteſt, vt alicui intellectui repræſentetur vel nõ repręſẽtetur aliqua diuina perfectio abſq; variatione reali ipſius repræſentationis, quæ eſt clara viſio. Et omnino debet variari totus actus: non enim fieri poteſt variatio in ſola aliqua parte vel gradu viſionis. Licèt enim actus viſionis habeat latitudinem intenſiuam: tamen omnis pars & gradus eius ſine dubio quoad hoc eſt eiuſdem rationis, habens idem prorſus obiectum: neque aliqua pars aut gradus viſionis repræſentat vnam, alia aliam perfectionem diuinam.

Secundò. Hinc patet, illam viſionem debere eſſe diuerſæ rationis ab ea quæ nunc eſt. Nam hæc viſio quæ de facto eſt in Beatis, eſſentialiter & intrinſecè talis eſt, vt repræſentet omnia quæ ſunt formaliter in Deo: alia autem viſio eſſet eſſentialiter inadæquata & veluti dimidiata, differens in obiecto: vnde eſſentialiter ab hac differret. Quæ diſtinctio optimè ſignificabitur, vocando viſionem quæ nunc eſt adæquatam, aliam verò inadæquatam. Et ſimiliter differrent ſpecie inter ſe viſiones inadæquatæ, quæ attingerent diuerſas perfectiones diuinas: nã pariter in obiecto differrent, & ſingulæ eſſent determinatæ ad tale ſuum obiectum.

ctum. Fieri tamen hoc totum poſſet cum eodem lumine gloriæ eademq. forma intelligibili. Nam poſſet Deus determinare vim luminis & formæ intelligibilis ad viſionem tantùm inadæquatam, ad eliciendum actum viſionis præciſè circa talem perfectionem & non alias. Benè enim fieri poteſt, vt cauſa effectiua varios actus eliciat: & fieri poteſt, vt non operetur ſecundùm totam vim ſuam, ſed ex concurſu diuino limitari poteſt in operando.

Deducetur concomitanter in notitiā aliquā reliquarum perfectionum.

Dico tertiò. Non poteſt videri Deus, quin ſaltem ſecundariò & conſequenter aliquo pacto cognoſcantur illa quæ ſunt formaliter in Deo: videlicet ſi videatur eſſentia diuina aut aliqua perfectio eſſentialis, conſequenter cognoſcentur alia attributa & perfectiones eſſentiales: ſi videatur vna perſona, cognoſcentur & aliæ: ſi videantur perſonales relationes, etiam eſſentia cognoſcetur: ſolùm poſſibile erit, videri eſſentiam diuinā quantùm ad illa quæ de Deo naturaliter nota ſunt, non cognita pluralitate perſonarum. Explicatur concluſio: quia præter viſionem intuitiuam dari poteſt alia cognitio de rebus diuinis: & viſio quidem intuitiua eſt quæ immediatè ac primariò attingit obiectum: quòd ſi hinc vlterius intellectus mediatè & concomitanter deducat notitiam aliarum rerum, hæc non erit intuitiua viſio, ſed erit alia quædam cognitio.

Hinc probatur concluſio. Si quis videret eſſentiam diuinam, & ſic diſpiceret illam eſſe ens à ſe, vtique ſaltem per diſcurſū aſſequeretur alia attributa & perfectiones diuinas. Similiter ex vno attributo viſo inferret alia, v. g. ex infinitate æternitatem, immenſitatem, ex intellectu voluntatem, poteſtatem, & ſic de alijs. Item qui videret vnam Perſonam, v. g. Patrem, vtique neceſſariò cognoſceret dari etiam Filium, quæ ſunt perſonæ correlatiuæ. Et præterea, cognoſcendo dari in Deo proceſsionem per intellectum, inferret dari etiam per voluntatem, & ſic cognoſceret Spiritum ſanctum. Rurſus qui videret relationes perſonales quæ conueniunt naturæ diuinæ, inde acquireret ipſius naturæ notitiam. At vero, ſi præciſè videret quis eſſentiam cum omnibus attributis quæ de Deo naturaliter nota ſunt, non propterea ex his omnibus inferret pluralitatem perſonarum. Quamuis enim ipſa natura diuina per ſe ſit fœcunda & communicabilis; tamen non oporteret, intellectum creatum, videndo eſſentiam diuinam, diſpicere etiam eſſe hoc modo fœcundā & communicabilem: ſicut certè Angelus ex virtute ſua comprehendens naturam rationalem, non propterea cognoſcere debet potentiam eius obedientialem ad illa quæ Angelus naturaliter aſſequi nequit. Sed tamen intellectus qui videret naturam diuinam, benè quidem inferret ſubſiſtere in perſona; non autem per hoc aſſequeretur ſubſiſtere in pluribus diſtinctis perſonis.

Talis viſio nō repugnat identitati diuinarū perfectionū.

Cæterùm afferendæ modò ſunt ac diſſoluendæ rationes, quæ contra doctrinam traditam ſolent opponi. Prima ratio ſit, quam deſumere ſolent ex verbis Chriſti Ioan. 14. *Qui videt me, videt & Patrem; quia ego in Patre, & Pater in me eſt*: vbi ex identitate omnium quæ ſunt in Deo cum eſſentia diuina, Chriſtus ipſe confirmaſſe videtur, non poſſe videri quidquam ſine omnibus quæ ſunt in Deo. Sed hic locus, non ſolùm poteſt, & fortaſſe meliùs, exponi de alia cognitione, quam de clara viſione: Verùm etiam ſi de clara viſione accipiatur, intelligitur ſolùm de eo quod de facto exercetur, quodq. conſentaneum eſt diuinæ ſimplicitati; non autem tollit, ſecus fieri poſſe per Dei potentiam abſolutam.

Nec veritati cognitionis.

Secunda ratio ex Caiet. De ratione claræ viſionis eſt, vt videatur Deus ſicut eſt in ſe: ergo vt videatur ſecundùm omnia quæ in eo formaliter ſunt. Videlicet Deus verè ſubſiſtit in tribus perſonis, & ita eſt in ſe: ergo niſi videatur eſſentia ſimul cum perſonis, non videretur Deus ſicut eſt, ſed potiùs aliter quàm eſt. Hæc ratio nihil probat contra nos. Nam dupliciter poteſt videri Deus ſicuti eſt: vno modo adæquatè quoad omnia quæ in ſe habet: alio modo inadæquatè, ſcilicet quantum ad aliquam perfectionem, ita vt hæc præciſè videatur ſicuti eſt ſecundùm rationem talis perfectionis. Primo modo oportet videri omnia quæ ſunt in Deo, & ita de facto à Beatis conſpicitur Deus ſicuti eſt. Secundo modo non eſt id neceſſarium, & hunc modum defendi-

mus eſſe poſsibilem. Quare, ſi videretur eſſentia diuina non viſis perſonis, videretur ſicuti eſt in ſua ratione eſſentiæ, non autem ſicuti eſt vt ſubſiſtens in tribus perſonis. Sed non propterea videretur aliter quàm eſt: non enim intellectus videret eſſentiam non exiſtere in tribus Perſonis. Tantùm ergo valeret dicere, eſſentiam non videri ſicuti eſt quantum ad perſonas. Sic de facto eſſentia diuina communicatur à Patre ſicuti eſt, & tamen non communicatur Paternitas cui eſſentia idem eſt. Poteſtq. hæc eadem inſtantia vrgeri in alijs exemplis concluſione prima allatis.

Nec ſimplicitati diuinæ.

Tertia communis ratio, quæ efficacior cenſetur & quam Vaſquez vocat euidentem, ſumitur ex ſimplicitate diuina. Omnes perſonæ & attributa ſunt vna & eadem ſimplicisſima entitas cum eſſentia diuina, ad inſtar puncti indiuiſibilis: ſi ergo videtur Dei eſſentia, nõ poteſt non videri omnis perfectio & relatio perſonalis: ſicut impoſſibile eſt, videre v. g. Angelum Michaelem, non viſo eodem Michaele, vt ait Molina. Sed hæc ratio ſoluta manet & impugnata ex dictis. Si enim non obſtante hac ſimplicitate, poteſt communicari eſſentia non communicata relatione, & alia quę diximus concluſione prima; poterit etiam videri eſſentia non viſis relationibus, quamuis ſint realiter idem cum diuina eſſentia, quia nimirum ſufficit diſtinctio virtualis. Et in hoc differunt illa exempla puncti indiuiſibilis & Michaelis, vel alterius cuiuſcumque rei reſpectu ſui ipſius, vbi nempe hæc virtualis diſtinctio non interuenit.

Nec incluſioni earũdem perfectionum.

Quarta ratio quam alij addunt. Omnes perfectiones diuinæ, non ſolùm realiter identificantur, ſed etiam eſſentialiter ſeſe includunt: ſed impoſsibile eſt, quidquam videri non viſis omnibus quæ ſunt de eſſentia eius: ergo. Verùm, ſi hæc ratio, per incluſionẽ eſſentialẽ intelligat aliquid plus quam identitatẽ realem, falſum aſſumit: quia tollit diſtinctionẽ rationis & virtualem in re, vt oſtendimus q. 3. Et præterea nihil probat: quia ſi non obſtante tali incluſione quæ dicitur, verificantur in Deo illa omnia quæ adduximus concluſione prima, erit etiam poſſibilis viſio terminata ad aliquam perfectionem diuinam, & non ſimul ad omnes.

Benè poteſt dari viſio diuerſæ rationis.

Quintò. Suarez cap. 23. num. 19., cùm fateatur, ex ſimplicitate diuina non ſatis conuinci non poſse videri eſsentiam ſine perſonis, nouo vtitur argumento: quia inquit, aut hæc viſio eſset eadem quæ nunc eſt, aut alia diuerſæ rationis. Primum rectè probat eſse non poſse. Secundum etiam probare conatur: quia non poteſt dari viſio diuerſæ ſpeciei ab ea quæ nunc eſt, cùm non inueniatur ratio talis diſtinctionis ſpecificæ: diuerſitatem verò numericam vix intelligi poteſt ad hoc ſufficere. Et præterea, cuiuſcumque rationis ſit viſio, debet eſſe quidditatiua & intuitiua, de cuius ratione eſt repræſentare eſſentiam diuinam cum toẽtitate & intima coniunctione relationum quæ reuera ſunt prorſus idem cum diuina natura. Sed hæc ratio nihil noui affert: dicimus enim, illam viſionem fore diuerſæ ſpeciei ab ea quæ nunc eſt, habereque ſufficientem rationem ſpecificæ differentiæ. Viſio autem adæquata, debet repræſentare eſſentiam diuinam cum omnibus ijs perfectionibus quæ reuera illi identificantur: tamen poteſt dari viſio quidditatiua & intuitiua, ſed inadæquata, non omnia repræſentans.

Sicut poteſt cõmunicari eſſentia abſque relationibus, ita etiam clarè videri.

Sexta ratio ex eodem Suarez, qui conatur afferre diſparitatem, quare poſſit communicari non autem videri eſſentia ſine relationibus: quia ait, communicatio alicuius rei non habet tantam connexionem cum omnibus ijs ad quæ talis res dicit habitudinem, quantam habet cognitio intuitiua. Vnde poterit quidem per ſe præcisè talis res communicari, non autem clarè videri ſine omnibus illi coniunctis. V. g. in rebus ipſis creatis, paternitas ineſt patri, cui non conuenit filiatio; & tamen paternitas ac pater cognoſci non poteſt ſine filio. Sic etiam proprietas relatiua Verbi diuini eſt vnita naturæ humanæ Chriſti, cui non eſt vnita proprietas Patris, & tamen non poteſt cognoſci ſine Patre. Hæc etiam ratio non affert quicquam noui, quo probet, dari illam tantam connexionem inter omnes coniunctas rationes, vt debeant neceſſariò ſimul omnes intuitiuè videri. Nec ſufficientem diſparitatem affert. Tùm quia, non ſolùm ex eo quòd

com-

communicatur eſſentia ſine relatione, ſed ex alijs quoque multis, ſumpſimus argumentum pro prima concluſione. Tùm etiam, ad ſummum explicat, non poſſe videri vnam perſonam ſine alia correlatiua ad quam dicit habitudinem: non autem non poſſe videri eſſentiam ſine perſonis, vnum attributum ſine alijs, & vnam perſonam ſine alia non correlatiua. Vnde de facto conſtat, non poſſe à nobis abſtractiuè concipi vnam perſonam ſine alia correlatiua, poſſe tamen eſſentiã ſine perſonis, & alia quę dicta ſunt. Tùm demum, ſatis eſt concedere, nõ poſſe videri vnam perſonam ſine cognitione aliqua alterius perſonæ: quia nimirum per intuitionem vnius perſonæ intellectus deueniret in cognitionem alterius perſonæ: non tamen æquè primò intueretur hanc aliam perſonam. Et ſic quidẽ in rebus his creatis eſt manifeſtum, per conceptum proprium vnius correlatiui acquiri per concomitantiam cognitionem alterius. Imò ſic ex creaturis, ob eſſentialem relationem dependentiæ à Deo, cognoſcimus ipſum Deum: & vtique non eſt intuitiua Dei, hæc cognitio quam de illo ex creaturis acquirimus.

Viſio inadæquata Dei eſt in ſuo gradu intuitiua. Septima demum ratio ſit: quia ſi poteſt videri eſſentia diuina abſque aliquo attributo, poterit videri ſpecialiter abſq; immẽſitate qua Deus eſt vbique præſens: ſed cognitio quæ habetur de obiecto abſtrahendo ab eius præſentia, non eſt intuitiua: ergo hæc cognitio eſſentiæ diuinæ non erit intuitiua. Sed præterea nos ſupra ſect. 3. hac ratione probauimus, dari non poſſe notitiam Dei quidditatiuam quæ non eſſet intuitiua; quia talis cognitio ſimul cum eſſentia perſpiceret etiam immenſitatem Dei, & ſic intueretur Deum quatenus præſentem, vnde eſſet intuitiua. Ad hoc libenter admittendum eſt, quòd ſicut eſſentia diuina poſſet videri abſque aliquo alio attributo, ita quoque poſſet abſque immenſitate. Hæc autem cognitio diuinæ eſſentiæ diceretur intuitiua, quatenus ſaltem perſpiceret diuinam eſſentiam vt actualiter exiſtentem, ab hac enim actuali exiſtentia non poſſet præſcindere: item diceretur intuitiua, ad differentiam eius cognitionis quam habemus per alienos conceptus & ſpecies. Ibi autem negauimus, dari poſſe cognitionem quidditatiuam quæ non eſſet intuitiua, ob eam rationem; quia quæſtio erat de cognitione adæquata Dei: & ideo dicebamus, quòd cognitio attingens diuinam eſſentiam cum ſua exiſtentia & præſentia, iam erat intuitiua. Item negauimus, dari cognitionem illam quæ eſſet veluti media inter ſupernaturalem & naturalem: hæc enim cognitio quàm modò concedimus, eſſet ſimpliciter & abſolutè ſupernaturalis. Neque illi qui ibi conſtituebant cognitionem Dei quidditatiuam & non intuitiuam, hac via procedebant conſtituendo intuitionem eſſentiæ diuinæ ſine aliquo attributo, ſpecialiter ſine immenſitate. Iam ergo nunc explicamus, & ibi etiam indicauimus, dari poſſe huiuſmodi cognitionem de Deo, per proprium quidẽ conceptum & ſpeciem, inadæquatam tamen, non attingentem omnes perfectiones diuinas: & hanc vocamus quoque claram viſionem & intuitiuam cognitionem iuxta explicationem traditam.

SECT. VIGESIMA QVARTA.

An & quomodo in Deo viſo à Beatis creaturæ poſſibiles cognoſcantur.

Creaturæ, quas dicimus eminenter & virtualiter in diuina eſſentia contineri, dupliciter conſiderandæ ſunt. Primò quatenus poſſibiles, ſiue quantum ad earum eſſentiã, abſtrahendo ab actuali exiſtentia: in quo ordine includuntur etiam illæ quæ in ſua differentia temporis actu exiſtent, quatenus ſcilicet, conſiderantur etiam hoc modo vt in ſua eſſentia poſſibiles. Secundò conſiderandæ ſunt creaturæ actu exiſtentes, quatenus in aliqua differentia temporis verè actualiter exiſtunt, & quatenus ab æterno dicere valebat tales creaturas eſſe aliquando in tempore futuras.

Supponunt quidem omnes Theologi, non ſolùm videri Deum ipſum in ſe à Beatis, ſed etiam abſolutè loquendo cognoſci creaturas. Dicunturq. creaturæ cognoſci à Beatis in Deo. Dicuntur etiam co- *Cognoſcuntur quoq; creaturæ poſſibiles à Beatis*

Deum videntibus.

cognoſci in Verbo: non quia cognoſcantur magis in perſona Verbi, quàm in alijs Perſonis Diuinis: ſed appropriatione quadam, quoniam opera cognitionis aliqua ratione appropriantur perſonę Verbi quæ procedit per intellectum. Difficultas verò eſt circa modum quo Beati creaturas in Deo cognoſcant: & priùs hoc inquiremus de creaturis quatenus poſſibilibus, poſtea de futuris.

Vaſquez diſp. 50. opinatur, creaturas non cognoſci prorſus à Beatis in Deo, tamquam in obiecto viſo, ſeu tamquam in medio cognito: ſed ait, cognoſci ſpeciali reuelatione & illuſtratione diuina, atque ita cognoſci in Deo tamquam in reuelante & tribuente talem notitiam. Refert pro ſe Bonauenturam, Scotum, Gabrielem, Almainum, Maiorem, Marſilium, Ochamum, Aliacenſem, Paludanum, & quemdam locum D. Thomæ. Verùm Scotus & Bonauentura apertè dixerunt, creaturas in Deo cognoſci tamquam in obiecto proprio viſo per viſionem ipſam Dei. Et S. Thom. perſpicuè hoc idem docuit vt iam referemus. Addit Vaſquez, creaturas hoc modo cognoſci à Beatis actu peculiari & diſtincto à viſione Dei. Rurſus Henricus Quodlib. 7. q. 4. & 5. docuit, non cognoſci creaturas à Beatis ex vi viſionis eſſentiæ diuinæ in ſe ſpectatæ: tamen cognoſci ex viſione eiuſdem eſſentiæ ſub ratione idææ repræſentantis creaturas.

Communis autem ſententia eſt, cognoſci à Beatis creaturas in Deo viſo, tamquam obiectum ſecundarium in obiecto primario, tamquam effectus in cauſa, itá vt eodem intuitu quo Beati vident Deum, cognoſcant etiã in ipſo Deo creaturas poſſibiles. Ita planè docet S. Tho. hic art. 8., & communiter Thomiſtæ ſequuntur, Caiet. Bagnes, Zumel, Nazarius, & alij, Molina etiam eodem art. diſp. 5. Faſolus dubit. 5., Machin. diſp. 19. ſect. 4., Suarez lib. 2. de Attributis c. 25. Itẽ Capreol. in 4. diſt. 49. q. 6., Sotus q. 3. art. 3., Paludanus q. 2. art. 2. Ferrarien. 3. contra Gentes c. 56., 59., & 60. Inſuper ex antiquioribus idem docuerunt Scotus in 3. diſt. 14. q. 2., Bonauent. eadem diſt. art. 2. q. 3., Durand. etiam q. 2. & in 4. diſt. 49. q. 3., Riccardus quoque in 3. diſt. 14. art. 2, quæſt. 3. & in 4. diſt. 49. art. 3. quæſt. 3., alijquè frequenter.

Cognoſcitur ſaltem in genere in Deo tãquam in obiecto viſo.

Cum hac ſententia dicendum eſt, cognoſci à Beatis in Deo viſo tamquam in obiecto & cauſa creaturas poſſibiles ſaltem in genere, cognoſciq. eodem ipſo actu & intuitu quo Beati Deum vident. Probari ſolet primò authoritate D. Auguſtini pluribus in locis, præſertim lib. 4. de Geneſi ad literam cap. 23., & lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 7. & cap. 29. Diſtinguit enim Auguſt. in Angelis ſanctis duplicem cognitionem: vnam vocat matutinam, qua ait illos cognouiſſe creaturas in Verbo: alteram vocat veſpertinam, qua ait illos cognouiſſe creaturas in ſe ipſis. Similiter Bernardus lib. 5. de Conſideratione cap. 1. & Iſidorus lib. 1. de Summo bono cap. 12. aſſerunt, cognoſci creaturas à Beatis in Deo. Imò ex hac doctrina Auguſtini ſumpſerunt præcipuè Theologi hanc ſententiam de cognitione creaturarum in Verbo. Sed Vaſquez diſp. 81. exponit Auguſt. & Bernard. eſſe loquutos de cognitione creaturarum ſecundùm illud eſſe quod dicuntur habere in Deo, & dicuntur eſſe ipſa creatrix eſſentia. Et diſp. 50. cap. 7. quædam Auguſt. loca exponit de cognitione creaturarum ſecundùm proprias rationes, non tamen in Deo per modum obiecti viſi, ſed per modum reuelantis. At certè hic loquendi modus, quo creaturæ dicuntur à Beatis cognoſci in Deo viſo, potiùs referri videtur ad proprium eſſe ipſarum creaturarum, quod tamen eſt dependens à Deo: & ſimiliter referri videtur ad Deum per modum obiecti viſi: & ideo non ita dicuntur viatores per fidem cognoſcere res in Deo, quamuis cognoſcant ex reuelatione diuina.

Secundò ratione probatur à pari. Deus ipſe cognoſcit creaturas in ſe tamquam in obiecto primario, quoniam tamquam cauſa prima eminenter continet creaturas, vt conſtabit infra quæſt. 14. ergo eodem modo poſſunt Beati creaturas cognoſcere in Deo quem vident. Licèt enim viſio qua Beati intuentur Deum, ſit longè inferior ea viſione qua Deus intuetur ſe ipſum, quæ eſt perfectiſſima comprehenſio: tamen propter hoc Deus cognoſcit in ſe omnes prorſus creaturas poſſibiles, ſed Beati per ſuam claram viſionem aliquo ſaltem modo in ſuo gra

du attingent creaturas poſſibiles, non cognoſcendo diſtinctè & ſpecificè omnes.

Cognoſcũtur tamquam in cauſa ratione diuinæ potentiæ.

Tertiò à priori probatur ex S. Thom. art 8. Viſa cauſa eminenter continente effectus, cognoſcuntur quoque ipſi effectus: ſed Deus eſt cauſa prima & vniuerſalis eminenter continens creaturas: ergo in Deo viſo poſſunt ac debent creaturæ cognoſci. Probatur maior: Tùm quia ita experimur in cauſis creatis: qui enim cognoſcit eſſentiam rei, conſequenter cognoſcit paſſiones in illa contentas; & qui cognoſcit virtutem cauſæ ad producendos ſuos effectus, conſequenter cognoſcit ipſos effectus. Tùm etiam cognito effectu dependente à cauſa, cognoſcitur ipſa cauſa; & ſic de facto ex creaturis cognoſcimus Deum: ergo è conuerſo cognita cauſa productiua effectus, cognoſcuntur effectus; & ſic viſo Deo à Beatis, cognoſci debent creaturæ factibiles a Deo.

Quartò explicatur magis vis huius rationis. Beati videntes Deum, vtique inter attributa diuina vident omnipotentiam quæ eſt operatiua ad extra, & ratione cuius potiſſimùm Deus dicitur continere virtualiter creaturas: ſed hoc ipſo quòd videtur potentia operatiua & factiua, vtique videtur tamquam obiecti operabilis operatiua, & rei factibilis factiua: ergo ſimul cognoſcitur obiectum operabile & factibile. Nec ſatisfacit Vaſquez reſpondens, omnipotentiam Dei non dicere relationem ad creaturas poſſibiles, & ideò non illas repræſentare. Satis enim eſt, quòd abſolutè loquendo potentia factiua ſit rei factibilis factiua: hinc enim illam omninò repræſentabit, ſiue alioqui dicatur ad illam referri, ſiue non referri.

Cognoſcũtur tamquam in Idea ratione diuinæ ſciẽtia.

Quintò rurſus. In Deo eſt etiam ſcientia ſimplicis intelligẽtiæ de creaturis poſſibilibus, ratione cuius eſſentia diuina habet rationem formalis Idææ reſpectu creaturarum: ſed Beati vident etiam hanc ſcientiam in Deo: ergo ſimiliter in illa vident obiectum ſcitum, ſcilicet creaturas poſſibiles. Et hac ratione Beati vident creaturas in Deo, non ſolùm tamquam in cauſa ratione omnipotentiæ, ſed etiam tamquam in Idæa, ſiue tamquam in ſpeculo, ratione ſcientiæ. Imo addi poteſt, quòd etiam vident ratione illius actus amoris & complacentiæ, qui eſt neceſſarius in voluntate diuina erga creaturas quatenus poſſibiles.

Sextò tandem. Ex his patet, Beatos eodem ipſo actu quo Deum vident, cognoſcere etiam creaturas poſſibiles, cognoſcere inquam ſaltem in genere, vt in concluſione dicebamus, nempè ſecũdùm conceptum entis poſſibilis & creabilis in communi. An verò cognoſcant etiam in ſpecie, & quomodo, & quas creaturas in ſequentibus diſtinctè tractabimus. Non dicimus autem, Beatos videre & intueri creaturas poſſibiles, ſed tantùm cognoſcere: quia nimirum, hæc cognitio prout attingens creaturas poſſibiles, vt ſic non eſt intuitiua, ſed abſtractiua, vt per ſe patet.

Eſſentia diuina repræſentat intellectui creaturas.

In contrarium obijcit in primis Vaſq. Eſſentia diuina realiter, tam in ratione omnipotentiæ, quàm in ratione ſuę ſcientiæ, eſt in ſe penitus abſoluta, nullaquè relatione refertur ad creaturas: ergo non poteſt eſſe medium ad illas cognoſcendas. Non enim aliter poteſt vnum in alio cognoſci, niſi vel ſit formaliter in illo, vel ſit terminus relationis realis illius ad ſe: cùm ergo Deus nec includat formaliter creaturas, nec ad illas realiter referatur, non poſſunt creaturæ repræſentari & cognoſci in ipſo Deo.

Reſpondetur. Vel Diuinam eſſentiam ratione omnipotentiæ & ſcientiæ dicere relationem tranſcendentalem ad creaturas, de quo alibi: vel ſatis eſſe, quòd diuina eſſentia verè continet eminenter & repræſentatiuè creaturas per ſuam omnipotentiam & ſcientiam. Itaque non ſolùm, id quod vel eſt formaliter in alio, vel eſt terminus relationis eius ad ſe, ſed etiã quod continetur eminenter & repræſentatiuè in alio, poteſt in illo cognoſci: ſiue hæc continentia dicatur relatio, ſiue dicatur penitus abſoluta: quia ſatis eſt, quòd reuera ſit continentia: vt ſic enim apta eſt ducere intellectum in cognitionem rei contentæ.

Obijcit deinde alia quædam, quæ attingunt difficultates mox diſputandas.

SECT. VIGESIMA QVINTA.

An in Deo viſo à Beatis omnes creaturæ poſſibiles in ſpecie cognoſcantur.

DVrandus in 3. diſt. 14. q. 2. & latiùs in 4. diſt. 49. q. 3., Godfredus quodlibet. 6. q. 3. Baſſolis q. 4. prologi art. 3., quos & aliqui Recentiores ſequuti ſunt, non dubitarunt aſſerere, ex vi claræ viſionis omnes creaturas poſſibiles diſtinctè à Beatis cognoſci in Deo viſo, non tamen creaturas vt actu aliquando exiſtentes. Aliqui verò dixerunt, ſaltem poſſe ab aliquo Beato, & fortaſſe de facto à Chriſto Domino omnes prorſus creaturas poſſibiles in Deo viſo cognoſci.

Nō cognoſcuntur à Beatis in ſpecie omnes poſſibiles creaturæ.

Dicendum tamen eſt, non poſſe à Beatis cognoſci ex vi claræ viſionis Dei omnes in ſpecie creaturas poſſibiles. Ita docet S. Thom. art. 8. & alij communiter. Probari ſolet primò à quibuſdam: quia inconueniens eſſet, intellectum creatum cognoſcere infinita: & quia ſi cognoſceret omnia poſſibilia, cognoſcere deberet etiam omnia futura. Sed hæc probatio debilis eſt: quia nec oſtendit illud eſſe inconueniens, nec demonſtrat aliam ſequelam.

Secundò ergo meliùs probatur cum D. Thom. art. 8. quia taliter cognoſcere cauſam vt omnes effectus in virtute illius contenti pariter cognoſcâtur, eſſet comprehendere cauſam: ſed repugnat, Deum ab intellectu creato comprehendi: ergo nec de facto eſt, nec poſſibilis eſt, talis viſio Dei, per quam omnes poſſibiles creaturæ in Deo viſo cognoſcantur. Huius argumenti vis pleniùs innoteſcet poſtea cùm de Dei comprehenſione tractabimus.

Tertiò præterea. Nulla apparet neceſſitatis ratio, quare ex vi claræ viſionis oporteat omnes creaturas poſſibiles diſtinctè & in ſpecie a Beatis in Deo viſo cognoſci. Quòd ſi id non eſt neceſſarium ex vi viſionis Dei abſolutè ſumptæ; nec etiam dici debet vlla viſio creata quantumuis intenſa comprehendere omnes creaturas poſſibiles: quia omnis viſio quantumuis intenſa, ſemper eſſet finita & limitata: numquam ergo pertingeret ad tantam perfectionem, vt omnes creaturas poſſibiles complecti deberet. Cæterùm, nullam eſſe neceſſitatem, vt in Deo viſo debeant omnes creaturæ poſſibiles diſtinctè cognoſci, ex obiectionum ſolutione conſtabit.

Diuina eſſentia non repræſentat neceſſariò omnes creaturas.

Obijcit primò Durandus. In Deo viſo cognoſci debent omnia quæ in ipſo naturaliter & neceſſariò repræſentantur: ſed creaturæ omnes poſſibiles hoc modo repræſentantur in Deo: ergo omnino cognoſcitur à Beatis Deum videntibus. Maiorem probat: quia nec ex parte obiecti repræſentati, nec ex parte intellectus cui fit repræſentatio, vllum obſtat impedimentum. Minorem probat: quia creaturæ poſſibiles repræſentantur in Deo tamquam in cauſa potente eas producere per ſuam omnipotentiam, quod totum eſt neceſſarium in Deo: ergo omnes poſſibiles creaturæ neceſſariò cognoſcuntur à videntibus Deum.

Reſpondetur. Creaturas eſſe quidem neceſſariò poſſibiles per diuinam omnipotentiam: ſed non propterea neceſſariò repræſentari in actu ſecundo & cognoſci a quocunque intellectu Deum vidente: quia neceſſe non eſt, vt intellectus videns Deum cognoſcat diſtinctè ac ſpecialiter, Deum poſſe has & illas aliaſquè omnes ac ſingulas creaturas efficere: ſed ſatis eſt, vt cognoſcat Deum poſſe efficere creaturas poſſibiles, quod eſt cognoſcere illas in genere. Intellectus autem perfectiſsimè videns, ideſt compræhendens Deum, vtique adæquatè cognoſcit ſingulas quaſque creaturas: quo modo intellectus ipſe diuinus Deum ipſum comprehendit.

Beati vident totā Dei potentiam, ſed non totum ad quod ſe extendit.

Obijcies ſecundò. Omnis qui videt Deum, videt de facto totam omnipotentiam Dei: vident enim Beati totum quod eſt formaliter in Deo: ergo vnuſquiſque Deum videns cognoſcit quicquid per diuinam omnipotentiam effici poteſt: igitur omnes poſſibiles creaturas adæquatè cognoſcit.

Reſpondetur cum D. Thom. q. 20. de Veritate art. 5. ad 3., à Beatis videri totam virtutem diuinam quantum ad ſubſtantiam, ſed non videri totam quantum ad omnia ad quæ ſe extendit: ideſt Beati vident quidem omne illud quod formaliter eſt in Deo, etiam totam ipſam omnipo-

potentiam; non enim vident ſolùm quaſi partem: ſed non propterea vident quantum ipſa diuina potentia ſe extendat, ſeu totum quod cadit ſub virtute diuinæ potentiæ: ſic ergo non cognoſcunt in ſpecie omnes poſſibiles creaturas.

Obijcies tertiò. In Deo eſt vtique potentia productiua ſingularum rerum in ſpecie & indiuiduo; atque ſi conſideretur potentia productiua certæ alicuius rei, vtique hæc eſt perfectio quædam formaliter exiſtens in Deo: ſed Beati vident omnes perfectiones quæ formaliter ſunt in Deo: ergo vident hanc potentiam vt productiuam talis rei, & ſic de ſingulis quibuſque rebus. Verè igitur, videndo Deum, cognoſcunt omnes creaturas quæ eminenter in diuina omnipotentia continentur.

Reſpondetur. Aliqui Theologi ſignificant, in Deo ratione diſtingui quaſi tot potentias partialiter, ſiuè tot formalitates aut modos diuinæ potentiæ, quot creaturæ ſunt poſsibiles: & ideo limitant, illud quod dictum eſt, Beatos videre omnia quæ ſunt formaliter in Deo, debere intelligi tantùm de omnibus præcipuis attributis Dei, non verò de omnibus formalitatibus quæ in aliquo attributo excogitari & ratione diſtingui poſſunt: quia hoc eſſet comprehendere Deum. Verùm, hoc non eſt neceſſarium: quia ſanè non oportet, ex parte ipſius potentiæ Dei ratione diſtinguere tot formalitates quot creaturæ ſunt poſſibiles. Nam neque in potentia intellectiua, ſiuè diuina, ſiuè creata, diſtinguentur tot formalitates, quaſi tot partialiter intellectiuæ virtutes, quot ſunt obiecta intelligibilia: & ſic etiam de alijs potentijs, quæ ſunt in rebus ipſis creatis, & ſingulæ habent ſuum obiectum adæquatum. Sed potiùs diuina omnipotentia concipi debet per modum vnius formaliter perfectionis complectentis omnes effectus poſſibiles. Ad argumentum autem dicendum eſt, Beatos qui vident diuinam omnipotentiam, non videre illam quatenus complectentem in ſpecie has & illas & ſingulas creaturas, ſed vt complectentem omnes creaturas poſsibiles quæcumque illæ ſint. Vident ergo Beati omnem perfectionem quæ eſt in Deo, & illam ipſam perfectionem quæ revera eſt potentia productiua talis & talis rei: non tamen vident ſpecificè ac diſtinctè eſſe productiuam talium & talium rerum adæquatè: quod quidem eſt, non perſpicere diſtinctè & in ſpecie totum obiectum diuinæ omnipotentiæ, ideſt omnes poſſibiles creaturas.

SECTIO VIGESIMASEXTA.

An in Deo viſo à Beatis aliquæ creaturæ poſſibiles in ſpecie cognoſcantur, eoq. plures quò clariùs videtur Deus.

AFfirmat S. Thom. art. 8., & cum illo Thomiſtæ communiter, alijq. relati ſect. 24. Sed hæc ſententia valdè difficilis eſt, ſi intelligat, neceſſariò & præcisè ex vi claræ viſionis Dei cognoſci creaturas in ſpecie, eo plures quo intenſior eſt viſio Dei: in alio autem ſenſu poterit verificari. Vnde his concluſionibus noſtram de hac re ſententiam proferemus.

Dico primò, non eſſe neceſſarium præcisè ex vi claræ viſionis Dei, etiam intenſioris, cognoſci in Deo viſo aliquas creaturas in ſpecie. Probatur primò; quia intelligi poteſt optimè, intellectum creatum videre Deum omniaque attributa Dei, videre etiam Deum eminenter continere & poſſe producere quidquid eſt poſsibile, abſq; eo quòd diſcernat in ſpecie has vel illas res eſſe poſsibiles, quamuis illa viſio ſit intenſa. *Nō eſt neceſſariū, creaturas in ſpecie in Deo viſo cognoſci.*

Secundò. Eſſentia diuina indifferenter & æqualiter continet omnes creaturas poſſibiles: ergo dici non poteſt neceſſariò repræſentare determinatè has vel illas: vnde ſimpliciter non repræſentabit neceſſariò aliquas in ſpecie. Non enim dici poterit, neceſſariò quidem repræſentare aliquas, ſed vagè & non determinatè has aut illas. Quinimò ad ſummum neceſſe erit, Beatum videre quidem, Deum poſſe efficere creaturas: ſed non erit neceſſarium, vt cognoſcat, Deum poſſe producere in ſpecie tales vel tales, etiam ſi viſio Dei intenſa ſit.

Tertiò. Plerique ex Authoribus illius ſententiæ fatentur, poſſe dari viſionem

Dei tàm exiguam, quæ nullam in ſpecie creaturam repræſentaret. Idq. poteſt inſuper ad hominem probari. Dicunt enim, viſionem Dei, quò minor eſt, eò pauciores creaturas repræſentare. Sumatur ergo certa viſio, finitam rerum multitudinem repræſentans: cùm omnis intenſio ſit diuiſibilis in infinitum, poterit dari viſio minor & minor ſine termino: ergo tandem erit aliqua viſio tàm exigua, quæ nullam rem in ſpecie repræſentet. Vnde ſaltem habemus, ex vi claræ viſionis abſolutè loquendo non eſſe neceſſarium aliquam creaturam in ſpecie cognoſci. Hinc rurſus probatur, nec etiam eſſe neceſſarium ex vi intenſioris viſionis: quia certè poterit eſſe viſio magis ac magis intenſa, præcisè repræſentans illud ipſum quod viſio minor repræſentabat, & nihil amplius. Imò quando cognoſcitur aliqua cauſa in qua eminenter continentur ſui effectus, ex ſola maiori intenſione cognitionis non acquiritur notitia variorum effectuum: ſed tamen quando aliquod plus cognoſcitur in ipſa cauſa, tunc cognoſcuntur plures effectus in illa contenti: ita vt præcisè ex augumento intenſionis non oporteat plura cognoſci.

Non eſt neceſſarium per intenſiorem viſionem plures creaturas cognoſci.

Dico ſecundò, non eſſe de ratione viſionis Dei, vt eo plures creaturæ debeãt in Deo viſo cognoſci quò intenſiùs videtur Deus. Probatur præterea hæc concluſio primò: quia ſi ab intrinſeco oportet viſione intenſiori cognoſci plures creaturas, vel hæ plures creaturæ debent cognoſci tota ipſa viſione & ſingulis gradibus eius, vel tantùm ſuperiori gradu. Primum dici non poteſt: quia inferior viſionis gradus non immutatur per additionem ſuperioris: & alioqui ſi ipſe inferior gradus attingit illas plures creaturas, etiam remoto ſuperiori gradu attingeret: ergo non ob maiorem intenſionē, ſed ſecundùm ſingulos ſuos gradus viſio Dei plura repræſentat. Neque poteſt dici ſecundum: quia vel gradus qualitatis intenſæ ſunt prorſus eiuſdem rationis inter ſe, vt nos ſupponimus: vel etiam illi qui volunt hos gradus eſſe per ſe ſubordinatos, non maiorem differentiam inter illos ponunt, quam quòd ſecundus per ſe ſupponat primum, tertius ſecundum, & ſic de alijs: non tamen dicunt, gradum ſuperiorem alio modo excedere inferiorem, & præſertim in gradibus cognitionis gradum ſuperiorem plura complecti & repræſentare. Sic enim differrent tamquam plures actus cognitionis ſimul congregati & ordinati, & non ſolùm tamquam plures gradus eiuſdem cognitionis. Quòd ſi quis dicat, hoc eſſe peculiare in ſola viſione Dei, vt per ſuperiorem gradum plura cognoſcantur: Iam ſic non præcisè ex vi maioris intenſionis qualis eſt in alijs formis, debent eo plura in Deo viſo cognoſci quò intéſiùs videtur Deus: ſed potiùs id eſſet ob aliam diuerſitatem & inæqualitatem præter intenſionem. Sed certè poteſt intelligi optimè, vt qualis eſt primus gradus viſionis, intenderetur magis viſio per ſimiles alios gradus, qui proinde non plura attingerent quàm primus ille gradus. Omnino ergo in viſione Dei debet agnoſci talis proceſſus intenſionis, quo non oporteat per intenſiorem viſionem Dei plures creaturas in Deo viſo cognoſci.

Secundò. Si per omnem intenſionis exceſſum deberent in Deo viſo plures creaturæ cognoſci, ſequitur per omne viſionis intenſiuum augumentum debere cognoſci infinitè plures creaturas, imò per omnem penitus viſionis intenſionem debere infinita cognoſci: quod planè repugnat. Sequela probatur. Sit certa quædam viſio intenſa, v. g. vt vnum, quæ finitam rerum multitudinem repræſentet, videlicet decem creaturarum ſpecies. Tunc ſi conſideretur alia viſio intenſior, v. g. vt duo, vtque inter illam primam & hanc ſecundam viſionem dari poſſunt plures & plures in infinitum menſuræ inæquales viſionis: quia omnis intenſio eſt diuiſibilis in infinitum. Ergo ſi viſio vt vnum repræſentabat decem creaturarum ſpecies, atque per omnem intenſionis exceſſum debeant repræſentari plures, ſequitur manifeſtè, viſionem vt duo, imò in quacumque alia intenſione ſupra vt vnum, debere repræſentare infinitè plures. Vndè fit nunquam aſſignari poterit, quotnam creaturas repræſentare debebit vna vel alia viſionis intenſio. Imò, cùm infra omnem intenſionem poſſit dari alia minor & minor in infinitum, ſi omnis viſio intenſior debet repræſentare plura, & minùs intenſa pauciora, ſequitur manifeſtè, infra omnem intenſionem poſſe conſidera-

ri

ri alias in infinitum pauciores & pauciores creaturas repræſentatas: igitur nulla erit intenſio quæ non repræſentet infinitas. Dici ergo non poteſt, præciſè ex vi intenſionis debere plures creaturas in Deo viſo cognoſci. Quòd ſi quis fateatur, non debere per omne viſionis augumentum augeri etiam numerum creaturarum quæ cognoſcantur in Deo, ſed ſolùm debere augeri per certa quedam ac determinata viſionis incrementa: iam ſic habemus, non ſimpliciter & abſolutè eo plures creaturas in Deo viſo cognoſci quo intenſior eſt viſio Dei. Et præterea, cùm tota viſionis intenſio vniformiter procedat, nulla poteſt eſſe ratio ex natura rei, cur non per omne, ſed per certum aliquod viſionis incrementum, augeri debeat creaturarum cognitio. Quinimò ſi quæ ratio ſuadeat per maiorem viſionis intenſionem debere in Deo plures creaturas cognoſci, vtique id oſtenderet adæquatè per omne intenſionis incrementum abſque diſcrimine. Sed hoc eſt impoſsibile, vt demonſtrauimus: ergo negandum potiùs eſt, debere neceſſariò ex natura ipſa viſionis plures creaturas cognoſci pro maiori viſionis intenſione.

Poteſt tamen fieri, vt cognoſcantur.

Dico tertiò. Poteſt ex diuina diſpoſitione fieri, vt in Deo viſo aliquæ creaturæ in ſpecie cognoſcantur, atque de facto putandum eſt à Beatis eodem actu viſionis in Deo viſo cognoſci. Probatur primò: quia poteſt ſine dubio Deus manifeſtare intellectui videnti eſſentiam diuinam, ſe poſſe has vel illas creaturas in ſpecie producere: ita quòd, quamuis non ſit quidem neceſſarium ex natura rei, vt omnis intellectus videns Deum, ex hoc præciſè quod Deum videt, videat etiam quas creaturas in ſpecie Deus poteſt efficere: tamen erit ſaltem poſsibile, poteritq. Deus ipſe diſponere, vt intellectus videns eius eſſentiam, ibi etiam perſpiciat quas creaturas in certo aliquo genere Deus poſſit efficere. Atque hoc pacto poteſt Deus manifeſtare in ſeipſo creaturas in ſpecie, vt Beati videntes Dei eſſentiam, videant in illa etiam aliquas creaturas.

Secundò. De facto putandum eſt, Beatos hoc modo cognoſcere creaturas in Deo: quia Beati reuera non tantùm cognoſcunt ens poſsibile in genere, ſed diſtinctè etiam multas rerum ſpecies, quod magis declarabimus ſect. ſequenti, & poſtea rurſus oſtendemus de cognitione rerum exiſtentium: ergo Beati de facto in Deo viſo cognoſcunt aliquas creaturas in ſpecie. Quamuis autem poſsint eſſe diſtincti actus, viſionis Dei, & cognitionis talium creaturarum; tamen poteſt quoque eſſe vnus realiter actus, ac de facto putandum erit, Beatos per eundem actum quo Deum vident cognoſcere in Deo illas creaturas quas Deus in ſeipſo illis vult manifeſtare. Facilè enim intelligitur, Beatum eodem actu quo videt Dei omnipotentiam, cognoſcere etiam, poſſe tales creaturas per diuinam omnipotentiam effici. Atque ſic meliùs ſaluatur, Beatum cognoſcere creaturas in Deo viſo, tamquam obiectum ſecundarium in obiecto primario.

Ac de facto cognoſcuntur.

Dico quartò. Poteſt etiam fieri vt plures ac plures creaturæ in ſpecie cognoſcantur in Deo viſo, ac de facto putandum eſt plures cognoſci ab illis qui clariùs Deum vident. Probatur primò. Si Deus poteſt manifeſtare in ſeipſo creaturas in ſpecie quas poteſt efficere, vtique poterit manifeſtare plures aut plures, & plures vni quàm alteri videnti Deum. Cùm autem dictum ſit non ſequi præciſè ex vi maioris intenſionis, vt plures creaturæ cognoſcantur; poterit Deus facere, vt cum æquali viſionis intenſione plures aut plures creaturæ cognoſcantur, imò vt cum minori intenſione cognoſcantur plures quàm cum maiori: ſiquidem poteſt facere, vt eſſet viſio intenſa quæ ſimpliciter non repræſentaret creaturas in ſpecie.

Secundò. Conueniens planè eſt de facto putare, Deum illis Beatis plures in ſeipſo creaturas manifeſtare, quibus intenſiorem viſionem concedit. Ita ſine dubio anima Chriſti quæ clariùs Deum videt quàm omnis alius Beatus, plura in Deo cognoſcit quàm omnis alius: & ita proportionaliter inter alios quoſcumque Beatos. Cæterùm iuxta has duas concluſiones poterit commodè intelligi ac ſaluari doctrina S. Thom. vt magis in ſequentis obiectionis ſolutione cõſtabit.

Non eſt neceſſarium vt ex par-

Objjcies primò contra primam & ſecundam concluſionem, rationem S. Thomæ. Qui cognoſcit cauſam, quò perfectiùs

ſectiori notitia cauſæ plures cognoſcātur effectus.

ctiùs illam cognoſcit, eò plures effectus in illa diſcernit: & qui meliùs penetrat aliquod principium demonſtratiuum, plures concluſiones ex illo deducit: ergò ita quoque contingit in viſione Dei & cognitione creaturarum.

Reſpondetur. Si quis perfectiùs cognoſcat cauſam vel principium demonſtratiuum, maiori ſolùm intenſiua perfectione, non eo ipſo plura cognoſcit ex vi illius: ſi tamen perfectiùs cognoſcit non ſolùm intenſiuè, ſed etiam extenſiuè, ideſt magis amplè cognoſcens ad quid virtus cauſæ & principij ſe extendat, tunc plura cognoſcit. Verè autem regulariter contingere ſolet, vt qui perfectiùs intenſiuè cognoſcit, etiam perfectiùs extenſiuè cognoſcat. Ita ergo, qui Deum videt, ſi præciſè magis videat quia intenſiùs, non ſequitur quòd in Deo plura cognoſcat: ſi autem magis & clariùs videat etiam extenſiuè, ideſt ad quos effectus ſe diuina virtus extendat, ſic plura in Deo viſo cognoſcit: & quidem de facto hæc maior extenſio cum maiori intenſione ex conuenienti diuina ordinatione coniungitur.

Obijcies ſecundò. Intellectus comprehendens eſſentiam diuinam, qui ſolùm eſt intellectus ipſe diuinus, verè ex vi talis comprehenſionis diſtinctè cognoſcit omnes poſſibiles effectus: ſed intellectus creatus, quamuis non comprehendat Deum, tamen quò clariùs Deum videt, eo magis aliquo modo accedit ad comprehenſionem Dei: ergo dici debebit, ex vi maioris intenſionis eo plura in Deo viſo cognoſcere, quò clariùs Deum videt.

Reſpondetur. Intellectum comprehendentem eſſentiam diuinam, ideo cognoſcere omnes effectus poſſibiles, quia diſtinctè & adæquatè videt quantum penitus diuina potentia ſe extendat. Itaque ad ſummum ſequitur, quòd intellectus creatus, ſi non ſolùm intenſiuè ſed etiam extenſiuè clariùs Deum videat, ideſt plus videat ad quos effectus diuina ſe virtus extendat, ſic vtique eo plura cognoſcat.

Benè tamen fieri poteſt vt cognoſcantur.

Obijcies tertiò. Contra tertiam & quartam concluſionem videntur procedere illæ ipſæ rationes adductæ pro ſecunda concluſione.

Reſpondetur, non procedere: quia facilè dicimus, viſionem vniuſcuiuſque Beati per omnes gradus quos habet, repræſentare creaturas quas idem Beatus cognoſcit: quod in ſententia oppoſita dici non poterat. Dicimus etiam, Deum determinare, quot creaturæ à ſingulis Beatis cognoſci debent: & taliter determinare, vt omnis qui clariùs Deum videt plura cognoſcat, non tamen cum illo augumento infinito quod contra aliam ſententiam procedebat.

Obijcies tandem quartò. Si Beati vident in Deo non omnes ſed aliquas creaturas, aſsignare oportebit qualnam cognoſcant, & quæ ſit ratio huius determinationis. Sed de hoc mox agemus ſectione ſequenti.

SECT. VIGESIMASEPTIMA.

Quænam creaturæ poſſibiles cognoſcantur à Beatis in Deo viſo, & quæ ſit ratio huius determinationis.

SAnctus Thomas hic art. 8. ad 4. & 3. contra Gentes cap. 59. determinat, à Beatis in Deo viſo cognoſci omnia genera & ſpecies rerum quæ de facto ſunt ac totum ordinem vniuerſi, non verò cognoſci ſingularia. Et quamuis loquatur de his rebus etiam quoad exiſtentiam, tamen nos modò accipimus quoad eſſentiam quatenus res conſiderantur vt poſsibiles. Sanctum Thomam ſequuntur Thomiſtæ hic, Ferrarien. eodē loco contra Gentes, & Sotus in 4. diſt. 49. q. 3. art. 3. Eius ratio præcipua eſt: quia intellectus habet naturalem appetitum ſciendi omnia hæc genera & ſpecies rerum quæ complent hoc vniuerſum, & hæc cognitio eſt de perfectione ipſius intellectus: non verò cognitio rerum ſupernaturalium, vel earum rerum quas Deus nunquam faciet: ſed in Beatitudine ſatiatur & adimpletur naturalis appetitus intellectus quantum ad omnia quæ ſpectant ad perfectionem eius: ergo.

Beati cognoſcunt naturam omniū generum & ſpecierum huius vniuerſi.

Hanc doctrinam & rationem S. Thomæ aliqui improbant, inter quos Vaſq. diſp. 50. cap. 8. Sed tamen eſt admodum veriſimilis, ſi benè explicetur, & ea ratio

acci-

accipiatur non quaſi demonſtratio, ſed tamquam ratio quædam conuenientiæ. Veriſimile enim planè eſt, Beatos cognoſcere hæc genera & ſpecies rerum quæ de facto ſunt in hoc vniuerſo. Deinde, non negauit S.Thom., Beatos cognoſcere aliqua ſaltem indiuidua, ſed tantùm docere voluit, nō ita oportere vt cognoſcant omnia indiuidua ſicut cognoſcunt omnes ſpecies: quinimò eo loco contra Gentes expreſsè concedit, Beatos cognoſcere aliqua indiuidua. Nec etiam negare voluit, aliquos Beatos cognoſcere plura ex rebus poſſibilibus quæ de facto non ſunt. Cùm enim docuerit, illos qui clariùs Deum vident plura cognoſcere; vtique ſi cuncti Beati cognoſcunt omnes rerum ſpecies quæ de facto ſunt, illi qui plura cognoſcunt, debebunt cognoſcere ex illis ſpeciebus poſſibilibus quæ de facto non ſunt: quia nimirum inæqualitas hæc cognitionis reſtringenda nullatenus eſt ad ſola indiuidua quæ de facto ſunt. Item negare non voluit D. Thom., Beatos cognoſcere etiam in Deo viſo myſteria ſupernaturalia: ſed tantùm ſignificauit, non neceſſariò ſingulos cognoſcere omnia myſteria ſupernaturalia: ſatis enim eſt, quòd iuxta gradum Beatitudinis ac diſpoſitionem diuinæ prouidentiæ, Beati per claram viſionem Dei cognoſcant pauciora vel plura de myſterijs ſupernaturalibus.

Cognoſcūt etiam aliqua indiuidua, & aliquas alias rerū ſpecies.

Cæterùm, quænā ſpecies potiùs quàm aliæ ex merè poſſibilibus ac non exiſtentibus, à Beatis ſingulis cognoſcantur, à nobis in hac vita ſciri non poteſt. Illud eſt veriſimile, quod à quibuſdam Thomiſtis indicatur, quò maior eſt viſio Dei, eo repræſentare ſpecies rerum magis perfectas. Rurſus, priùs ac propinquiùs cognoſci illas ſpecies poſſibiles quæ maiorem connexionem habent cum ijs quæ de facto ſunt. Et ſic poteſt intelligi quod dixit S. Thom. q. 8. de Veritate art. 4. ad 12., in Deo faciliùs cognoſci quoſdam effectus magis manifeſtos quam alios magis occultos & latentes in ipſa cauſa.

Deinde, ad aſſignandam rationem determinantem intellectum videntis Deum, vt has vel illas creaturas in ſpeciali cognoſcat, duplex ratio quærenda eſt: prima formalis quare ſcilicet ipſe actus viſionis Dei quaſdā creatuaas potiùs quàm alias repræſentet: ſecunda effectiua, qua ex cauſa talis viſio ſeu talium rerum cognitio eliciatur.

Prima ratio aſſignari ſolet peculiaris differentia indiuidualis ipſiuſmet viſionis. Nam, vnam viſionem repræſentare has creaturas, aliam verò illas, eſſe non poteſt niſi per differentiam formalem & intrinſecam ipſiuſmet repreſentationis. Dicitur autem indiuidualis: quia omnis actus viſionis Dei quatenus attingit ipſum Deum & ea quæ formaliter ſunt in Deo, quod totū eſt obiectum primarium, eſt eiuſdem rationis: vnde quia differentia ſolùm inuenitur in repræſentatione obiecti ſecundarij, dicitur differentia indiuidualis. Aut meliùs dicetur quaſi accidentalis reſpectu viſionis vt viſio Dei eſt; quia non eſt per ſe de ratione ipſius viſionis Dei, vt has potiùs quā illas creaturas attingat: ſed hoc accidit ipſi viſioni, prout per ſe & eſſentialiter Deum attingit.

Ratio formalis determinās, eſt ipſa differentia viſionis.

Secundam quoque determinationis rationem quidam Thomiſtæ ſimiliter aſſignant differentiam indiuidualem luminis gloriæ: ex qua differentia dicunt prouenire, vt hoc lumen eliciat hunc viſionis actum repræſentantem tales creaturas. Sed melius erit dicere, lumen de ſe eſſe prorſus vniforme & indifferens in intellectu omnium Beatorum ad eliciendum actum cognitionis harum vel illarum rerum in Deo viſo: intellectum autem Beati, imò & ipſum lumen gloriæ, determinari ad cognitionem talium rerum, ex eo quòd Deus non ſolùm communiter in ratione cauſæ primæ, ſed in ratione obiecti motiui ſeu ſpeciei intelligibilis, effectiuè concurrentis ad actum viſionis, determinat vt hæ vel illæ creaturæ cognoſcantur. Nam in alijs cauſis & effectibus, ratio determinans vt talis effectus producatur, quando cauſa ſecunda erat æquè indifferens ad plures, eſt voluntas & concurſus Dei: & peculiariter in actibus cognitionis, ratio determinans vt hoc vel illud obiectū cognoſcatur, non ſumitur ex parte potentiæ, ſed ex parte ſpeciei repræſentantis tale obiectum. Sic ergo Deus ipſe non ſolùm tamquam cauſa prima determinat, vt eliciatur talis actus circa tale obiectum:

Ratio cauſalis determinās, eſt eſſentia diuina.

ctū: ſed ſpeciali ratione tanquam obiectum veluti applicat eſſentiam ſuam in ratione ſpeciei intelligibilis, vt tales creaturas repræſentet.

SECT. VIGESIMA OCTAVA.

An & quomodo creaturas exiſtentes Beati in Deo viſo cognoſcant.

COgnitionem creaturarum exiſtentium intelligimus, qua Beati determinatè ſciant & videant res exiſtere in aliqua differentia temporis, ſiue res ſint præſentes, ſiuè præteritæ, ſiuè futuræ. Solet autem communiter hæc cognitio appellari cognitio futurorum: quia omnes res aliquando exiſtentes, conſiderantur quatenus ab æterno de ijs dicere valebat eſſe futuras.

Aliqui Hæretici negaſſe videntur, Beatos cognoſcere quidquam de rebus quæ apud nos geruntur: ideoquè dixerunt, illos nec audire noſtras preces, nec poſſe nos adiuuare, nec eſſe inuocandos. Ita refert Bellarminus lib. 1. de Beatitudine Sanctorum cap. 15. Præterea D. Auguſt. lib. de Cura pro mortuis agenda cap. 13. & 14. aſſeruit, Animas mortuorum regulariter ignorare ea quæ hic apud viuos aguntur, niſi quantum diſcunt ex relatione aliorum qui ex hac vita diſcedunt, vel etiam quantum percipiunt ex reuelatione diuina facta alicui viuorum iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ. Durand. demum in 4. diſt. 49. q. 3. in hoc diſcreuit creaturas exiſtentes à poſſibilibus, dicens, Beatos in Deo viſo cognoſcere omnia poſsibilia, ſed de nulla re perſpicere in ipſa eſſentia Dei an actu ſit vel non ſit.

Nō eſt per ſe neceſſarium vt creaturæ exiſtentes cognoſcātur.

Dico primò, non eſſe neceſſarium præcisè ex vi claræ viſionis vt in Deo viſo creaturæ exiſtentes debeant cognoſci. Hæc concluſio à fortiori ſequitur ex dictis de cognitione creaturarum poſſibilium: nam poſſibilitas rerum eſt ſimpliciter neceſſaria, actualis verò exiſtentia eſt contingens ex diuina libertate dependens: ſi ergo non erat neceſſarium ex vi claræ viſionis cognoſci creaturas poſſibiles in Deo viſo, multò minùs oportebit cognoſci creaturas exiſtentes. Imò, etiam ſi illud eſſet neceſſarium, hoc non ita eſſet: quia ſicut potuiſſet Deus nihil operari ad extra; ita etiam ſi de facto operari voluit, potuiſſet ſe clarè videndum oſtendere alicui intellectui creato, non manifeſtandō quid operari voluerit. Et rurſus, quamuis neceſſarium erat, vt Beatus videns eſſentiam diuinam cum ſuis attributis cognoſceret ſaltem in genere Deum poſſe efficere res factibiles: tamen non eſt per ſe neceſſarium, vt videat Deum de facto voluiſſe operari. Et confirmatur magis hęc ratio ex Durando ibi num. 12. Angelus intuitiuè cognoſcens imò comprehendens naturā alterius Angeli, non per hoc ex vi huius cognitionis diſcernit actus liberos voluntatis illius: ergo multo minùs oportet, vt intellectus videns Deum, ex vi huius claræ viſionis diſcernat decreta libera Dei, atque adeo effectus futuros ad extra.

Poſsūt tamen in Deo viſo manifeſtari Beatis.

Dico ſecundò. Poſſunt à Deo in ſua eſſentia viſa manifeſtari & à Beatis cognoſci creaturæ exiſtentes in ſpecie & indiuiduo: ac verè de facto Deus in ſua eſſentia manifeſtat Beatis & Beati cognoſcunt in Deo viſo creaturas actualiter exiſtentes. Hæc concluſio eſt conformis communi ſententiæ affirmanti, Beatos in Deo viſo cognoſcere res non tantùm vt poſſibiles, ſed etiam vt futuras. Probatur primò: quia certum eſt ex doctrina fidei, Beatos pleraque cognoſcere de rebus apud nos contingentibus. Angeli enim Sancti cognoſcunt ea quæ ſpectant ad illos quos in ſui cuſtodiam acceperūt. Et tam Sancti homines quàm Angeli pro nobis orant, vt conſtat ex inuocatione Sanctorum apud Eccleſiam conſueta, & colligitur ex multis Scripturæ locis, vt refert Bellarminus lib. citato c. 18. & 19. Cognoſcunt ergo Beati noſtrum ſtatum indigentiam & preces. Cum præſertim non tantùm orent in generali & confuſo modo, quaſi ſolùm rogent Deum pro hominibus ſi qui fortè ad eos præces fundant, vel ſi qua re indigeant: ſicut nos oramus pro animabus Defunctorum, licèt in particulari ignoremus quid circa eas agatur, vt ſignificauit D. Auguſt. loco cit. Sed orant inquam Beati in particulari ac diſtinctè pro ijs hominibus ac rebus, à quibus & pro quibus eorum interceſſio po-

poſtulatur, vt ex ſcriptura, & Patribus probat Bellarm. eodem cap. 18.

Et verè à Beatis cognoſcũtur in Verbo.

Secundò. Has res cognoſci à Beatis, non quaſi peculiari ſolùm reuelatione extra Verbum, qualis etiam viatoribus fieri poteſt; ſed propriè cognoſci in Verbo, hoc eſt in Deo viſo, probatur authoritate D. Auguſt., qui loquens de cognitione creaturarum in Verbo, planè loquutus eſt non ſolùm de cognitione poſſibilium, ſed etiam futurorum. Et expreſsè lib. 13. Confeſſionum cap. 15. ait: *Vident faciem tuam ſemper, & ibi legunt ſine ſyllabis temporum quid velit æterna voluntas tua*. Item Gregor. lib. 12. Moral. cap. 13. & lib. 4. Dialogorum cap. 33. & Bernard. lib. 5. de Conſiderat. c. 4. idem ſatis apertè docuerunt. Inſuper in Conc. Senonenſi, in decretis fidei, decreto 13. declaratum eſt, Beatos videre noſtras preces; quia cùm videant Deum, in ipſo Diuinitatis ſpeculo quicquid eorum intereſt eis illuceſcit. Quod Concil., licèt non ſit generale à Summo Pontifice confirmatum, tamen apud Catholicos non parum habet authoritatis. Non per hoc negamus, poſſe etiam & ſolere multa à Beatis ſpeciali illuſtratione extra Verbum cognoſci. Sic Dionyſius docuit, Angelos inferiores à ſuperioribus illuminari. Et alijs modis poſſunt Beati multa edicere ac ſcire.

Tertiò. Ratione declaratur, poſſe Beatos in Deo intueri exiſtentiam rerum. Nam Deus cognoſcendo ſuam voluntatem, cognoſcit in ſe, quid circa entia creata decreuerit, & quæcunque ipſe operaturus eſt, & omnia quæ futura ſunt: ita ergo oſtendens Deus ſe ipſum Beatis clarè videndum, poteſt etiam illis pro ſua voluntate manifeſtare quæ decreuerit operari & re ipſa operaturus eſt ad extra. Et rurſus non ſolùm in voluntate Dei, ſed etiam in diuina ſcientia viſionis repræſentante omnes res futuras, Beati poterunt intueri quas res Deus ipſe videt eſſe futuras. Igitur de facto putandum eſt, Beatos hoc modo creaturas etiam exiſtentes in Deo viſo cognoſcere. Non ſolùm ex illis creaturis quæ ex ſola diuinæ voluntatis libertate dependent, ſed etiam ex illis quæ ſimul ex libertate voluntatis creatæ prouenient: nam hæc etiam ex eadem diuina voluntate dependent, & pariter in diuina ſcientia viſionis repræſentantur.

Et hæc cognitio eſt intuitiua.

Quartò. Hæc cognitio Beatorum reſpectu creaturarum exiſtentium, dicenda vtique eſt intuitiua, ad differentiam cognitionis creaturarum vt poſsibilium quæ eſt abſtractiua, & cognitionis per fidem quæ eſt obſcura. Nam Beati vident in Deo, res exiſtere pro ſua differentia temporis. Vident, non quaſi credentes ex teſtimonio Dei, ſed quia ipſimet ita eſſe conſpiciunt: quemadmodum etiam per ſe vident in Deo myſterium Trinitatis, quod in via tantùm fide credebant.

Eodemq; actu Beati intuentur Deum ac res in Deo.

Cæterùm, dubitant Theologi, an Beati eodem ipſo actu quo Deum vident, & ſtatim ab initio quando Deum videre incipiunt, ac deinceps ſemper actu permanenter vidẽt, cognoſcant res exiſtentes. Dicendumq. breuiter eſt, illa quæ Beati vident propriè in Deo viſo per modum obiecti quæ ab initio ad eorum ſtatum pertinebant, cognoſci eodem actu viſionis Dei ſimul & permanenter. Ita D. Tho. art. 10. Et notauit D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 16. vbi loquens de ſtatu Beatitudinis ait: *Fortaſſis volubiles non erunt noſtræ cogitationes, ab alijs in alias euntes atque redeuntes. Sed omnem ſcientiam noſtram vno ſimul conſpectu videbimus*. Et lib. 12. Confeſſionum cap. 12. docuit, à Beatis in Deo cognoſci, non modò hoc modò illud, ſed ſimul omnia ſine viciſſitudine temporum. Ratione verò probatur: quia illa quæ Beati ab initio videre debent in Deo, poſſunt optimè videre eodem actu quo Deum vident, & ſic propriiſsimè illa vident in Deo: ergo de facto hoc modo vident. Quòd ſi vident eodem actu viſionis Dei, vtique ab initio & ſemper deinceps illa actualiter vidẽt: quia actus viſionis Dei non variatur in intellectu Beati. Sed ſemper idem permanet: dici verò non poteſt, quòd idem ipſe actus, modò attingat & repræſentet aliquid, modò non repræſentet amplius; vel quòd de nouo incipiat repræſentare quod antea non attingebat. Illa autem quæ à Beatis per ſpeciales alias illuſtrationes cognoſcuntur, dicendum eſt cognoſci alijs actibus diſtinctis à propria viſione Dei, & non debere cognoſci ſemper actu permanenter, ſed poſſe ſucceſſiuè modò has modò illas res ab ijs cognoſci.

Obiectiones ſoluũtur.

1 Ad locum Auguſtini in contrarium præallegatum, Reſpondetur cum D. Tho. q. 89 art. 8. Auguſtinum ibi dubitatiuè fuiſſe locutum, ſed alijs in locis veram ſententiam docuiſſe.

1 Obijcies præterea primò ex Auguſt. ibi. Animæ Iuſtorum ex hac vita decedentes ignorant quænam apud ſuos quos in hac vita reliquerunt agantur. Nam ipſi parentes ignorant facta filiorum, Pſalm. 23. *Pater meus & mater mea dereliquerunt me, Dominus autem aſſumpſit me:* & Ilaiæ 63. *Tu es pater noſter, Abraham neſciuit nos, & Iſrael non cognouit nos.* Imò communiter dici ſolet, aliquando quoſdam ex hac vita eripi nè videant mala euentura ſuis, vt promiſſum fuit à Deo Ioſiæ Regi, 4. Regum 22., & 2. Paralippomenon 34.

Reſpondetur cum D. Tho. eodem loco, Beatos etiamſi noſtra cognoſcant, tamen non ſe immiſcere neque operari quicquam niſi iuxta ordinem diuinę prouidentiæ: & ita intelligi illa loca ſcripturæ. Dicuntur etiam Iuſti eripi ex hac vita ne videant mala ſuorum, ſcilicet ne videant cum triſtitia & dolore: ſed ſi Beati vident, non triſtantur & dolent.

Obijcies ſecundò ex Vaſquez diſp. 50. cap. 4. Decretum liberum non ponit quicquam nouum in Deo: ſed ita prorſus ſe habet Deus cum decreto operandi aliquid ad extra, ſicut ſe haberet ſine decreto: ergo qui intuetur Deum ſuppoſito decreto, non aliter intuetur quam ſine decreto: Sed ſine decreto non poterat cognoſcere effectum eſſe futurum: ergo nec exiſtente decreto.

Reſpondetur. Hanc eſſe vim & perfectionem voluntatis diuinæ, vt ſicut poteſt abſque mutatione ſui decernere vel non decernere, ita etiam poteſt intellectui videnti Deum repreſentare quid velit operari: & ita quidem repræſentat intellectui diuino: quod magis explicabimus q. 14. de Scientia Dei.

Obijcies tertiò. Hæc cognitio creaturarum in Deo non videtur eſſe propriè intuitiua: cognitio enim quæ habetur per ſpeciem & conceptum alienum ac per aliquod medium prius cognitum, non eſt propriè intuitiua rei in ſe: ideoquè cauſa ex effectibus, Deus ex creaturis, non intuitiuè cognoſcitur.

Reſpondetur, tunc cognitionem alicuius obiecti non eſſe ex hac parte intuitiuam, quando habetur per ſpeciem conceptum & medium inferioris rationis, ſiuè non ſuperioris ipſo obiecto: tunc enim non repræſentatur res perfectè, vt eſt in ſe. Attamen per ſpeciem conceptum & medium ſuperioris ordinis, ac præſertim ſupremi ordinis in quo abſolutiſſimè & eminentiſſimè cõtinetur obiectum ſecundùm omnem cognoſcibilem rationem, cuiuſmodi eſt Deus reſpectu creaturarum, non ſolùm non derogatur quidpiam perfectioni cognitionis; ſed potiùs D. Auguſt. rectè notauit, multò meliùs videri creaturas in Verbo quam in ſe ipſis. Nam cùm omnis creatura dicat ordinem eſſentialis dependentiæ ad Deum, neque poſſit ex ipſa creatura cognoſci Deus vt eſt in ſe; iam dum creatura cognoſcitur in Deo viſo, multò perfectiùs cognoſcetur. Rectè etiam notauit Scotus in 4. diſt. 11. & Quodlibet 14., non poſſe obiectum clarè & perfectè videri, niſi vel in ſeipſo, vel in aliquo in quo eminentiùs continetur.

SECTIO VIGESIMANONA.

Quot & quas creaturas exiſtentes Beati in Deo viſo cognoſcant.

REferunt Sanctus Thomas q. 20. de Veritate art. 4. & Durand. in 4. diſt. 49. quæſt. 3. num. 10., quoſdam putaſſe, Beatos videre in Deo omnes res quocunque tempore exiſtentes ſeu futuras. Fauet ipſe S. Thom. infra q. 89. art. 8. dicens, Animas Sanctorum videntes Deum, cognoſcere omnia præſentia quæ apud nos ſunt. Et Greg. lib. 12. Moral. c. 13. dicens: *Animæ quæ intus claritatem omnipotentis Dei vident, nullo modo credendum quod ſit foris aliquid quod ignorent*: & 2. Moral. cap. 2. & lib. 4. Dialogor. cap. 33. *Quid eſt inquit quod neſciant, qui ſcientem omnia ſciunt?* Bernardus etiam in ſerm. de triplici genere bonorum, ait, Beatos cognoſcere in Deo omnia quæ in cælo & quæ in terra ſunt, & conſcientias ſingulorum.

Verùm, S. Thom. hic art. 8., tàm de crea-

creaturis exiſtentibus, quàm de poſſibilibus, docet, non omnes ab omnibus, ſed plures vel pauciores à ſingulis cognoſci iuxta menſuram viſionis Dei: & 2. 2. q. 83. art. 4. ad 2. ait, eas res exiſtentes à ſingulis Beatis cognoſci quæ ad eorum ſtatum pertinent. Vtrumque dictum coniungit 3. par. q. 10. art. 2. Et hæc eſt communior Theologorum ſententia.

Beati non cognoſcũt in Deo omnes res exiſtentes.

Dico primò. Beati non cognoſcunt in Deo viſo omnes res aliquãdo exiſtentes, niſi ſolus Chriſtus Dominus. Hæc concluſio certa eſt. Probatur primò ex ſcriptura, Matt. 26. & Marci 13. dicitur tempus iudicij etiam ab Angelis Beatis ignorari: & ad Epheſios 3. dicitur: *Vt innoteſcat Principatibus & Poteſtatibus in Cæleſtibus per Eccleſiã multiformis ſapientia Dei.* His tamen & alijs ſimilibus ſcripturæ locis, aliqui notant, non tam apertè hanc concluſionem conuinci, vt oppoſita ſententia debeat hæretica reputari. Probatur etiam ex Dionyſio, qui docuit Angelos inferiores a ſuperioribus illuminari: ergo non omnes omnia cognoſcunt.

Secundò poteſt ratione probari: quia, cùm non ſit neceſſarium præcisè ex vi claræ viſionis Dei omnes res exiſtentes à Beatis cognoſci, non eſt cur dicamus omnes a ſingulis cognoſci. Nec eſt conueniens id aſſerere: quia neque ad ſtatum ſingulorum Beatorum omnia pertinent: & hæc vniuerſalis cognitio omnium harum rerum ſingulariter à Theologis tribuitur Chriſto Domino, ad cuius ſtatum, cùm ipſe ſit caput omnium, omnia pertinent. de qua re in 3. par. agemus.

Niſi ſolus Chriſtus Dominus.

Tertiò. Aliqui ſcholaſtici putarunt, ſimpliciter non poſſe in Deo viſo ab vllo intellectu creato omnia prorſus futura cognoſci. Ideo Scotus in 3. diſt. 14. q. 2. & Bonauent. eadem diſt. art. 2. quæſt. 3. dixerunt, Chriſtum non actualiter cognoſcere ſemper omnia ſimul; ſed in actu primo quidem habere ſcientiam omnium, in actu vero ſecundo cogitare modò hæc modò illa. Ratio eorum eſt: quia omnia futura ſunt infinita, ſaltem cogitationes creaturarum rationalium futuræ per totam æternitatem: ſed ad cognoſcenda infinita requiritur cognitio & attentio infinita, quæ non eſt intellectui creato poſſibilis. Negandum tamen non eſt, poſſe ab intellectu creato cognoſci, ac de facto à Chriſto Domino in Deo viſo cognoſci, omnia futura & infinita, ſiuè hæc dicantur eſſe propriè infinita, ſiuè finita in infinitum. Probatur: quia alioqui Chriſtus nunquam actualiter abſolueret cognitionem omnium futurorũ: niſi enim infinita cognoſcantur ſimul & ſemel, vtique non poſſunt per partes ſucceſſiuè cognoſci. Tum etiam Chriſtus futura videt in Deo eodem actu viſionis quo Deum intuetur: ſed non poteſt idem actus variabiliter & ſucceſſiuè repræſentare hæc vel illa: ergo. Tum præterea, ſi ſcientia in actu ſecundo debebat eſſe infinita, planè in eorum ſententia ſaltem ſcientia in actu primo erit quoque infinita: quod pariter non eſt admittendum. Tum demum, dici optimè poterit, ſcientiam & attentionem de rebus infinitis non debere eſſe infinitam intenſiuè, quæ ſanè dari non poteſt: ſed ad ſummum ſequi, eſſe infinitam extenſiuè ex parte obiecti: quod quidem non repugnat: quinimò verè datur viſio ipſius Dei obiecti ſimpliciter infiniti.

Ad loca verò illa S. Thomæ, Greg., & Bernardi, qui docere videbantur, debere a ſingulis Beatis cuncta cognoſci, mox ſatisfaciemus.

Singuli ea cognoſcunt, quæ ad ſuum ſtatum pertinent.

Dico ſecundò. Singuli Beati cognoſcunt quæcumque ad ſuum ſtatum pertinent: ſed non oportet quod hæc omnia cognoſcant eodem actu viſionis formaliter in Deo viſo. Prima pars eſt Theologorum communis. Et fauet Concil. Senonenſe ſect. præcedenti allegatum. Suadeturque: quia in ſtatu Beatitudinis adimpleri debet omne iuſtum & conueniens Beati deſiderium: ſed vnuſquiſque rationabiliter cupit videre quæ ad ſuum ſtatum pertinent: ergo revera ita putandum eſt. At verò vt explicetur magis, quænam ad Beatorum ſtatum pertineant, atque a Beatis ſingulis cognoſcantur, per ſequentes particulas determinandum eſt.

Primò. Conueniens apparet, quòd ſinguli Beati de ijs rebus quas cognoſcunt ſub eſſe poſſibili, videant etiam an ſint vel non ſint. Vnde, cùm dictum ſit, omnes Beatos cognoſcere naturam generum & ſpecierum quæ de facto ſunt & conſtituunt ordinem vniuerſi, putandum eſt etiam exiſtentiam actualem ab ijs cognoſci.

Secundò. Beati vident in Patria myſteria ſupernaturalia quæ crediderunt in via. Ita communiter Theologi docent. Et indicauit S. Thom. ſupra q. 1. art. 2. & alibi, & D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 8. & lib. 20. de Ciuit. cap. 22. Et colligitur ex Apoſt. 1. ad Corinth. 3. Conſonatquè alteri doctrinæ communi, quæ inter dotes animæ in vita beata aſſignat viſionem ſuccedentem Fidei, vt explicabimus 1. 2. q. 4. Atque de ſe apparet valde rationabile: quia cùm Sancti in via cognouerint myſteria Fidei, vel actu, vel ſaltem habitu: Fides autem non remanet in Patria, ſed ſuccedet clara viſio; omnino fatendum eſt, quòd tunc Beati clarè videbunt quæcumque obſcura Fide crediderunt in via. Non tamen oportet, ſingulis Beatis ab initio notas eſſe omnes circumſtantias myſteriorum Fidei. Nam quantum ad has ſolere de nouo Angelos edoceri diuinis illuſtrationibus, & Angelos inferiores à ſuperioribus, præſertim circa aduentum & opera Chriſti, docent Theologi in materia de Angelis.

Tertiò. Certum eſt ad ſtatum ſingulorum Beatorum ſpectare, & ab ijs cognoſci, ea quæ nos ad illos noſtro modo eloquimur, præſertim præces quas ad eos fundimus. Quod quidem planè conſtat ex doctrina catholica & vſu Eccleſiæ de inuocatione Sanctorum. Neque verò Eccleſia ſatagit rogare Deũ vt reuelet Sanctis noſtras orationes: nimirum certò exiſtimans, notas eſſe Beatis. Totum hoc tamen intelligendum eſt iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ, pout Deus ſingula diſpoſuerit.

Quartò. Non minùs certum eſt, ad ſtatum ſingulorum Beatorum ſpectare ea quæ ita commiſſa ſunt eorum curæ & diligentiæ, vt ipſis incumbat illa gubernare. Videlicet Angelis Cuſtodibus nota eſſe debent ea quæ pertinent ad homines quos ſinguli regunt, quatenus ſuum miniſterium exequi poſſint. Vnde opus non eſt, illis eſſe ab initio nota omnia prorſus occurrentia vel futura circa homines: ſed hoc etiam totum intelligendum eſt iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ.

Quintò. Theologi cenſent, ad ſtatum cuiuſque Beati pertinere illa quæ, dum talis Beatus erat in via, ſpeciali modo ab ipſis inſtituta, vel earum gubernationi ſubiecta erant: quia nimirum deinceps in ſtatu beatitudinis earundem rerum cura ipſis conuenit. Exemplum eſt de patrefamilias quantum ad ea quæ deinceps in ſua domo contingunt: & de Fundatore alicuius ordinis quantum ad ea quæ tractu temporis in eodem ordine eueniunt. Sed hoc etiam intelligendum eſt iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ: quia alioqui non oportet dicere, omnia prorſus & minutiora quæque ab illis cognoſci.

Nō tamen omnia cognoſcũt eodem actu viſionis Dei.

Deinde, pro ſecunda concluſionis parte, ſatis conſtat, quòd hæc non probant, omnia huiuſmodi debere à Beatis formaliter eodem actu viſionis in Deo viſo cognoſci. Sed dici poteſt, Chriſtum quidem per ſingularem excellentiam ſuæ viſionis ab initio & ſemper eodem actu cuncta vidiſſe: alios autem Beatos eodem actu viſionis Dei ab initio videre ea quæ ex tunc ad ipſos pertinent, alia verò poſtea occurrentia diſtinctis actibus ſucceſsiuè cognoſcere. Ita notauit S. Thom. q. 43. art. 6. ad 3. dicens, Beatis aliqua myſteria reuelari de nouo per totum tempus vſque ad diem iudicij: & q. 57. art. 5. vbi ait, Angelos Beatos quædam myſteria gratiæ a principio cognouiſſe, quædam verò poſtmodum ſecundùm quòd eorum officijs congruit edoceri. Et Caiet. 3. par. q. 10. art. 2. notauit, Chriſtum quidem omnia intueri eodem viſionis actu, alios verò Beatos non niſi ſucceſsiuè pleraque cognoſcere. Et colligit ex certamine quodam inter Angelos ſuper gubernatione populorum narrato Daniel. 10. Quod ſignum eſt, non fuiſſe adhuc illis Angelis perſpectam determinationem voluntatis Dei de illo caſu. Item 2. 2. q. 83. art. 4. circa ſolutionem ad 2. notauit, quædam à Beatis cognoſci ab initio per viſionem Dei, quædam ſucceſsiuè per nouas reuelationes: & ſpecialiter ait, Beatos ab initio eodem actu viſionis Dei cognoſcere noſtras orationes, ſed ſucceſsiuè poſtea nouis reuelationibus diſcere, quid agendum ſit, an expediat quod petitur, an Deo placeat, & quomodo implendum ſit. Rurſus Molina hic art. 8. diſp. 6. aduertit, non eſſe putandum, D. Petrum v. g., aliosq. Sanctos Pontifices, ſemper actualiter intueri quæcumque futuris ſæculis in Eccleſia

eleſia euentura ſunt vſque ad diem iudicij: quia ſic ſcirent etiam quando nam dies iudicij futura ſit: quod tamen ex Euangelio conſtat Beatis eſſe ignotum. Cæterùm definiri neutiquam poteſt à nobis, quæ nam determinate à ſingulis Beatis, vel eodem actu ab initio vel ſucceſſiuè nouis actibus videantur.

Hæc autem quæ de nouo à Beatis cognoſcuntur, Caiet. ait videri in Verbo, non formaliter, ſed cauſaliter. Poteſt autem dupliciter explicari quomodo hæc à Beatis cognoſcantur. Vno modo per nouum lumen ſeu auxilium nouaſq. ſpecies intelligibiles rerum proprias. Sic planè res viderentur propriè in ſeipſis ſeu in proprio genere. Alio modo dici poteſt, videri per idē lumen gloriæ eandemq. eſſentiam diuinam tamquam ſpeciem intelligibilem: ita vt Deus manifeſtet Beatis in ſua voluntate, quid decreuerit, quid facturus ſit. Sic planè verificari poteſt, etiam hæc à Beatis in Verbo cognoſci, licèt non eodem primo actu viſionis Dei, ſed alijs actibus diſtinctis. Et ideo dicantur per nouas reuelationes innoteſcere: vbi reuelatio non ſumitur pro teſtificatione diuina quæ conſtituit rationem fidei, ſed pro illuſtratione clara & euidenti qua res intuitiuè perſpiciantur.

Qui clarius Deū vidēt, plura cognoſcunt.

Dico tertiò. Beati eo plura in Deo viſo cognoſcunt de rebus futuris, quo clariùs Deum vident: non quaſi præcisè ex vi intenſioris viſionis debeant neceſſariò plura cognoſcere, ſed ſolùm quia conueniens eſt Deum illis plura manifeſtare. Probatur primò: quia de facto Chriſtus Dominus qui clariùs Deum videt, plura cognoſcit, quam omnis alius Beatus: & ſic putandum eſt inter alios Beatos, quòd qui clariùs Deum vident, plura quoque de futuris cognoſcant: quia ſaltem conueniens hoc eſt diuerſis Beatitudinis gradibus, ſicut prius diximus de cognitione creaturarum poſsibilium.

Secundò. Non præcisè ex vi intenſioris viſionis debere plura cognoſci, præter ea quæ dicta ſunt circa creaturas poſſibiles, modò in ſpeciali oſtenditur circa futuras: quia ſi vnuſquiſque Beatus, quo clariùs Deum videt, debeat plures quoque perſpicere creaturas futuras; ſequitur, ad cognoſcendas infinitas requiri intenſionem viſionis infinitam: ſed de facto Chriſtus cognoſcit infinita: ergo viſio Chriſti eſſet infinita intenſiuè, quod eſt falſum.

Tertiò. Concluſionem hanc videtur expreſsè docuiſſe S. Thomas prima parte q. 57. art. 5. vbi ait, Angelos beatos cognoſcere in Verbo myſteria gratiæ, non tamen omnes omnia, nec æqualiter, ſed ſecūdùm quod Deus voluit eis reuelare: ita tamen quòd ſuperiores Angeli perſpicaciùs diuinam ſapientiam contemplantes, plura myſteria & altiora in ipſa Dei viſione cognoſcant. Quibus verbis non præcisè in maiorem vim intenſioris viſionis, ſed in voluntatem Dei & conuenientiam rei referre videtur, vt ſuperioribus Beatis plura manifeſtentur in Deo viſo. Et ſic etiā debet intelligi hic art. 8.

Demum, vt hæc concluſio cum præcedenti concilietur, ſtatim obuiat difficultas: quia poteſt eſſe, vt ad ſtatum alicuius inferioris Beati plura pertineāt: ergo ex hac parte debent plura ab inferiori Beato cognoſci, ex alia verò parte plura à ſuperiori Beato, quæ duo inter ſe planè repugnant. Ad hanc difficultatem, primò dici poteſt regulariter quidem & per ſe loquendo plura à ſuperiori Beato cognoſci: ſed ſi contingat, plura pertinere ad ſtatum inferioris Beati, non eſſe inconueniens, plura ratione ſui ſtatus ab inferiori cognoſci. Secundò dici poteſt cum Caiet. loco cit. 3. par. ſi plura ad ſtatum inferioris Beati pertineant, hæc ab illo non cognoſci formaliter in Verbo eodemq. actu viſionis Dei, ſed ſucceſsiuè & diſtinctis reuelationibus. Loquendo autem de illis rebus quas in Verbo formaliter & ab initio ſinguli Beati in Deo viſo perſpiciunt, plura à ſuperiori Beato cognoſci.

SECTIO TRIGESIMA.

Vtrum Deus poſsit ab intellectu creato comprehendi.

COmprehenſionis nomen, minùs rigoroſè ſumptum, ſignificare ſolet, aſſequi, poſsidere, tenere aliquam rem. Sic vtique concedendum eſt, Deum de facto à Beatis comprehendi. Ita fatetur

S. Thom. art. 7. ad 1. Et ſignificauit Apoſt. 1. Corinth. 9. *Sic currite vt comprehendatis*: & ad Philipp. 3. *Sequor ſi quomodo comprehendam*. In eodem ſenſu comprehenſio annumeratur inter tres dotes animæ beatæ, & correſpondet ſpei, vt declarat S. Thomas. Rurſus comprehenſio ſignificare poteſt cognitionem rei claram & intuitiuam. Sic dicitur quis mente & animo comprehendere id quod benè percipit. In hoc etiam ſenſu concedendum eſt, Deum à Beatis comprehendi. Et hoc ſignificauit Apoſt. ad Epheſ. 3. *Vt poſſitis comprehendere cum omnibus ſanctis, quæ ſit latitudo &c.*

Magis propriè comprehenſio, in ſenſu quo hic a Theologis accipitur, ſignificat cognitionem perfectiſsimam, atque ſublimiorem viſione beatifica Sáctorum, vt breuiter in præfatione huius quæſt. adnotauimus. In hoc ſenſu refertur error Eunomij & Anomæorum ex Theodoreto lib. 4. Hæreticarum Fabularum, Baſilio contra Eunomium, Chryſoſt. in homilijs de Incomprehenſibili Dei Natura, & alijs antiquis, Deum non ſolùm a Beatis, ſed etiam in hac vita mortali poſſe ab hominibus virtute propria comprehendi, & tàm perfectè cognoſci quantum Deus ipſe ſe cognoſcit.

Non poteſt Deus ab intellectu creato comprehendi. Communis & certa Theologorum ſententia eſt, D. Thomæ & ſequacium hic art. 7. & 3. par. q. 10. art. 1., Scoti, Bonauent., Riccard., Durandi, & aliorum Scholaſticorum in 3. diſt. 14. vel in 4. diſt. 49., Deum à nullo intellectu creato, nec etiam de potētia abſoluta ipſius Dei, eſſe comprehenſibilem. Probatur primò quibuſdam Scripturæ locis: præſertim Ierem. 32. *Incomprehenſibilis cogitatu*. Eccleſiaſt. 43. *Ne laboretis, non enim comprehendetis*. Ad Romanos 11. *Quàm incomprehenſibilia ſunt iudicia eius*. 1. ad Timot. 6. *Lucem habitat inacceſſibilem*, id eſt incomprehenſibilem, *quam nullus hominum vidit nec videre poteſt*, id eſt nullus comprehendit nec cōprehendere poteſt.

Secundò auctoritate Concil. Lateranenſis ſub Innocentio III. cap. Firmiter de Summa Trinitate, *Firmiter credimus, quòd vnus ſolùs ſit Deus, æternus, immenſus, incomprehenſibilis*. Item auctoritate Patrum, præſertim eorum qui cum diſtinctione docuerunt, Deum clarè quidem & intuitiuè videri à Beatis, non tamen comprehendi, nec poſſe penitus comprehendi. Dicta Patrum copioſè referunt Expoſitores D. Thom. hic art. 7. & eo loco 3. partis.

Tertiò. D. Thomas ratione probat: quia cùm Deus ſit ens infinitum, eſt obiectum infinitè cognoſcibile: comprehenſio autem eſt cognitio adæquans cognoſcibilitatem obiecti: ergo Deus non comprehenditur, niſi infinitè cognoſcatur. Sed nullus intellectus creatus poteſt ſic Deum videre vt illum infinitè cognoſcat: ſiquidem in tantum Deum videt & perfectiùs videt, in quantum eleuatur lumine gloriæ & maiori lumine: impoſſibile autem eſt, dari lumen infinitum in intellectu creato receptum: ergo Deus ab intellectu creato prorſus comprehendi non poteſt. Eodem modo alij Scholaſtici ex infinitate Dei probant, Deum eſſe incomprehenſibilem. Et confirmatur præterea hæc ratio ex D. Auguſt. lib. 12. de Ciuit. cap. 18. dicente: *Quicquid comprehenditur, ſcientis comprehenſione finitur*: & ex hoc infert, omnem infinitatem reſpectu diuinæ ſcientiæ eſſe quodam ineffabili modo finitam, quatenus à Deo comprehenditur: ſed infinitas Dei talis ac tanta eſt, tam in ratione obiecti, quàm in ratione entis, vt nullus creatus intellectus poſsit illam veluti finire & cognoſcendo exhaurire: ergo Deus eſt omnino incomprehenſibilis.

Cæterùm, ex his, & præſertim ex auctoritatibus allegatis, manifeſtè deducitur, in aliquo ſenſu eſſe de fide, Deum non poſſe comprehendi. *Eſſe dogma fidei.* Sed tamen non omnes concedunt, eſſe de fide Deum non poſſe cōprehendi in ſenſu rigoroſo Theologorum, in quo nunc loquimur. Quinimò Vaſquez diſp. 52. contendit, authoritates illas poſſe aliter exponi. Ac præcipuè vult, comprehenſionem accipi pro clara viſione Dei, & tantùm negari Deum poſſe ab hominibus in ſtatu præſentis vitæ proprijsq. viribus clare videri. Quod ſanè eſt de fide: ſed longè diuerſum ab eo quod Theologi de impoſſibili comprehenſione Dei intendunt. Fatetur verò num. 4., non per hoc eſſe licitum, ſed ſaltem eſſe temerarium, abſolutè affirmare, Deum poſſe a Beatis comprehendi: cùm id ſit contra communem Theologorum ſen-

ſententiam, ſumendo comprehenſionem propriè & in rigore.

Verùm Theologi vt plurimũ, tamquam dogma Fidei tradunt, Deum eſſe incomprehenſibilẽ, idq. in ſenſu proprio quem ipſi intendunt. Et ex adductis authoritatibus oſtendunt. Nam ad intelligentiam Scripturarum maximè debet Eccleſiæ & Patrum ac Theologorum ſenſus attendi. Et quamuis quibuſdam locis poſſit illa expoſitio Vaſquez adaptari: tamen abſolutè in illis Scripturæ verbis poteſt ac debet communis Theologorum intelligentia retineri. Ac ſpecialiter Concil. Lateranen. videtur accepiſſe nomen incomprehenſibilis ita propriè, ſicut eo nomine Theologi vtebantur. Vnde non poteſt contra hoc afferri, quod in Scriptura pariter dicitur, Deum eſſe inuiſibilem, idq. explicatur non abſolutè ſed viribus naturæ. Nam, Deum eſſe incomprehenſibilem, debet omninò magis amplè intelligi, nimirum iuxta communem Eccleſiæ & Doctorum ſenſum, non ſolùm ex viribus naturæ, ſed etiam nec per auxilium ſupernaturale, nec de potentia abſoluta Dei.

Quia tamen plures ſunt modi quibus Theologi in ſenſu proprio & rigoroſo explicant comprehenſionem, non debet vnuſquiſque facilè affirmare iuxta ſuum explicandi modum incomprehenſibilitatem Dei eſſe de Fide, ſi ex Scriptura, vel Eccleſia, & Patribus, aut communi Theologorum conſenſu, non oſtendit, talem certum modũ explicandi incomprehenſibilitatis Dei eſſe de Fide. Nè autem de nomine ſolùm comprehenſionis res certa putetur, Deum non poſſe comprehendi; fateri oportet, eſſe de Fide, Deum non poſſe comprehendi ſumendo comprehenſionem ſaltem ſic in confuſo explicatam, vt notauimus ab initio, pro cognitione Dei perfectiſſima, ſublimioriq. viſione beatifica Sanctorum, adæquata cognoſcibilitati Dei. Sed inquirendum iam eſt magis diſtinctè, quonam modo propriè, ſpectata nominis vi & Doctorum ſententia, accipienda ſit comprehenſio, ſeu quænam ſit cognitio adæquans cognoſcibilitatem Dei, quæ impoſſibilis reputatur.

SECT. TRIGESIMAPRIMA.

Quidnam ſit comprehenſio Dei, quæ intellectui creato eſt impoſſibilis.

DIuus Auguſtinus epiſt. 112. cap. 7. in fine, docet, Dei plenitudinem à nulla mente comprehendi, & ſtatim cap. 8. declarat, quid ſit comprehenſio, & à viſione diſtinguit, his verbis: *Aliud eſt videre, aliud totum videndo comprehendere; quandoquidem id videtur quod præſens vtcumque ſentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumſpici poſſit.* In qua explicatione duci videtur ſimilitudo ex comprehenſione corporea: tunc enim quis dicitur manu comprehendere aliquid, cùm non ſolùm id vtcumque tenet, ſed ita intra manum concludit vt nihil extra remaneat.

Iuxta hanc Auguſt. explicationem Ochamus in 4. diſt. 49. q. 3. art. 1. & alij Nominales concedere non dubitarunt, Deum à Beatis comprehendi, quia Beati vident omnia quæ ſunt formaliter in Deo. Quidam verò Theologi, nè hoc admitterent, dixerunt, Deum non poſſe videri adæquatè quantum ad omnia quæ formaliter in ſe habet, ſaltem quantum ad omnem gradum ſuorum attributorum. Sed planè Auguſt. eo loco docuit, Deum nõ poſſe iuxta illam acceptionẽ & explicationem comprehendi, & ita in alijs locis conſtanter aſſeuerat. Negandum verò propterea non eſt, videri à Beatis omnia quæ ſunt formaliter in Deo, vt antea tractauimus. Alij ergo Theologi conati ſunt explicare, vltra viſionem omnium quæ ſunt formaliter in Deo, aliquid aliud ad comprehenſionem requiri, quod intellectui & cognitioni creatæ repugnet.

Primò dixerunt aliqui, requiri vt cognitio comprehenſiua ita adæquet perfectionem Dei, quòd ſit eiuſdem infinitatis ac perfectionis eſſentialis ſicut ipſe Deus. Hanc explicationem Vaſq. diſp. 53. cap. 2. tribuit S. Thomæ alijsq. Scholaſticis. Fauentq. D. Auguſt. lib. 4. de Geneſi ad litteram cap. 6. & Gregorius lib. 18. Moral. cap. 27. dicentes, Deum non poſſe videri à creatura ita ſicut videtur a ſeipſo.

Cõprehenſio non requirit æqualitatẽ perfectionis in eſſendo cum obiecto.

ſo: Deus enim ſe ipſum comprehendit, cuius cognitio eſt eadem eſſentia Dei, eiuſdem perfectionis cum Deo. Verùm, quamuis hoc modo, non ſolùm ſit de fide, ſed etiam ratione euidens, Deum non poſſe ab intellectu creato comprehendi: ſicut nempe certum eſt, non poſſe reperiri vllum ens creatum æquale eſſentialiter cum ipſo Deo: tamen oportet alium modum aſſignare quo Deus comprehendi non poſſit. Tum quia eo modo planè receditur ab explicatione comprehenſionis ex Auguſtino adducta: dum enim res totaliter cognoſcatur, parum refert, cognitionem eſſe eiuſdem perfectionis in eſſendo, cuius eſt ipſum obiectum. Tum præterea, eo modo nulla ſubſtantia cõprehenditur niſi a ſolo Deo: quia nimirū omnis alia cognitio eſt qualitas de genere accidentis, atque adeo inferior obiecto ſubſtantiali cognito. Vnde ſic non eſſet proprium Dei attributum, eſſe ab omni intellectu creato incomprehenſibilem. Tum demum, licèt S. Thom. alijque Theologi dicant, comprehenſionem Dei debere eſſe infinitam, non tamen dicunt infinitam in eſſendo tamquam ens à ſe, ſicut eſt Deus ipſe: ſed volunt eſſe infinitam in cognoſcendo, quod poteſt ac debet alio modo explicari. Et ſimiliter ad mentem D. Aug. & Greg., non in ea ſola perfectione entitatiua cognitionis, ſed etiam in modo cognoſcendi, conſtituendum eſt diſcrimen inter cognitionem diuinam & creatam.

Nõ requirit ſummam perfectionem poſſibilem in cognoſcendo.

Secundò dixerunt alij, ad comprehenſionem requiri, vt obiectum cognoſcatur adæquatè quantum cognoſcibile eſt: & ideo Deum eſſe incõprehenſibilem, quia eſt infinitè cognoſcibilis, non poteſt autem dari viſio creata infinita: ac de facto Deum videri quidem totum, ſed non totaliter, vt loquitur S. Thom. art. 7. ad 3., & ita non comprehendi. Verùm, quamuis hoc etiam modo Deus comprehendi non poſſit: tamen ſi velint, omnem comprehenſionem debere eſſe ſummam cognitionem obiecti in genere cognitionis poſſibilem, hoc nimium eſt: nam ſequeretur, nullum etiam obiectum creatum poſſe ab vllo intellectu niſi diuino comprehendi; quia certè data quacumque cognitione in intellectu creato, poſſibilis eſt alia maior & perfectior qua cognoſcibile ſit idem obiectum.

Nõ requirit certam menſuram intẽſionis.

Tertiò propter hoc addiderunt aliqui, non oportere, comprehenſionem eſſe ſummam cognitionem poſſibilem ex virtute cuiuſcumque intellectus: ſed debere eſſe ſummam cognitionem quam obiectum ex ſe exigit & requirit: obiectum autem, quo perfectiùs eſt, eo maiorem cognitionem exigere; & ſi eſt infinitè perfectum, exigere infinitam. Sicut pariter dicunt, obiectum magis bonum requirit magis amari. Nam verum & bonum, ſiuè cognoſcibile & amabile, ſunt paſſiones entis, quæ commenſurãtur perfectioni entitatiuæ rerum. Hæc etiam doctrina difficilis eſt: quia non apparet, qualiter obiectum perfectius exigat cognitionem intenſiuè maiorem, quàm obiectum minus perfectum. Non enim deſignare poſſumus, formicam verbi gratia exigere cognitionem intẽſam vt quatuor, leonem intenſam vt ſex, & ſic de ſingulis. Cumquè perfectio obiecti ſubſtantialis conſiſtat in indiuiſibili, & latitudo intenſiua ſit diuerſi generis ab inæqualitate entitatiua obiectorum, non eſt illi commenſurabilis. Idem in amore procedit. Non enim vnumquodque obiectum determinat ſibi certam intenſionem amoris: ſed quod melius eſt, debet quidem plus diligi appretiatiuè: id autem poteſt fieri ſine exceſſu intenſionis. Ac etiam, licèt facta ſuppoſitione quòd aliquod obiectum terminet actum tantæ intenſionis, conueniens ſit vt obiectum perfectius attingatur actu maioris intenſionis; tamen hoc non poteſt ſufficere ad explicandam rationem comprehenſionis. Ad ſummum dici poterit, quando comparatio ſit inter aliqua obiecta, quorum vnum ſit infinitè perfectius alio, tunc illud poſtulare cognitionem infinitè maiorem: & ita, cùm Deus ſit obiectum infinitum, cognoſci debere actu infinitè intenſiori quam ſit quacumque cognitio comprehenſiua cuiuſuis obiecti creati: & ſolùm talis actus infinitus ſit comprehenſiuus Dei. Hic autem actus eſt impoſſibilis: non ſolum ratione communi, quia non eſt poſſibile infinitum in rebus creatis, infinita intenſio in qualitate: ſed præcipuè ratione ſpeciali, quia intellectus finitus eſt prorſus improportionatus, vt poſſit

poſſit eleuari ad adæquandam infinitam cognoſcibilitatem Dei: ſolusq. intellectus diuinus eſt, qui cum infinita perfectione, non intenſiua, ſed ſimpliciſſima, intuetur ac comprehendit Deum.

Debet eſſe cognitio adæquans cognoſcibilitatem obiecti.

Quartò tandem aliter comprehenſionis ratio explicanda eſt, dicendo, comprehenſionem omnis obiecti debere eſſe ita illi adæquatam, per quam veluti exhauriatur tota cognoſcibilitas eius. Sic dixit Auguſt. *Quod comprehenditur, cognoſcentis comprehenſione finitur*. Tunc autem cognitio eſt adæquata obiecto, cum talis ac tanta eſt, vt clarè repreſentet non ſolùm ea quæ ſunt formaliter in obiecto, ſed etiam alia pertinentia ad ipſum obiectum, præſertim ea quæ eminenter continentur in illo tamquam in cauſa, ſaltem ſpecies effectuum à tali cauſa poſſibilium. Dico ſpecies: quia alioqui ad comprehenſionem cauſæ neceſſe non eſt cognoſcere omnia indiuidua in eius virtute contenta. Nam de facto Angelus comprehendit res huius vniuerſi, & tamen non per hoc cognoſcit diſtinctè omnia ſingularia quæ poſſunt à cauſa comprehenſa produci, quæ ſingularia ſunt vtique infinita. Rurſus hæc cognitio ſic adæquata, eſt illa, quam obiectum ex ſua ratione & cognoſcibilitate poſtulat ac requirit. Atque huiuſmodi cognitio Dei, quæ eſt comprehenſio, intellectui creato repugnat. Hoc eſt, eſſe non poteſt, vt intellectus creatus tam perfectè & exactè Deum videat, vt in Deo adæquatè cognoſcat non ſolùm omnia quæ formaliter ſunt in Deo, ſed etiam quæcumque eminenter continentur in illo tamquam effectus in cauſa.

Hoc ſanè indicant Sancti Patres, præſertim Auguſt. locis citatis, Greg. lib. 10. Moral. c. 7. vel 10. Beda in illud 1. Ioan. 3. *Videbimus eum ſicuti eſt*: dicentes, poſſe quidem Deum videri, ſed non poſſe totam eius plenitudinem vſque ad perfectum comprehendi, iuxta illud Iob 11. *Forſitan veſtigia Dei comprehendes, & vſque ad perfectum Omnipotentem reperies?* Hæc item explicatio planè eſt de mente S. Thom. qui art. 7. docet, illud comprehendi & perfectè cognoſci, quod cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt, & ideo Deum non poſſe comprehendi quia eſt infinitè cognoſcibilis: & ſtatim art. 8. docet, eo plura in virtute alicuius cauſæ cognoſci, quo perfectiùs cauſa videtur, & omnia cognoſci ſi cauſa perfectè & adæquatè videtur: ideoque in Deo non poſſe à Beatis creaturas omnes cognoſci, quia Deus comprehendi non poteſt. Idem repetere ſolet alijs in locis in quibus hac de re loquitur.

Debet complecti omnia poſſibilia eminenter in Deo contenta.

Benè inſuper hæc explicatio conſonat cum deſcriptione Auguſt. initio allata. Et S. Thom. quidem art. 7. ad 2. explicat, Auguſt. voluiſſe, ad comprehenſionem requiri, vt totum cognoſcatur, & obiecti fines quodammodo circumſcribantur, non ſolùm quoad rem cognitam, ſed quoad modum cognoſcendi quo cognoſcatur totũ & totaliter; atque hoc deeſſe in viſione qua Beati intuentur Deum, ne dicantur illum comprehendere. Addendum eſt ex art. 8, ad comprehenſionem requiri, taliter videri & circumſcribi totum obiectum, vt cognoſcantur omnia quæ habet formaliter, & quæ continet eminenter: alioqui Auguſt. non ignorabat, Deum videri à Beatis quantum ad omnia quæ in ſe formaliter habet. Vnde fatendum eſt, plus requiri ad comprehenſionem mentalem, quàm ad comprehenſionem corpoream ex qua hoc nomen deſumptum eſt. Reſpectu enim incluſionis corporeæ, vt dicatur totum locatum in loco comprehendi, non cenſetur ad illud pertinere alia omnia ad quæ ipſum locatum dicit ordinem, vel tamquam ad correlatiua, vel tamquam cauſa ad effectus, vt ſatis manifeſtum eſt in ipſo communi modo loquendi. Sed reſpectu cognitionis, quando aliquid cognoſcitur, verè ad illud pertinent ea ad quæ ipſum dicit ordinem, vel quæ continet eminenter: ita vt ſi cauſa plenè cognoſcitur, debeant in illa effectus cognoſci. Meritò ergo ad comprehenſionem pertinere cenſetur tanta cognitionis perfectio, vt ad hæc omnia ſe extendat. Sicut præterea, cùm in genere cognitionis poſſit eſſe magna diuerſitas, alia eſt enim cognitio opinatiua & probabilis, alia certa & euidens; meritò docet S. Thom. art. 7., ad comprehenſionem requiri cognitionem perfectiorem qua obiectum eſt cognoſcibile: quæ vtique

que

que diuerſitas locum non habet in comprehenſione corporea.

Demum, ad ſaluandum, Deum non poſſe dicto modo ab intellectu creato comprehendi, neceſſe non eſt negare, poſſe Deum intellectui creato communicare notitiam omnium effectuum poſſibilium in ſe ipſis & in proprio genere: ſed ſatis eſt negare, poſſe communicari talem ac tantam viſionem ipſius Dei, quæ ex vi ſua in Deo viſo repræſentaret omnes effectus poſſibiles: hæc enim eſſet comprehenſio Dei.

QVAESTIO DECIMATERTIA.

Quomodo Deus nominibus ſignificetur.

De Diuinis Nominibus per duodecim articulos S. Thom. in præſenti quæſtione pertractat. Primò docet, Deum poſſe quidem in hac vita à nobis nominari ex creaturis, non tamen nomine exprimente diuinam ſubſtantiam vt eſt in ſe: quia ita nominamus ſicut cognoſcimus, ſed modò non videmus Deum in ſe, tamen imperfectè cognoſcimus. Secundò ſimiliter docet & probat, aliqua nomina ſignificare Dei ſubſtantiam, non tamen illam repræſentare ſicut eſt in ſe. Tertiò docet, hæc nomina dici de Deo propriè quantum ad rem ſignificatam, ſed non quantum ad modum ſignificandi. Quartò docet, plura nomina dicta de Deo non eſſe ſynonima: quia licèt ſignificent eamdem rem, tamen ſignificant ſub diuerſis noſtris conceptibus. Quintò docet, nomina communia Deo & creaturis, non dici vniuocè, nec æquiuocè, ſed analogicè: quia ita conueniunt rebus ſignificatis. Sextò docet, nomina quæ dicuntur de Deo metaphoricè ex creaturis, priùs dici de creaturis de quibus dicuntur propriè: quæ autem non metaphoricè dicuntur de Deo, priùs dici de Deo quantum ad rem ſignificatam, quæ quidem prior eſt in Deo; ſed priùs dici de creaturis quantum ad impoſitionem, quibus vtique priùs à nobis imponuntur nomina. Septimò docet, nomina dicta de Deo per relationem ad creaturas, non eſſe inconueniens de nouo dici in tempore: quia tantum important nouam relationem rationis. Octauò docet, hoc nomen, *Deus*, ſumptum quidem eſſe ab operatione Dei, ſcilicet ab vniuerſali prouidentia, ſed ſignificare ipſam naturam Dei. Nonò hinc infert, hoc nomen eſſe incommunicabile: quia natura diuina non poteſt eſſe communis pluribus Dijs. Concedit tamen in opinione illorum qui plures crediderunt Deos, eſſe communicabile. Admittit quoque de facto communicari ſecundùm quandam ſimilitudinem, iuxta illud, *Ego dixi Dij eſtis*. Decimò addit, hoc nomen dici de vero Deo, de falſis Dijs, & de viris iuſtis, non vniuocè, nec æquiuocè, ſed analogicè. Vndecimò docet, nomen, *Qui eſt*, eſſe maximè proprium Dei: tum quia per ſe ſignificat ipſam formam eſſendi: tum quia ſignificat cum maxima amplitudine & vniuerſalitate: tum quia ſignificat eſſe in præſenti. Duodecimò tandem docet, propoſitiones affirmatiuas verè dici de Deo ad ſignificandam identitatem prædicati cum ſubiecto, ſub diſtinctione tamen rationis in noſtris conceptibus.

Cæterum, inter hæc facile eſt obſeruare, Sanctum Thomam permiſcere quædam quæ ex alijs locis deſumuntur. Hæc ſunt quæ tractat art. 4., an Dei nomina ſint ſynonima, quod ſpectat ad diſtinctionem rationis, de qua diximus quæſtione tertia: & art. 5. ac 6. de analogia nominum communium Deo & creaturis, de qua communitate ſatis diſſeruimus eadem quæſtione & in Philoſophia: rurſus art. 6. de nominibus

minibus conuenientibus Deo ex tempore, de qua re agemus q. 46. ac demum art. 12. de propoſitionibus affirmatiuis quas enunciamus de Deo, quarum eadem eſt ratio, ac de propoſitionibus quas mente affirmamus, de qua re egimus quæſtione ſuperiori. Si quæ autem noua ſint in ijs articulis, ſatis eſt ſi perlegantur in textu. Reliqua verò quæ propriè ad hanc pertinent quæſtionem, paucioribus ſectionibus proſequemur.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſignificari poſſit nominibus, propriè ac ſubſtantialiter ei conuenientibus.

DEum non poſſe nomine vllo ſignificari, ſumi videtur ex ſacra Scriptura, Prouerb. 30. *Quod nomen eius, & nomen filij eius, ſi noſti?* Ex definitione Eccleſiæ in Concil. Lateranenſi ſub Innocentio III., & refertur cap. Firmiter de Summa Trinitate, vbi Deus dicitur ineffabilis. Ex Dionyſio cap. 1. de Diuinis Nominibus, dicente, *Dei neque nomen eſt nec opinio*. Et ex alijs Patribus paſſim aſſerentibus, Deum eſſe ineffabilem, hoc eſt innominabilem. Ex antiquis demum Philoſophis, præſertim Platone & Triſmegiſto, vt referunt Nazianzenus orat. 2. de Theologia, & Cyrill. Alexandr. lib. 1. contra Iulianum, ex quibus habetur notum illud dictum, *Deum intelligere quidem difficile eſt, eloqui autem impoſſibile.*

Deinde, Deum ſignificari ſaltem non poſſe nomine vllo de eo propriè dicto, ſumi videtur ex Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 10. vbi inquit, *Si tamen de Deo propriè aliquid ore hominis dici poteſt*, quaſi diceret, dici non poteſt. Item ex Arnob. lib. 3. contra Gentes ante medium, *Quidquid de Deo dixeris, vel tacita mentis cogitatione conceperis, in humanum tranſilit & corrumpitur ſenſum: nec habet propriæ ſignificationis notam, quod noſtris dicitur verbis atque ad negotia humana compoſitis. Vnus eſt hominis intellectus de Dei natura certiſſimus, ſi ſcias & ſentias, nihil de illo poſſe mortali oratione depromi.* Vel ſaltem Deum non poſſe ſubſtantialiter vllo noſtro nomine ſignificari, ſumi videtur ex Dionyſio, de Diuinis Nominibus, de Cæleſti Hierarchia, & de Myſtica Theologia, dicente, per nomina quæ Deo tribuimus, potiùs explicari quid Deus non ſit, quam quid Deus ſit: nullum eſt ergo nomen Dei quidditatem ſubſtantiamquè ſignificans. Eodem modo loquuti ſunt & alij plures Patres, inter quos Damaſcenus lib. 1. de Fide cap. 4. *Impoſſibile*, inquit, *eſt quidnam eſſentia ſua ac natura ipſe ſit dicere, aptiuſquè eſt ex omnium rerum negatione atque inficiatione ſermonem habere.*

Sed primò quidem tàm notum & perſpicuum eſt, tùm ex Scriptura Eccleſia & Patribus, tùm experientia ipſa, Deum nominibus appellari, à nobiſq. loquendo ſignificari ea quæ de Deo ſcimus & credimus, vt planè id probatione aut declaratione non egeat. Imò ex eo ipſo quòd Deus dicitur Ineffabilis & Innominabilis, hæc veritas demonſtratur. Iam enim Deus ipſo Dei nomine appellatur: & ly Innominabile, vtique nomen quoddam eſt: illud ergo quo Deo nomen negatur, eſt nomen quod de Deo affirmatur. Notauit hoc eleganter Auguſt. lib. 1. de Doctrina Chriſtiana cap. 6. *Ne ineffabilis quidem dicendus eſt Deus: quia & hoc cùm dicitur, aliquid dicitur; & fit neſcio qua pugna verborum: quoniam ſi illud eſt ineffabile quod dici non poteſt, non eſt ineffabile quod vel ineffabile dici poteſt. Quæ*, ſubdit, *pugna verborum, ſilentio cauenda potius quàm voce pacanda eſt.* Declaratquè, quomodo humana voce noſtriſq. nominibus Deus ſignificetur, dum eodem ipſo Dei nomine appellatur. *Verè Deus nominibus ſignificatur.*

Ratio verò a priori huius rei in promptu eſt, quam attigit S. Thom. art. 1. Nos enim nominibus ſignificamus ea quę mente nouimus: & vocibus loquimur de rebus nobis notis. Cùm ergo Deum cognoſcamus, licèt non perfectè, nominibus loquimur de Deo proportionatis noſtris conceptibus. Notauit etiam rectè Durandus in 1. diſt. 22. q. 2., quòd cū ex D. Dionyſio triplex ſit modus quo Deum cognoſcimus, ſcilicet per cauſalitatem,

tatem, per remotionem, & per eminentiam; triplex eſt etiam modus quo de Deo loquimur, ſiuè tria ſunt genera nominum quæ Deo tribuimus. Nam per ordinem cauſalitatis ad creaturas ſunt hæc nomina, Creator, Gubernator,& ſimilia. Per remotionem ſunt omnia nomina negatiua,Increatus,Incorruptibilis, & ſimilia. Per eminentiam ſunt alia nomina quæ ſignificant diuinas perfectiones, vtique ſupereminentes ad omnem creaturarum perfectionem, vt Sapiens, Bonus,Omnipotens,& reliqua.

Deinde, vt explicemus quomodo nomina dicantur de Deo propriè, tribus præcipuè modis ſumitur ly propriè. Vno modo prout opponitur cum metaphoricè: ſic ridere dicitur propriè de homine, metaphoricè de prato. Alio modo vt opponitur communi: ſic nomen homo dicitur propriè de ſpecie humana,nomen autem animal dicitur communiter cum brutis. Alio demum modo ſumitur prout opponitur alieno ſiuè extraneo: ſic idem nomen homo, dicitur propriè de natura humana ex parte rei ſignificatæ; ſumptum tamen eſt ab extraneo ſcilicet ab humo. Iuxta hos modos diſtinctè explicandum eſt, quomodo nomina dicantur de Deo, propriè vel metaphoricè, propriè vel communiter,propriè vel ab extraneo.

Alia Dei nomina ſunt propria & alia metaphorica.

Secundò ergo, multa ſunt nomina quæ de Deo dicuntur propriè abſque metaphora, alia verò ſunt quæ de Deo dicuntur metaphoricè. Sic expreſſit Ambroſius lib. 2. de Fide ad Gratianum, vt affert S. Thom.art.3. in argumento ſed contra: in quo art. idem rectè docet S. Thom. Et patet manifeſtè: nomen Dei, propriè, non metaphoricè, Deum ſignificat. Similiter ſapientia, omnipotentia, & alia huiuſmodi nomina, propriè dicuntur de Deo: pro ſuo enim primario ac directo ſignificato denotant perfectiones quæ reuera ſunt in Deo.Nomina verò metaphoricè dicta,directè ſignificant aliam quandam rem, & per quandam ſimilitudinem transferuntur ad aliud quid ſignificādum. Sic de Deo metaphoricè dicuntur,Agnus, Leo, Petra, ad ſignificandam manſuetudinem & fortitudinē. Metaphoricè etiam de illo dicuntur nomina ſignificantia humanas paſſiones & membra, vt ira, indignatio,oculi,aures. Hic autem loquendi modus per metaphoram, ſatis frequens & conſuetus eſt in Scriptura de ipſo Deo.

Alia propria & alia communia.

Tertiò. Multa nomina ſunt propria Dei, alia verò ſunt ipſi cum creaturis communia. Patet manifeſtè: nomen Dei ſecundùm proprium ſignificatum ipſi ſoli conuenit,nomina Omnipotentis, Omniſcientis, & ſimilia: plurima etiam enunciantur de Deo ipſi ſoli propria. Ex alia verò parte,nomina,ſubſtantiæ,viuentis, & ſimilia, ſunt Deo cum creaturis communia.

Vt plurimum diuina nomina ſumpta ſunt ex creaturis.

Quartò. Nomina quæ de Deo dicuntur,licèt ſignificent perfectiones quæ verè & propriè in Deo ſunt, tamen quoad eorum impoſitionem, vt plurimum ſumpta ſunt ex creaturis, habentq. modum ſignificandi accommodatum potiùs creaturis quam ipſi Deo. Ita notauit optimè S.Thom. art. 6. vbi in fine corporis concludit. *Quantum ad rem ſignificatam,nomina per priùs dicuntur de Deo quàm de creaturis: ſed quantum ad impoſitionem per priùs à nobis imponuntur creaturis quas priùs cognoſcimus: vnde & modum ſignificandi habent qui competit creaturis,vt ſupra dictum eſt*, ſcilicet art.3., vbi S.Doctor,explicauit,qualiter noſtra nomina habeant modum ſignificandi non tàm proprium Deo quam conuenientem potiùs creaturis. Et patet facilè: quia ita nominibus vtimur ſicut res cognoſcimus: ſed nos Deum cognoſcimus ex creaturis: ergo ſic etiā nomina priùs impoſita ſunt ad ſignificandas perfectiones creaturarū, ex inde ad ſignificandas perfectiones diuinas. Dixi tamen, vt plurimum: quia alioqui id non eſt penitus & in omnibus neceſſarium: poteſt enim eſſe vt cognoſcatur aliqua perfectio Dei ex creaturis, v. g. omnipotentia Dei ex productione creaturarum: & ad eam perfectionem ſignificandam primò imponi potuit nomen quod priùs non erat impoſitum creaturis: vt ipſum omnipotentiæ nomen non erat vtique impoſitum ad ſignificandam exiſtentiam creaturarum ex qua cognita fuit omnipotentia Dei. Aliaq. huiuſmodi de ſe obſeruari poſſunt. Quoad modum verò ſignificandi, eo modo nomina apud nos ſignificant quo nos res cognoſcimus: at non cognoſcimus Deum proprio & quidditatiuo conceptu, ſed

per

per alienas ſpecies & ad inſtar creaturarum: ergo & hunc ſignificandi modum apud nos nomina habent. Vnde hoc verificatur tantùm inter homines dum ſunt in ſtatu huius vitæ. Quomodo autem apud Beatos nomina habeant proprium & quidditatiuum de Deo ſignificandi modum, dicemus ſectione ſequenti.

Quæ nomina & quo pacto dicãtur de Deo ſubſtãtialiter.

Tandem vt explicemus quomodo nomina dicantur de Deo ſubſtantialiter, obſeruandum eſt cum S.Thom.art.2., alia eſſe nomina negatiua, vel relatiua ad creaturas, ſecundùm relationem ſcilicet rationis, vt Incorruptibilis, Creator: alia eſſe nomina quæ de Deo affirmatiuè & abſolutè dicuntur, vt Bonus, Sapiens, & ſimilia. De his nominibus, refert Sanctus Thomas opinionem Raby Moyſis qui dixit, ijs potiùs ſignificari quid non conueniat quàm quid conueniat Deo: vt cùm dicimus Deum eſſe viuentem, denotari Deum non eſſe ſicut res inanimes. Aliam opinionem refert aliorum dicentium, ijs nominibus ſignificari cauſalitatem Dei erga creaturas, vt Deum eſſe bonum, ideſt cauſare bonitatem in creaturis.

Quintò tamen, contra vtramque opinionem aſſerendum eſt cum S. Thoma, huiuſmodi nomina de Deo dici ſubſtantialiter, hoc eſt ſignificare ſubſtantiam ipſam Dei, & perfectiones quæ ſubſtantialiter ſunt in Deo. Patet manifeſtè: quia cùm iuxta fidem his nominibus proponuntur multæ veritates de Deo, ſignificatur vtique id quod reuera eſt in Deo, & quod fide credere tenemur eſſe in Deo. Patet etiam tribus rationibus S. Thomæ. Prima eſt ex ſenſu loquentium: cùm dicimus Deum eſſe viuentem, non tantùm intendimus Deum non eſſe rem inanimem, vel Deum eſſe cauſam vitæ; ſed intendimus affirmare vitam intrinſecè & ſubſtantialiter de ipſo Deo. Secunda eſt: quia ſequeretur, omne nomen priùs dici de creatura quàm de Deo ſecundùm rationem ſignificatam: ſicut v. g. ſanum priùs dicitur de animali in quo eſt ſanitas, & poſteriùs de medicina quæ eſt cauſa ſanitatis. Tertia eſt: quia ſequeretur quodcumque nomen poſſe dici de Deo, vt corpus, & alia omnia nomina: Deus enim eſt cauſa corporum: Deus non ſe habet vt materia prima, quæ negatio ſignificari poſſet nomine corporis, & ſic nomen corporis diceretur de Deo iuxta primam opinionem.

Rurſus, hæc nomina dici de Deo ſubſtantialiter, non ſolùm in hoc ſenſu quòd ſignificant perfectiones quæ verè ſunt in Deo, ſed prout ſubſtantia opponitur accidenti, hoc eſt ſignificare perfectionem ſubſtantialem non verò accidentalem Dei, patet ex dictis q. 3. Nullum enim accidens eſſe poteſt in Deo. Quicquid ergo dicitur eſſe in Deo, omnino ſubſtantia eſt: igitur hæc nomina, ſubſtantialiter, non verò accidentaliter, de Deo dicuntur. Idq. verum eſt etiam de nominibus quæ ſignificant diuinas relationes ad intra, vt Pater, Filius: hæc enim relationes, non ſunt accidentales, ſed ſubſtantiales in Deo, & conſtituunt perſonas quæ ſunt ſubſtantia. Si autem ſumatur ſubſtantia pro eſſentia, quæ in Deo eſt abſoluta, communis tribus perſonis; ſic ſubſtantia ſeu eſſentia non ſumitur vt opponitur accidenti, ſed vt aliquo modo diſtinguitur à perſona & relatione. Vnde in hoc ſenſu, nomina relatiua ad intra, non dicuntur de Deo ſubſtantialiter, hoc eſt eſſentialiter; ſed perſonaliter.

Notat inſuper S. Thom., non per hoc huiuſmodi nomina ſignificare Deum perfectè: quia ſicut cognoſcimus quidem perfectiones ſubſtantiales Dei, imperfecto tamen modo: ita eaſdem ſignificamus, imperfecto quoque modo. Atque adeò hæc nomina dicuntur quidem de Deo ſubſtantialiter, & ſignificant Dei ſubſtantiam, ſed imperfectè.

Quæ & quo pacto dicantur accidẽtaliter.

De nominibus verò illis negatiuis vel relatiuis ad creaturas, S. Thom. art. 2. docuit, non ſignificare ſubſtantiam in Deo. Vaſquez ſuper eundem articulum, cum diſtinctione docet, ea nomina quæ denotant ordinem ad creaturas futuras, atque adeò potuiſſent non dici de Deo, vt creatio, prædeſtinatio, &c., dici de Deo accidentaliter in quinto prædicabili: nomina verò negatiua, & relatiua ad creaturas poſſibiles, quæ neceſſariò dicuntur de Deo, non dici accidentariè. Probat: quia non dicuntur per modum accidentis prædicamentalis, cùm nullum tale accidens ſit in Deo: Nec per modum accidentis prædicabilis: quia quod hoc modo affirmatur, poteſt etiam de

ſubie-

ſubiecto negari ſalua eius natura: at de Deo ita dicitur v. g. Incorruptibile, vt de eo prorſus negari non poſſit: ergo ſimpliciter non dicitur per modum accidentis.

Sextò tamen aſſerendum eſt, omnia hæc nomina dici de Deo, non ſubſtantialiter, ſed accidentaliter per modum accidentis prædicabilis: Probatur facilè: quia non ſignificant ſubſtantiam ſeu perfectionem ſubſtantialem Dei, ſed negationem vel relationem rationis: quæ quidem, ſi contingenter de Deo dicatur, dicetur ad modum accidentis communis in quinto prædicabili: quæ verò neceſſariò dicitur, conuenitquè Deo ſoli & ſemper, dicetur ad modum accidentis proprij in quarto prædicabili. Per quod diluitur ratio in contrarium: quæ enim hoc modo dicuntur, non poſſunt de ſubiecto negari: vt ita de homine affirmatur riſibile, quòd dici non poſſit homo non riſibilis. Verum eſt autem pleraquè nomina negatiua de Deo dici magis ad ſignificandas perfectiones poſitiuas quam puras negationes, vt infinitum, immortale, &c.: cuiuſmodi nomina etiam circa res creatas ſunt in vſu. Vt ſic ergo talia nomina vtique dicuntur de Deo ſubſtantialiter: tamen quatenus ſignificant formaliter negationes, dicuntur accidentaliter vt explicauimus. Idemq. valet de nominibus relatiuis ad creaturas, quatenus ſcilicet ſignificāt relationes rationis. Quòd ſi ſit aliqua relatio realis Dei ad creaturas, videlicet omnipotentia, ſic vtique nomen ſignificans talem relationem dicetur ſubſtantialiter, non enim poteſt eſſe talis relatio prædicamentalis & accidentalis, ſed omnino debet eſſe ſubſtantialis.

Ex his demum ſatisfaciendum eſt ad eas authoritates quæ ab initio videbantur negare, vel nomina Deo, vel propriam ſignificationem nominibus, vel ipſi ſignificationi ſubſtantiam. Senſus enim eſt, Deum non poſſe nominibus ſignificari perfectè explicantibus naturam eius: ſed ſicut Deum concipimus imperfectè ex creaturis, ſic non niſi imperfecto modo de illo eloqui poſſumus, vt mox proſequemur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus poſsit quidditatiuè clarè & comprehenſiuè nomine aliquo ſignificari; vel ſit hoc pacto ineffabilis.

Ad videndum vtrum Deus ſignificari poſſit nominibus, non ſolùm propriè & ſubſtantialiter vt iam ſtatuimus, ſed perfecto modo, ideſt quidditatiuè, ac etiā clarè & intuitiuè, imò etiam & comprehenſiuè (hos enim cognoſcendi modos quæſtione præcedenti diſtinximus) ad hoc inquam conſiderant Theologi nomina, non ſolùm prout a viatoribus impoſita ſeu prolata, ijsq. ſignificantia; ſed etiam reſpectu Beatorum, ac Dei ipſius qui poteſt ſeipſum externo ſigno & ſermone manifeſtare.

Affirmaſſe videntur aliqui, Deum ipſum poſſe ſibi nomen imponere quo ſe comprehenſiuè ſignificet, ſicut ipſe ſe comprehenſiuè cognoſcit. Sed tamen antiqui nonnulli qui pro hac ſententia referuntur, potiùs docere voluerunt partem negatiuam, ſcilicet à nullo intellectu creato poſſe Deum comprehenſiuè ſignificari: non autem partem affirmatiuam, ſcilicet poſſe Deum hoc modo ſeipſum ſignificare. Rurſus, Scotus in primo diſt. 22. Ochamus & Gabriel ibidem, Molina hìc art. 1. diſp. 2. & Vaſquez diſp. 57. affirmant, poſſe Deum quidditatiuè & clarè ſignificari non ſolùm a Beatis, ſed etiam a viatoribus in ordine ad eoſdem Beatos, quibus vtique nos viatores poſſumus de Deo loqui. Communior ſententia eſt quæ negat, Deum poſſe clarè & quidditatiuè vllo nomine ſignificari. Ita S. Thom. hìc art. 1. & 1. contra Gentes cap. 30. & 31. vbi Ferrarienſis: item Caietanus, Bagnes, Zumel, Valentia, & alij hoc loco: Similiter Altiſiodorenſis lib. 1. Summæ cap. 3. Henricus in Summa art. 73. q. 9. Alenſis 1. par. q. 48. memb. 1. Bonauentura, Riccardus, Durandus, & alij in 1. diſt. 22. Qui omnes expreſsè quidem negant, poſſe a viatoribus Deum ſignificari quidditatiuè & clarè vt eſt in ſe. Aliqui tamen admittunt, id fieri poſſe Auctorū placita.

a Bea-

à Beatis. Vel rationem eius ſententiæ negatiuæ reddunt ex imperfecto noſtro modo cognoſcendi, quæ ratio vtique non procedit in Beatis. Aliqui demum expreſsè notant, nec etiã Beatos poſſe clarè & intuitiuè ſignificare Deum vt eſt in ſe.

Notanda quædam. Pro reſolutione, quædam ad hanc rem ſpectantia diximus q. 6. Logicæ ſect. 6. vbi in cõmuni tractauimus, qualiter modus ſeu perfectio ſignificationis nominum menſuretur ex modo & perfectione notitiæ loquentis & audientis. Breuiter autem ſupponendum primò eſt, nihil aliud eſſe, nomen hoc aut illo modo magis aut minùs perfectè ſignificare, niſi talẽ vel talem notitiã magis aut minùs perfectam in audientis mente ingerere. Cũ enim ſignificare ſit facere vt alius deueniat in rei ſignificatæ notitiã, conſequenter ſignificare quidditatiuè & clarè, aliud non eſt, quam facere vt alius intra ſe quidditatiuam & clarã notitiam rei ſignificatæ concipiat. Secundò ſupponendũ eſt, dupliciter nomen ex ſua impoſitione & ſignificatione habere vim ingerendi notitiam rei. Vno modo principaliter & de nouo; cùm ſcilicet quis rem antea non cognouerat, ſed ſermonis miniſterio fit vt de nouo cognoſcere incipiat: ſic Magiſter diſcipulum docet, & alij alijs narrant res illis ignotas. Alio modo per viam recordationis; cùm ſcilicet alius antea quidem rem benè nouerat, eſtq. præditus habituali notitia eius; ſed per ſermonem loquentis fit vt tunc actu eam recogitet.

Non poteſt Deus cõprehẽſiuè ſignificari. Dico primo. Nullatenus fieri poteſt vt Deus comprehenſiuè ſignificetur, nec à quocumque loquente, nec cuicumque audienti. Pro hac concluſione notauit optimè Henricus in ſumma art. 73. q. 9., Deum ipſum, licèt ſe ipſum comprehenſiuè cognoſcat, non per hoc poſſe ſe comprehenſiuè ſignificare. Et probatur manifeſtè ex ſuppoſitione facta. In intellectu creato nõ poteſt gigni notitia comprehẽſiua Dei: ergo nulli intellectui creato poteſt comprehenſiuè ſignificari Deus, nec etiam ab ipſo Deo. Ipſi verò Deo ita eſſentialis eſt comprehenſio ſui, vt per nullam ſignificationem nominis ei aduenire poſſit. Imò hac ratione, licèt nos Deo loqui poſſimus, non propterea quicquam ei ſignificamus, quaſi ingerendo illi vllam rei notitiam. Et præterea nullus alius intellectus comprehendit Deum, vt tantam vim ſignificationis comprehenſiuè alicui nomini tribuere poſſit. Quòd ſi quis petat, num data hypotheſi impoſſibili, ſi Deus ab intellectu creato comprehenderetur, poſſet ne hoc modo ſignificari: ſic eodem modo de hoc cenſendum erit, ac de cognitione intuitiua, de qua mox loquemur.

Nec etiam quidditatiuè & clarè. Dico ſecundò. Non poteſt Deus nomine aliquo quidditatiuè & intuitiuè ſignificari de nouo & principaliter, quaſi per ſignificationem nominis fiat vt is qui alioqui Deum non viderat, nec habet actuale principium videndi Deum, incipiat Deum intuitiuè cognoſcere. Hæc concluſio certa apparet. Et probatur facilè primò: quia viſio Dei nullo humano medio poteſt comparari: nec ex creaturis alijsvè medijs elici poteſt intuitiua Dei notitia. Secundò, de alijs quoque rebus creatis non comparamus notitiam intuitiuam ex ſermone & locutione aliorum, niſi aliundè propriaq. inuentione cognoſcentis, & manifeſtatione obiecti, habeatur intellectiua viſio, vt experientia conſtat: ergo multò minùs de Deo poteſt ſermone gigni intuitiua notitia.

Tertiò. Non habet maiorem vim ſermo loquentis ad ingerendam alteri cognitionem rei, quam haberet ipſemet conceptus formalis loquentis, ſi loqueretur quis per immediatam manifeſtationem ſui conceptus, ſicut loquuntur Angeli: voces enim ſubſtituuntur loco conceptuum ad ſignificandum: ergo non poſſunt magis ac perfectiùs ſignificare, quàm ſignificarent ipſi conceptus: imò potiùs contingit, vt minùs poſſimus rem explicare ſermone quam mente concipere. Sed per nullius conceptus formalis manifeſtationem poteſt alius quis duci in Dei intuitiuam notitiam: non enim hoc fieri poteſt per conceptum de Deo abſtractiuum, vt per ſe patet: nec per intuitiuum: quia eſto intueatur quis viſionem Dei exiſtentem in intellectu alterius, non per hoc intueretur Deum in ſe: Deus enim videri non poteſt per medium vllum viſum, nec per ſimilitudinem vllam obiectiuè cognitam, mediantem inter Deum & intellectum. Igitur non poteſt quiſquam aſſequi intuitiuam Dei notitiam ex quocumque ſermone alterius, non

ſolùm vocali quo humano modo vtimur, ſed nec mentali & per immediatam manifeſtationem conceptuum quo vtuntur Angeli.

Quartò. Peculiaris ratio eſt, ne viatores, qui ſcilicet Deum non vident, poſſint loquendo Deum manifeſtare intuitiuè. Quæ eſt ratio S. Thom. & aliorum communiter. Modus enim ſignificandi ſequitur modum concipiendi: nec poteſt quis perfectiùs rem ſignificare & manifeſtare exteriùs, quàm ipſe intelligat & cognoſcat interiùs. Sic ergo non ſolùm ex alijs rationibus adductis, ſed etiam ex imperfecto noſtro modo cognoſcendi, concluditur, non poſſe Deum à nobis quidditatiuè & clarè de nouo ſignificari. Sed tamen prioribus rationibus oſtenſum remanet, nec etiam à Beatis clarè Deum videntibus poſſe Deum clarè & intuitiuè externo ſermone manifeſtari.

Poſſet in quodã caſu ſolùm per modũ recordationis.

Dico tertiò. Si eſſet aliquis in ſtatu videndi Deum, habitualiter quidem expeditus ad actum viſionis exercendum, non tamen ſemper actu perſiſtens in ipſa intuitione, ſed modò exerceret modò non exerceret actum viſionis, ſicut contingit in nobis circa res quas habitualiter ſcimus; hoc modo quantum eſt ex ſignificatione nominum, poſſet illi ſignificari Deus quidditatiuè & clarè, non ſolum ab alijs videntibus Deum, ſed etiam à viatoribus non videntibus. Probatur primò: quia talis intellectus poſſet ab extrinſeco excitari ad exercendum actum viſionis, ſicut ſolet paſſim intellectus excitari ad actualem cogitationem aliarum rerum quas habitualiter nouit: at ſermo loquentis valet maximè excitare intellectum ad actualem cogitationem rerum: ergo.

Secundò. Experientia conſtat, inter homines, quempiam loquendo excitare alterum in talem rei cogitationem, qualem numquam ſolo ſermonis miniſterio illi de nouo ingerere potuiſſet: tunc ſcilicet, quando ille priùs clarè & perſpicuè rem cognouerat, quia eam proprijs oculis vidit, & hanc notitiam habitualiter retinuit. Sic vtique, dum quis Romam antea vidit, ſi alius poſtea ei de Roma loquatur, deueniet in cogitationem claram & perſpicuam Romæ quam vidit, qualem cogitationem acquirere non poſſet per ſolam loquutionem alterius, ſi Romam ipſe non vidiſſet. Imò hoc modo facilè contingit, quòd is qui de Roma loquitur, eam non viderit, ſed ſolùm ex narratione aliorum vel lectione librorum nouerit: quare minus clarè & perfectè quàm alter Romam nouit: & tamen excitat in illo clariorem & perfectiorem cogitationẽ. Sic ergo fieri poſſet, vt in intellectu audientis actus claræ viſionis excitaretur à loquente, non ſolùm Beato, ſed etiam viatore. Diciq. deberet quodammodo id fieri ex vi ſignificationis nominum, non quidem præcisè & vt proferuntur à loquente, quaſi ea ratione qua nomina habent vim ingerẽdi de nouo cognitionem rei alioqui ignotæ: ſed coniunctim cum diſpoſitione quam diximus audientis, ſeu ex vi ſignificationis quam nomina habent vt excitent in audiente cogitationem per modum recordationis ſeu repetitæ cognitionis de re priùs habitualiter nota.

Sed non datur de facto talis caſus, nec inter viatores nec inter beatos.

Dico quartò. De facto nullatenus poteſt Deus clarè & quidditatiuè ſignificari viatoribus, non ſolùm ab alijs viatoribus, ſed nec etiam à Beatis. Patet manifeſtè ex dictis. Tum quia viatoribus non conuenit clara & quidditatiua notitia Dei: ergo non poteſt fieri per nomen vllum, vt Deum clarè & quidditatiuè cognoſcant. Non poteſt id fieri per modum nouæ notitiæ, vt probatum eſt: nec per modum recordationis, quia viatores non ſupponuntur habuiſſe priùs claram Dei viſionem eamquè deinceps habitualiter retinere, nec inuenitur in viatoribus habituale principium quo exercere queant actũ viſionis Dei. Quòd enim quis diceret, poſſe nomen eleuari à Deo vt inſtrumentum, ad efficiendum lumen gloriæ, vel ad efficiendum immediatè actum viſionis in intellectu alicuius: hoc ſanè non eſſet peculiare de nomine, ſed eſſet commune ad alias quoque res creatas. Neque hoc fieret per vim ſignificatiuam nominis, ſed per virtutem obedientialem actiuam: itaque non facit ad præſens propoſitum. Sed neque ſimpliciter id videtur poſſibile, vt ſuo loco in generali tractabimus.

Dico quintò. De facto nec etiam Beatis poteſt Deus nomine aliquo ſignificari intuitiuè, nec à viatoribus, nec etiam

ab

ab ipſis Beatis inter ſe loquentibus. Probatur concluſio primò: quia cùm Beati ſemper ac neceſſariò actu permaneant ex vi luminis gloriæ in perpetua actuali intuitione Dei, numquam fiet ex vi & ſignificatione nominis vt Beati Deum videant: ergo nomen non ſignificabit Beatis, hoc eſt non faciet vt Deum videant. Notitia enim in audiente, non debet ſupponi, ſed debet ſequi ad loquutionem alterius & ſignificationem vocis: debetq. notitia in audiente cauſari per vocem, ſaltem per modum recordationis, ad hoc vt vox reuera ſignificare dicatur. Cùm ergo Beati ſupponantur ſemper actu permanere in actuali intuitione Dei, fieri non poterit vt viſio Dei in illis ex nominis ſignificatione cauſetur, fieri non poteſt vt nomen actualiter ſignificet Deum intuitiuè Beatis.

Secundò. Non iuuat quod ait Vaſq. diſp. 57. citata num. 20., ſatis eſſe quòd Beati intelligant noſtros ſermones reſpódere claræ viſioni quam ipſi de Deo habent, ad hoc vt eis noſtræ voces ſignificare dicantur: vt ſi alicui cernenti rem aliquam, quiſpiam illam ei nominaret, tunc pariter ſignificaret, quia faceret vt ille cognoſceret, ſe quoque eam rem in ſua mente habere. At certè cùm ſignificare rem alicui, ſit facere vt eam ille cognoſcat, vtique tunc quis rem ſignificare dicetur, quando facit vt alius illam cognoſcat: ſed qui loquitur de Deo Beatis, non facit vt Beati cognoſcant intuitiuè Deum: igitur non ſignificat intuitiuè Deum ipſum. Sed ad ſummum facit, vt Beatus cognoſcat, ipſum loquentem habere conceptum de Deo, ſuo modo conformem claræ viſioni: igitur ſolùm dicetur ſignificare hunc ſuum conceptum & hanc conformitatem. Sed & hoc ſpectat ad aliam quæſtionem, num qui de re loquitur, ſignificet audienti rem cognitam à ſe vel cognitionem ſuam, num ſignificet conceptum obiectiuum vel formalem. Diximus autem quæſt.6. Logicæ ſect.4., ſignificari rem cognitam, exprimi verò cognitionem, hoc eſt eius loco ſubſtitui vocem, præberiq. occaſionem audienti, vt inferat loquentem cognoſcere rem. Hinc ergo, qui loquitur Beatis de Deo, non ſignificat ipſum Deum, nec etiam ſuam cognitionem de Deo, niſi de hac veluti reflexè loquatur: ſed tantùm præbet occaſionem Beatis dignoſcendi cognitionem ipſius loquentis, & conformitatem ad obiectum viſum à Beatis claramq. eorum viſionem.

Demum iuxta has concluſiones patet, quonam modo Deus ſit ineffabilis ſeu innominabilis, inquantum ſcilicet Deus non poteſt quidditatiuè clarè & comprehenſiuè ſignificari. Iuxta eaſdem concluſiones facilè ſatisfiet argumentis, quæ Authores ſecundæ & tertiæ ſententiæ aduerſum ſe congerunt: quæ quidem vt plurimum vſurpauimus pro noſtris cõcluſionibus. Argumenta pro ſecunda ſententia, probant, quòd Deus poſſet ſignificari intuitiuè, etiam à viatoribus, illis tamen Beatis, qui in ſe expediti eſſent ad videndum Deum, ſed non ſemper in actuali viſione perſiſterent. Argumenta pro tertia ſententia, probant, non poſſe per nomina præberi de nouo notitiam intuitiuam Dei, ijs qui eam antea non habebant. *Quo pacto Deus ſit ineffabilis.*

SECTIO TERTIA.

De hoc Nomine, DEVS.

AGit determinatè de hoc Dei nomine S. Tho. art.8. & duobus ſequentibus. Ac meritò de eo peculiariter tractandum eſt, cùm ſit conſuetiſſimum nomen quo Deum communiter appellamus. An verò ſit præcipuum inter omnia Dei nomina, vel ſecundum locum habeat à nomine, Qui eſt, ſequenti ſectione videbimus.

De hoc ergo Nomine, Græcè θεὸς, docet Damaſcenus lib.1. Fidei cap. 12., & refert S. Thom. art. 8. arg. 1., ſecundùm triplicem ethimologiam poſſe exponi. Vel enim ducitur à verbo θέειν, quod ſignificat gubernare, ſeu continere & fouere, quia Deus omnibus aſſiſtens omnia gubernat. Vel à verbo αἴθειν, quod eſt vrere, quia Deus ignis eſt, abſumens omne vitium. Vel à verbo θεᾶσθαι, quod eſt proſpicere & contemplari, quia Deus omnium rerum inſpector eſt, omnia comprehendit. Hæc autem, vt aduertit S. Tho. ad 1., indicant prouidentiam Dei, itaque nomen Dei a prouiden- *Dei nomen expenitur.*

tia ſumptum eſt; quod idem docuerunt Dionyſius cap. 12. de Diuinis Nominibus, & Clemens Alexand. lib. 1. Stromatum ad finem.

Docet autem optimè S. Thom. in corpore eiuſdem art., licèt hoc nomen ſit nomen operationis quantum ad impoſitionem, hoc eſt ex operatione Dei ſumptum ſit; quia ſicut Deum ex operationibus cognoſcimus, ita & nominamus: tamen eſt nomen naturæ quantum ad ſignificationem, hoc eſt ſignificat iam, non per ſe Dei operationem, ſed naturam. Quemadmodum inquit, nomen lapidis ſumptum eſt à quadam lapidis actione ſeu proprietate, quæ eſt pedem lædere: ſignificat tamen ipſam lapidis ſubſtantiã. Vnde ſicut cùm dicimus, ille eſt lapis, non intendimus per ſe ſignificare quòd pedem lædat, ſed quòd habeat naturam lapidis, ita cum dicimus Pater æternus eſt Deus, Filius eſt Deus, Spiritus ſanctus eſt Deus, intendimus affirmare, has perſonas habere naturam ſubſtantialem diuinam.

Et in hoc differt Dei nomen ab alijs nominibus diuinis, quæ ex operationibus deſumpta ſunt, & eaſdem operationes formaliter ſignificant, vt ſunt nomina Creatoris, Gubernatoris, Conſeruatoris, & ſimilia. Item differt ab alijs nominibus quæ ſignificant peculiaria attributa, vt ſunt nomina Sapientis, Immenſi, & reliqua huiuſmodi: Dei enim nomen ſignificat formaliter ipſam Dei naturam, cui hæc attributa conueniunt.

Quo pacto ſit ipſi vero Deo proprium, ſed communicetur quoque alijs per analogiam.

Deinde rectè docet S. Thom. art. 9. hoc nomen ſingulariter conuenire Deo, nec eſſe commune alijs per naturam: non enim eſt nec eſſe poteſt niſi vnus Deus. Sed per hoc non excluditur, quominus hoc nomen, ſicut & ipſa natura, commune ſit tribus perſonis realiter diſtinctis, quæ tamen ſunt vnus Deus, non tres Dij. Vnde communitas hæc non eſt ſecundùm rationem, ſicut natura & nomen hominis communicatur Petro & Paulo alijsq. humanæ ſpeciei indiuiduis: ſed eſt communitas ſecundùm rem, abſque diuiſione ipſius naturæ diuinæ, imò cum ſimpliciſſima vnitate.

Rurſus non excluditur, quin idem Dei nomen commune ſit & alijs rebus ſecundùm opinionem & exiſtimationem hominum, apud Gentiles ſcilicet qui plures Deos fecerunt: de quibus ad Galatas 4. dixit Apoſt., *Iis qui natura non ſunt Dij ſeruiebatis:* dixit enim, natura nõ ſunt Dij, quia in opinione eorum erant Dij. Et de hoc reprehenduntur homines, Sapientiæ 14. *Qui incommunicabile nomen lignis & lapidibus impoſuerunt*. Ideo etiam ſacra Scriptura appellare ſolet Deos gentium, ſcilicet in opinione gentium. Inſuſuper non excluditur, quominus idem Dei nomen, participatione quadam rectè aliquibus tribuatur, nempè Sanctis, de quibus Pſalm. 81. dictum eſt, *Ego dixi Dij eſtis*, hoc eſt participes diuinæ ſanctitatis & iuſtitiæ, iuxta illud 2. Petri 1. *Vt diuinæ efficiamini conſortes naturæ*. Quamuis autem res quoque naturales participent ſuum eſſe naturæ ab ipſo, Deo tamen vſu Scripturæ & Patrum hoc nomen tribuitur ſolùm ijs qui ſecundùm ordinem ſupernaturalem gratiæ, participes ſunt diuinæ bonitatis.

Docet autem S. Thom. art. 10., nomen Dei analogicè dici de Deo per naturam & de alijs per opinionem ac per participationem; quia nempè, licèt apud eos qui plures Deos eſſe putabant, nomen Dei in opinione eorum vniuocè diceretur de pluribus Dijs, hoc eſt ipſi putabant ſuos Deos verè & vniuocè habere diuinam naturam: tamen apud nos quibus notum eſt, vnum tantum eſſe verum Deum, conſtat non niſi falſa exiſtimatione nomen Dei fuiſſe alijs rebus attributum: ideoq. dicimus, illos fuiſſe Deos falsò exiſtimatos, non autem verè & realiter: ſic ergo ſecundùm ſignificationem & veritatem nobis notam, nomen Dei, non vniuocè, ſed ſolùm analogia quadam dicitur de falſis & fictis Dijs, ſicut nomen auri analogicè dicitur de apparenti & falſo auro. Item nomen Dei analogicè dicitur de Sanctis, per participationem, quibus nempe non conuenit ipſamet natura diuina, ſed ſolùm participatio quædam.

SECTIO QVARTA.

De Nomine Dei, Qui eſt.

ALiud præcipuum Dei nomen, eſt de quo agit S. Thom. art. 11., *Qui eſt*, ſumptum ex 3. Exodi, vbi Moyſi quærenti, *Si dixerint mihi quod eſt nomen eius, quid dicam eis?* Reſpondit Dominus, *Ego ſum qui ſum, ſic dices filijs Iſrael, Qui eſt miſit me ad vos*. In textu tamen Hebræo legitur ſub tempore futuro, *Ero*. Sed mos eſt Hebræis, futuro vti pro præſēti: ideoq. rectè noſter Interpres vertit ſub tempore præſenti, *ſum*, & ſimiliter Septuaginta Interpetres in textu Græco.

Qui eſt, eſt verè Dei nomen.

At verò Expoſitores quidam Hebræi negarunt, voluiſſe Deum illis verbis ſibi nomen imponere quo appellaretur, dicentes, voluiſſe potiùs Deum notificare ſeipſum populo per præſentiam ſuam & prouidentiam, quaſi diceret, ego ſum ille qui ſum ſemper vobiſcum, fui cum patribus veſtris, ero vobiſcum educens vos de terra Aegypti. Ita refert Lippomanus ſuper locum Exodi. Eandemquè expoſitionem ſequuti ſunt Beda tom. 4. in annotationibus eiuſdem loci, Vgo de S. Victore tom. 1. in annotationibus eiuſdē loci, & Burgenſis in eundem locum. Communis tamen & vera Patrum ac Doctorum ſententia eſt, illud verè eſſe præcipuum Dei nomen, à Deo ipſo ſibi impoſitum, ac Moyſi manifeſtatum. Ita docent Iuſtinus Martyr in oratione parenetica ad Gentes, Origenes homil. quadam in libros Regum. Nazianzenus orat. 36., Chryſoſt homil. 14. in Ioan., Auguſt. lib. 12. de Ciuit. cap. 2. Bernardus lib. 5. de Conſideratione, & alij frequenter. Atque hoc nomen eſt quod hebraicè dicitur Iehoua: quod quidem apud Hebræos conſtat quatuor conſonantibus: vnde appellatur nomen tetragrammaton, ideſt nomen quatuor litterarum. Quamuis S. Thom. art. 11. ad 1. videatur diſtinguere, nomen qui eſt, & nomen tetragrammaton. Sed ſine dubio idem prorſus eſt hoc nomen, nempe Iehoua.

Eſt propriſſimū Dei nomen.

Eſt autem hoc nomen maximè proprium Dei, vt docet S. Thom., & notarunt Damaſcenus 2. Fidei cap. 14. alijq. Patres, qui illud præferre ſolent huic ipſi nomini, Deus; & hæc duo conſtituunt præcipua ſupremi Nominis nomina. Dionyſius verò lib. de Diuinis Nominibus cap. 3. & 4. vbi videtur nomen, Bonum, aſſignare tanquam primum Dei nomen, reſpexit ordinem cauſalitatis Dei ad creaturas: nomen enim Boni, maximè explicat communicationem Dei ad extra. Tribus autem rationibus probat S. Thom., nomen qui eſt eſſe propriiſſimum Dei, vt commemorauimus in textu. Eſt inquam ita proprium, vt nulli creaturæ ſit commune: quia intelligitur qui eſt per antonomaſiam, qui eſt per eſſentiam, eſt à ſeipſo, eſt immutabiliter, ſemper idem permanens. Rurſus eſt nomen propriiſſimum, quia maximè explicat primam rationem eſſentialem Dei quam antea aſſignauimus quæſt. 2. Explicat inquam magis quam ipſummet Dei nomen: hoc enim ſumptum eſt à prouidentia, illud verò ab eſſentia. Quod verò ait S. Thom. art. 11. ad 1., nomen Dei eſſe magis proprium quoad rem ſignificatam, Vaſquez impugnat diſp. 59. cap. 3. Sed videtur ſic intelligendum, quòd ſi nomen Qui eſt non accipiatur determinatè, Qui eſt per eſſentiam, ſed abſolutè Qui eſt, ſic conuenit etiam alijs rebus à Deo, non verò hoc nomen Deus.

Eſt præcipuum Dei nomen.

Eſt denique nomen Qui eſt, inter omnia Dei nomina ſanè præcipuum, quia Deus ipſe ſibi illud impoſuit ad ſuam eſſentiam ſignificandam. Quod & ipſe magnificauit cum dixit Exodi 6. *Ego Dominus qui apparui Abraham, Iſaac, & Iacob, & nomen meum non indicaui eis*: vbi licèt in textu vulgato dicatur nomen meum Adonai, in textu Hebræo habetur nomen Iehoua. Antiquioribus enim illis Patribus non manifeſtauerat Deus hoc eſſe nomen ſibi propriiſſimum, nec tàm clarè ſuam naturam indicauerat, ſicut poſtea Moyſi. In tanta etiam Religione idem nomen erat apud Hebræos, quem morem hoc etiam tempore ſeruant, vt non auderent illud proferre, ſed vbicumque id inueniebant, loco eius legabant, Adonai, vel Elohim: illudq. dicebatur Dei nomen ineffabile. Solumq. licebat ſummo Sacerdoti intra Templum in illo nomine benedicere populo, vt refert Galatinus lib. 2. de Arcanis cap. 10. Quod & in fronte ſcriptum gerebat ſummus Sacerdos dum pontificale munus obibat.

QVÆSTIO DECIMAQVARTA.

De Intellectu ac Scientia Dei.

AB hac quæſtione vſque ad vigeſimamſeptimam agendum eſt cum S. Thoma de tertio genere attributorum diuinam eſſentiam comitantium, iuxta diſtributionem illam q. 2. ſect. 3. propoſitam, videlicet de ijs attributis quæ in operando conſiſtunt: & priùs quidem agendum eſt de ijs quæ concernunt operationem ad intra in ipſo Deo, poſtea de ijs quæ concernunt operationem ad extra in creaturis. Prima verò operatio ad intra eſt intelligere, vnde de hoc attributo diuino præſenti quæſtione tractamus, cui deinde quædam aliæ quæſtiones ad idem ſpectantes ſubnectendæ ſunt, antequam ad alteram operationem quæ eſt per voluntatem tranſeamus, vt in ſequentibus apparebit.

Hanc quæſtionem S. Thom. in 16. partitur articulos. Primò docet ac probat, Deum habere ſcientiam, quia eſt immaterialis. Secundò, Deum intelligere ſe per ſeipſum, quia eſt actus purus. Tertiò, Deum comprehendere ſeipſum, quia cognoſcit ſe quantum cognoſcibilis eſt. Quartò, intelligere diuinum eſſe idem cum ſubſtantia Dei, quia Deus eſt ſimpliciſſimus. Quintò, Deum intelligere etiam alia a ſe, quia continentur in virtute diuina. Sextò, intelligere non ſolùm in communi, ſed diſtinctè & in ſpecie, quia ſic continentur in virtute diuina. Septimò, ſcientiam Dei non eſſe diſcurſiuam, quia Deus omnia ſimul cognoſcit, non procedendo ex notis ad ignota. Octauò, ſcientiam Dei eſſe rerum cauſam, quia Deus operatur vt artifex per intellectum & voluntatem. Nonò, Deum cognoſcere non ſolùm quæ ſunt actu vel fuerunt aut erunt, ſed etiam merè poſſibilia; illorum autem ſcientiam dici viſionis, horum verò ſimplicis intelligentiæ. Decimò, Deum cognoſcendo bona cognoſcere etiam mala, quia perfectè cognoſcit. Vndecimò, Deum cognoſcere ſingularia, quia vſque ad ſingularia diuina virtus extenditur. Duodecimò, Deum cognoſcere infinita, non ſolùm per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed etiam per ſcientiam viſionis: quia non ſolùm poſſibilia ſunt infinita, ſed etiam futura, nempe cogitationes & affectus creaturarũ rationaliũ per totam æternitatem. Decimotertiò explicat, qualiter Deus cognoſcat futura cõtingentia, nõ ſolùm prout ſunt in ſuis cauſis, ſed maximè prout ſunt in ſeipſis, & in ſua præſentia. Decimoquartò docet, Deum cognoſcere enunciabilia, non tamen enunciando per compoſitionẽ & diuiſionẽ. Decimoquintò, ſcientiam Dei eſſe inuariabilem, ſicut ſubſtantiam ipſam Dei. Decimoſextò, ſcientiam Dei de ſeipſo eſſe purè ſpeculatiuam, de alijs rebus eſſe ſpeculatiuam & practicam.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit natura intellectualis ac ſcientifica, & an ratione ſuæ immaterialitatis.

DIuus Thomas q. 2. de Veritate art. 1. refert, quoſdam dixiſſe, Deo quidem verè attribui ſcientiã qua dici poſſit Deus eſt ſciens; ſed in hoc ſenſu quod efficit ſcientiam in rebus. Refert item, alios dixiſſe, Deo attribui ſcientiam per metaphoram, ſicut ei attribuitur ira vel alia ſimilis paſſio, quatenus dum punit, facit effectum quem homo apud nos facere ſolet iratus: & ita Deum dici ſcientem, quatenus facit opera taliter ordinata qualiter fieri & diſponi ſolent ab artifice ſciente. Itaque hæc ſententia, ſi hoc ſolo modo rem explicet, quoad rem negat Deum in ſeipſo eſſe verè intelligentem ac ſcientem.

Veritas autem certiſſima eſt, Deum eſſe naturæ intellectualis, qui perfectiſſimè ſcire valet quæ ſcibilia ſunt, ſumendo ſcientiã pro cognitione rerũ, ſecluſis imperfectionibus quas ſcientia creata inuoluit. Eſt de fide, expreſſa in ſacra Scri- *Deus eſt natura intellectualis ac ſcientifica.*

ptura,

ptura, Iob. 12. *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo. ipſe habet conſilium & intelligentiam.* Item Sapient. 7., ad Romanos 11., & alijs plurimis locis. Supponitur item paſſim & celebratur à Sanctis Patribus. Notiſsima quoque eſt apud fideles. Eſt deniq; naturaliter euidens, vnde & Philoſophis manifeſta, præſertim apud Ariſt. 1. de Anima cap. 3., 12. Metaph. cap. 7., & 10. Ethicorum cap. 8. Solet a Doctoribus pluribus rationibus demonſtrari, præcipuè ex ſumma perfectione Dei in eſſendo, in videndo, atque in operando, ex felicitate quoque ipſius Dei, ex gubernatione rerum & prouidentia circa has res creatas, ex eo quod Deus ipſe tribuit intelligere & ſapere creaturis, idque poteſt ita à creaturarum imperfectionibus abſtrahi vt omnino ipſi Deo debeat conuenire, & ex alijs huiuſmodi medijs, vt videre eſt apud D. Thom. 1. contra Gentes cap. 44.

Affertur ratio ex immaterialitate diuina.

Sed ſpecialiter examinare dignum eſt rationem qua hanc veritatem probat D. Thom. hic art. 1., quam rationem aliqui oppugnarunt, Thomiſtæ defendunt. Deus eſt ſummè immaterialis: ergo eſt perfectiſsimè intellectiuus. Antecedens ſupponitur ex q. 3. Sequela fundatur in hoc quòd immaterialitas alicuius naturæ ſit ratio vt ſit cognoſcitiua. Hoc autem probatur authoritate, ratione, & inductione. Auctoritate Ariſt. 2. de Anima tex. 124. dicentis, plantas non cognoſcere ob nimiam materialitatem. Ratione verò, quia materia eſt quæ limitat & coarctat, natura autem cognoſcitiua eſt quodammodo illimitata, quatenus non ſolùm habet ſe ipſam, ſed recipit etiam formas intentionales aliarum rerum, & ita quodammodo fit ipſæ res in eſſe cognoſcitiuo, ſecundùm quod ait Ariſt. 3. de Anima text. 37. *Animam eſſe quodammodo omnia:* In quo planè habet extenſionem & amplitudinem quandam. Natura ergo immaterialis erit cognoſcitiua, & eo magis quo plus à materia eleuatur. Hoc ipſum inductione confirmatur: Subſtantiæ enim non viuentes, & inter viuentes quoque plantæ, ob ſuam materialitatem non cognoſcunt, vt Ariſt. ipſe notauit. Senſus verò, cum aliquatenus excedant conditionē materiæ, ſintq. receptiui ſpecierum ſine materia, aliquo modo cognoſcunt. Intellectus autem, cùm ſit altiori modo immaterialis, multò perfectiùs cognoſcit. Ac rurſus addi poteſt, intra latitudinem intellectus, cùm intellectus angelicus ſit magis abſtractus à materia quam intellectus humanus, perfectiùs adhuc cognoſcit. Sic ergo infertur, Deum non ſolùm eſſe intellectiuum, ſed eſſe ſummè intellectiuum.

Examinatur hæc ratio.

Contra hanc rationem plures Theologi diſputant, & præſertim referuntur Gabriel in 1. diſt. 35. q. 1. art. 1. & Aureolus ex Capreolo eadem diſt. q. 1. Verùm Aureolus ea diſt. 35. par. 1. art. 2. prope ſit 3. probat potius ac defendit, benè inferri, naturam eſſe cognoſcitiuam ex eo quòd ſit immaterialis: declarat tamen, debere immaterialitatem ſumi potiùs pro carentia quantitatis corporeæ quam pro carentia materiæ ſubſtantialis. Conantur autem Thomiſtæ hoc loco, & Ferrarien. 1. contra gentes cap. 44., alijque ſatis communiter, defendere rationem Sancti Thomæ.

Et primò quidem Caiet. Bagnes & Ferrarien. nimis laborant ad explicandum, quomodo natura cognoſcens fiat modo aliquo res cognita, quomodo fiat vnum cum illa in eſſe intentionali. Sed hoc ſupponitur ex libris de Anima. Et re ipſa facile eſt, niſi hi Authores vellent ſuperflua quædam myſteria ſinè cauſa confingere, & rem non alioqui difficilem, obſcuram reddere. Re ipſa enim nihil aliud hìc reperitur, niſi cognoſcentem habere in ſe ſpeciem impreſſam & expreſſam repræſentatiuam obiecti: nec amplius ſignificauit Ariſt. eo modo loquendi, *Animam eſſe quodammodo omnia.*

Secundò magis ad rem, præcipua difficultas eſt contra aſſumptum illud vniuerſale cui ratio innititur, nempe naturam immaterialem hoc ipſo eſſe cognoſcitiuam. Ex vna parte enim videtur, non omnem naturam cognoſcitiuam eſſe immaterialem. Siquidem Anima ſenſitiua brutorum eſt verè materialis & corporea. Quòd ſi eo ſolùm dicatur immaterialis, quia recipit ſpecies intentionales; etiam alia quædam corpora, vt Aer, Aqua, Speculum, & ſimilia, recipiunt in ſe eaſdem ſpecies, nec tamen vllatenus cognoſcunt. Rurſus ex alia parte apparet, non omnem naturam immaterialem eſſe

cognoſcitiuam: ſiquidem voluntas eſt potentia immaterialis non minùs quàm intellectus, nec tamen ſicut ille cognoſcit. Et quamuis de facto nulla ſit ſubſtantia ſpiritualis quæ non ſit intellectiua, tamen non videtur repugnare quin ſit ſaltem poſſibilis. Et ſpecialiter ſi immateriale dicatur quod excludit materiam partem ſubſtantialem, ſic ſi cæli ſunt corpora ſimplicia, ſunt hoc modo immateriales, nec tamen habent vim intelligendi aut cognoſcendi.

Omnis natura cognoſcitiua eſt aliquo modo immaterialis.

Sed his non obſtantibus dicendum eſt, verè omnem naturam cognoſcitiuam eſſe aliquo modo immaterialem iuxta gradum ſuæ cognitionis, ita vt ſaltem aliquatenus excedat communem conditionem materiæ. Et ita virtus ſenſitiua, licèt non ſit propriè ſpiritualis, tamen eleuatur quodammodo ſupra materiam, quantum opus eſt ad cognitionem ſenſitiuam. Eleuatur inquam, tum in hoc quòd cùm materia pati ſoleat paſſione trãſmutatiua ſeu corruptiua, ſenſus ſolùm patitur paſſione perfectiua: tum etiam quòd ſenſus habet actionem vitalem, ordinis vtique ſuperioris ad alias res materiales: tum præſertim quia ſpecies intentionalis & actus cognitionis ad quem potentia ſenſitiua ordinatur, eſt indiuiſibilis in repræſentando reſpectu obiecti, qua ratione accedit ad immaterialitatẽ rei ſpiritualis: tum inſuper materia ratione quantitatis dicit reſtrictionem in ſuo loco, ſenſus autem cognoſcẽdo attingit ea quæ ſunt extra, ad eaq. quodammodo fertur, vt notauit Auguſt. 14. de Ciuit. cap. 6., ſpecialiter de ſenſu Viſus, vel ea intra ſe veluti comprehendit: qua planè ratione multum excedit eam materiæ conditionem. Ad illud autem quod opponebatur de corporibus inanimatis recipientibus quoque ſpecies intentionales, reſponſio communis & facilis eſt, diſparitatem eſſe reſpectu ſenſus: quia omne aliud corpus, non recipit ſpeciem propter ſe vt operetur, ſed ſolùm recipit tamquam medium vt eam deferat ad ſenſum; ac proinde non per ſe ſuperat conditionem materiæ recipiendo ſpeciem ad eliciendum actum cognitionis, ſicut ſenſus ſuperat: & ita rectè ſenſus eſt cognoſcitiuus, non autem aliud quodcumque corpus ſpecies intentionales recipiens. Verum eſt tamen, quòd iuxta hoc non tàm probamus, ſenſum eſſe cognoſcitiuum ex eo quod eſt aliquo modo immaterialis, quàm potiùs ex eo quod ſenſus eſt cognoſcitiuus, declaramus eum excedere conſuetam materiæ rationem: ſiquidem nobis magis compertum & notum eſt, ſenſum eſſe cognoſcitiuum. Sed hoc non obſtat, quominus ſi de aliqua re priùs conſtet eſſe immaterialem, inferre poſſimus eſſe cognoſcitiuam.

Omnis natura immaterialis eſt cognoſcitiua.

Dicendum quoque eſt ex alia parte, omnem naturam immaterialem & ſpiritualem hoc ipſo eſſe cognoſcitiuam & intellectiuam. Hoc defendendum eſt ſatisfaciendo ad ea quæ in aduerſum opponebantur. Ad illud ergo exemplum de voluntate communis reſponſio eſt, omnem quidem ſubſtantiam immaterialem eſſe cognoſcitiuam, ſed non omne accidens: tum quia eſſe cognoſcitiuum principaliter conuenit ſubſtantiæ: tum quia benè eſſe poteſt, vt ſubſtantia cognoſcitiua, præter cognitionem, habeat aliam operationem, maximè ex cognitione quoque pendentem, & huiuſmodi eſt operatio voluntatis. Addendum inſuper eſt, voluntatem etiam habere ſuam illimitationem quatenus attingit eadem obiecta in quæ fertur intellectus: & ita duplici modo huiuſmodi amplitudo immateriali ſubſtantiæ conuenit.

Ad aliud de ſubſtantia ſpirituali non cognoſcitiua poſſibili, negant ijdẽ Thomiſtæ & Machin. diſp. 22., Aureol. loco cit. §. Vlteriùs, ac Suarez diſp. 35. Metaph. ſect. 3. n. 20., talem ſubſtantiã eſſe poſſibilem. Idque ſumitur ex D. Dionyſio de Diuinis nominibus cap. 7. & de Cæleſti Hierarchia. Quamuis D. Auguſt. lib. 12. de Geneſi ad literam cap. 10. hanc quæſtionem attigerit; ſed vocans eam difficillimam, non definit. Probant verò quibuſdam rationibus: præſertim quia ſi daretur talis ſubſtantia ſpiritualis, ſequeretur quòd eſſet imperfectior Anima noſtra alijsq. omnibus ſubſtantijs cognoſcentibus: ſed tamen, cùm eſſet ſpiritualis & completa, deberet eſſe longè perfectior. Præterea, omnis ſubſtantia debet habere aliquam operationem, ne ſit otioſa: illa autem nullam operationem haberet. Sed ſanè hæc non ſatis perſuadent. Non enim eſt nouum, aliquam rem

ſe-

ſecundùm vnam rationẽ eſſe perfectiorẽ, & ſecundùm aliam eſſe imperfectiorem alia re, vt in multis exemplis eſt manifeſtum. Item poſſet illi ſubſtantiæ attribui aliqua operatio qua produceret qualitatem aliquam ſpiritualem, vel fortaſſe etiam corpoream, aut ſaltem impetum motumque localem, non quidem operando liberè, ſed neceſſariò ad modum aliorum agentium naturalium. Aliter ergo erit probabiliter declarandum, qualiter talis ſubſtantia repugnet, eo modo quo infra dicemus.

Illud rurſus quod vltimo loco addebatur de corporibus cæleſtibus ſi ſint ſimplicia, vtique conuincit, immateriale non eſſe ſumendum vt excludens ſolùm materiam quæ eſt pars ſubſtantialis, ſed amplè & adæquatè vt excludens ſubſtantiam corpoream quantitati ſubditam. Quod non eſt alienum à mente D.Thom. Licèt enim materiam cum forma coniungat, tamen benè poteſt per formam intelligi quidditas rei, vt ita non opus ſit accipere ſolùm materiam & formam quæ ſunt compartes phyſicæ compoſiti ſubſtantialis. Idq. planè conſonat eius modo loquendi hic & q. 2. de Veritate art. 2. & 1. contra Gentes cap. 44. ratione 4.

Quomodo id probetur.

Tertiò vlteriùs, non minor difficultas eſt, quia eſto diſſoluantur argumenta adducta contra aſſumptũ illud D.Thom., quod eſt immateriale eſſe cognoſcitiuum: tamen hoc non ſufficit ad vim argumenti, ſed opus erat id poſitiuè probare: non videtur autem ſufficiẽter probatum. Tùm quia facilè negari poteſt, ſolam materiam eſſe quę limitat & coarctat: quinimò dici poterit, propriam naturam alicuius ſubſtantiæ ſpiritualis, fore per ſe ita limitatam, vt non ſit receptiua ſpecierum ad cognoſcendum, neque ſit quodammodo omnia intelligibiliter. Tùm etiam, inductio quæ affertur, non complectitur niſi animas humanas & Angelos de facto exiſtentes: quod non videtur ſufficiens ad concludendum, non eſſe penitus poſſibilem aliam ſubſtantiam ſpiritualem non intellectiuam.

Sed quamuis aſſumptum illud non poſſit efficaciter demonſtrari, poteſt ſatis probabiliter ſuaderi, præſertim accedente communi exiſtimatione ſapientum: vt ita ratio D. Thomæ, ſi non tamquam demonſtratiua, valeat ſaltem vt probabilis ad propoſitum. Tùm quia, cùm in rebus quas ſcimus notum ſit vniuerſaliter, ſubſtantias materiales, non eſſe intellectiuas, immateriales eſſe intellectiuas, nec aliunde habeamus indicium ſubſtantiæ immaterialis non intellectiuæ, credendum eſt, materiam ſimpliciter eſſe, quæ eo modo ſubſtantiam limitat, & è contra ſubſtantiam immaterialem eſſe quoad hoc illimitatam. Tùm etiam, vt arguit D. Thom. eo loco contra Gentes, res materiales fiunt intelligibiles & intellectæ in actu per abſtractionem à materia, vt dicitur in lib. de Anima: res autem intellecta in actu fit vnũ cum intellectu actualiter intelligente: ſi ergo res ſit intellecta actu per abſtractionem à materia, ſignum eſt, & naturam eſſe intelligentem ex eo quòd ſit ſine materia. Tùm præterea addi poteſt ex Aureolo loco citato. Materiæ quatenus importat quantitatem, conuenit claudi lineis & ſuperficiebus in ſeipſa, actus verò cognitionis extenditur intentionaliter ad res etiam multum diſtantes. Item, materiæ quatenus quantitatem importat, conuenit commenſuratio, ita vt repugnet maiorem recipi in minori: ſed in cognoſcendo patet, quòd maxima corpora comprehenduntur per modicam pupillam. Sic ergo actus cognoſcendi abſtrahit à conditionibus materiæ: atq; adeò ſubſtantiæ alicui immateriali adæquari videtur. Eoq. magis ſubſtantia erit cognoſcitiua, quo plus à materia eleuatur: Deus ergo qui eſt ſummè immaterialis erit & ſummè intellectiuus. Vnde, quamuis eſſet abſolutè poſſibilis aliqua ſubſtãtia immaterialis nõ cognoſcitiua, adhuc illa ſubſtãtia quæ eſt ſummè immaterialis, hoc ipſo debet habere ſummũ gradũ cognitionis.

Quomodo immateriale ſe habeat ad intellectuale.

Quartò ad probandum, immateriale autem non eſſe rationem à priori quare natura ſit cognoſcitiua, occurrit alia difficultas: quia vel ſumitur immaterialitas formaliter pro negatione materiæ, & ſic nullatenus poteſt eſſe principium rationis poſitiuæ. Vel ſumitur fundamentaliter pro eſſentia rei excludente materiam, & ſic coincidit cum eo quod natura ſit cognoſcitiua, hoc enim etiam eſt de eſſentia ipſius rei: ergo non eſt principium a priori.

Aureolus ſub propoſitione citata §. Secundum, aſſerit, immaterialitatem non eſſe rationem intellectualitatis quaſi cauſatiuè, tamquam principiũ reſpectu proprietatis: ſed tantùm illatiuè tamquam medium cognoſcendi. Et infra §. Vlteriùs, appplicando rationem ad aliquam naturam particularem, ait, immaterialitatem ſe habere vt vniuerſale ad inferendum particulare, ſicut ex ratione coloris in communi probamus albedinem eſſe viſibilem. Maximè autem voluit Aureolus excludere realem cauſalitatem inter vnam & aliam rationem. Quod ſanè in Deo eſt neceſſarium, in quo ob ſummam ſimplicitatem non poteſt vtique reperiri vna ratio cauſans & alia cauſata. Sed quia adhuc inter prædicata Dei noſtro concipiendi modo cum fundamento in re, reperitur aliqua ratio quæ concipitur tamquam prior, ex qua aliud attributum veluti conſequatur; ideo explicandum ſupereſt, num hoc modo ſe habeat eſſe intellectuale.

Capreolus loco citato diſtinguit, intellectuale poſſe ſumi dupliciter. Vno modo radicaliter pro differentia eſſentiali rei, & ſic immaterialitatem non eſſe rationem eius, ſed eſſe idem, vt dicebatur in argumento. Alio modo virtualiter pro facultate proxima intelligendi, & ſic quodammodo ſequi ex immaterialitate tamquam ex ratione à priori. Sed quamuis hoc ſecundum rectè dicatur: tamen quia immaterialitas principaliter aſſumitur ad probandum potiùs Deum eſſe radicaliter & eſſentialiter intellectiuum, explicandum adhuc eſt quomodo hoc inferatur.

Suarez diſp. 35. citata ſect. 3. num. 21., ſumendo intellectuale radicaliter, declarat, immaterialitatem ſumptam pro negatione eſſe veluti rationem à priori, qua poſita ſequitur rem eſſe intellectualem: ſumptam verò pro perfectione poſitiua, diſtingui per noſtros conceptus inadæquatos ab intellectualitate, licèt in re ſint idem, & vt ſic eſſe rationem eius à priori. Idq. poteſt inſuper confirmari: quia diſtinctus planè conceptus eſt, ſubſtantiam eſſe intellectualem, ac eſſe immaterialem: & priùs concipimus præciſè ſubſtantiam eſſe immaterialem, & hinc conſequenter deducimus & concipimus eſſe intellectualem, eſſe inquam intellectualem radicaliter, hoc eſt eſſe principiũ facultatis proximę intellectiuę.

Sed tamen intellectualitas radicaliter ſumpta, ita formaliter coincidere videtur cũ immaterialitate ex parte rationis conceptæ, vt non ſit immaterialitas propriè ratio prior reſpectu intellectualitatis, eo modo quo prima ratio eſſentialis dicitur eſſe ratio prior reſpectu proprietatum & attributorum. Etenim, ſi daretur conceptus prior ſubſtãtiæ immaterialis præciſus ab alio cõceptu poſteriori ſubſtantiæ intellectualis, ita vt hic conſequatur ad illum; vtique valeret dicere, ipſum conceptum ſubſtantiæ ſpiritualis præciſum, eſſe veluti principium ex quo alius conceptus ſubſtantiæ intellectualis conſequatur; non minùs quam hac ratione de ipſo intellectuali radicaliter ſumpto dicere valet, eſſe veluti principium facultatis proximæ. Et quoniam rurſus concipere poſſumus ſubſtantiam ſpiritualem præciſè, non concipiendo quòd ſit principium intellectualitatis radicaliter ſumptæ, eadem ratione habebimus hic duos conceptus inadæquatè diſtinctos, nempè quòd ſubſtantia ſit ſpiritualis, & quòd ſit principium intellectualitatis radicalis: quorum conceptuum eodem modo ille ſit prior, hic poſterior, & ille prior ſit principium huius poſterioris. Vnde iterum diſtinguetur in illo priori conceptu, tùm ratio quæ priùs conſiderabatur, tùm hæc alia ratio quod ſit principium huius conceptus poſterioris. Et ita tandem dabitur proceſſus in infinitum in his conceptibus multiplicandis.

Confirmatur hoc totum: quia certè propter hanc rationem vniuerſaliter in omnibus rebus, ratio principij radicalis, reſpectu paſſionum, ſiuè operationum, ſiuè potentiarum, realiter ſumpta, tribuitur ipſis rebus, tamquam prima ratio eſſentialis earum, non conſequens rurſus ad aliam rationem ſeu differentiam eſſentialem; quia alioqui abeundum eſſet in infinitum, nec vnquã deueniretur ad primam rationem eſſentialem. Ideo inquam ante operationem conſideratur potentia proxima, ante verò potentiam conſideratur principium radicale eius, neque vlteriùs ante hanc rationem principij conſideratur alia prior ratio eſſentialis ex qua

ipſa

ipſa ratio principij oriatur, ſed hæc cenſetur prima ratio. Ita in caſu noſtro, ante actum intelligendi, habemus potentiam proximam, ante hanc habemus principium radicale, quæ eſt intellectualitas radicaliter ſumpta. Neque tandem ante hanc rationem poteſt rurſus alia aſſignari cum diſtinctione & præciſione rationis ex parte rei conceptæ. Sic in homine aſſignamus rationalitatem tamquam primam differentiam eſſentialem, & pariter in alijs rebus.

Sequitur ergo, quòd cum dicimus ſubſtantiam ſpiritualem eſſe radicaliter intellectualem, reuera non addimus nouam rationem diſtinctam a priori ratione ſpiritualitatis, ſed tantùm ipſimet ſpiritualitati attribuimus hoc munus quòd ſit principium radicale potentiæ intellectiuæ. Et vel diſtinctio ſolum eſt penès modum concipiendi: quia ſcilicet concipimus magis explicitè eandem ipſam rationem quæ priùs non tàm explicitè concipiebatur: idq. præſertim ſi ratio principij radicalis ſumitur realiter. Vel diſtinctio eſt penès nouum conceptum ſecundæ intentionis: ita vt ſupra eum conceptum realem ſubſtantiæ ſpiritualis, addamus hanc denominationem ſecundæ intentionis, quòd ſit principium radicale: idquè præſertim ſi ratio principij ſumatur formaliter & relatiuè, maximè in Deo, in quo non datur realis diſtinctio, nec realis habitudo cauſæ aut principij inter perfectiones abſolutas naturæ diuinæ. Hæc omnia conſonant cum ijs quæ in communi de ratione naturæ diximus q. 9. Philoſophiæ ſect. 2.

Et ex his patet tandem reſponſio ad rationem qua probari videbatur diſtinctio inter illos duos conceptus ſubſtantiæ ſpiritualis & intellectualis. Patet item ad difficultatem qua dubitabatur quonam modo immaterialitas eſſet ratio a priori intellectualitatis. Dicendum namque eſt, intellectualitatem radicaliter ſumptam, ex immaterialitate inferri ſolum tamquam conceptum explicitum ex implicito: atque adeò non tamquam rationem poſteriorem ex alia ratione priori, cum diſtinctione ex parte ipſarum rationum conceptarum: ſed tamquam eandem rationem poſterius explicitè conceptam ex ſeipſa priùs minùs explicitè concepta, cum diſtinctione in modo concipiendi: aut inferri tamquam conceptum ſecundæ intentionis ex conceptu primæ intentionis, eo modo quo dictum eſt.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus habeat potentiam intellectiuam, & alia quæ ad ſciendum in actu primo concurrunt.

AD actum cognitionis, præter intellectum, neceſſaria eſt in actu primo ſpecies repræſentatiua obiecti, vel ipſum obiectum immediatè concurrens: reperiuntur etiam ex parte potentiæ habitus & virtutes intellectuales iuuantes ad actum. Hæc ergo omnia inquirenda ſunt in Deo.

Omnia negat Aureolus in 1. diſt. 35. art. 3. inquiſitione 1., qui declarat, vnicum ſolum conceptum reperiri in Deo, ſcientiæ actualis per ſe ſubſiſtentis. Vnde ſicut cognitio creata, ſi eſſet quid ſubſiſtens, non poſſet reſolui aut mente diſtingui, in potentiam, habitum, & medium cognoſcendi, hoc eſt obiectum ſeu ſpeciem in actu primo; ſed ſolùm eſſet purè actus cognoſcendi: ita inquit de facto eſſe in Deo, nec debere aliter concipi. Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 15. cum Capreolo negat, in Deo propriè reperiri ſcientiam in actu primo quoad ſingula quæ enumerata ſunt: ſed admittit concipi à nobis in Deo aliquid per modum actus primi, ſcilicet virtutem intellectiuam, & ſpeciem repræſentatiuam, cum præciſione rationis ab intellectione actuali.

Dico primò. Deus habet aliquo modo potentiam intellectiuam, omni imperfectione ſecluſa. Hæc concluſio eſt ad mentem D. Thom. infra q. 41. art. 4 ad 3., vbi ait, reſpectu actuum eſſentialium intelligendi & amandi in Deo non reperiri potentiam ſecundùm rem, quaſi realiter effectiuam ipſorum actuum: ſed reperiri ſecundùm modum concipiendi, prout diuerſimodè ſignificatur in Deo intelle-

Deus habet facultatem intellectiuã.

intelle-

tellectus & intelligere, cùm reuera ipſummet intelligere ſit eſſentia Dei non habens principium. Et in hoc conſtituit diſcrimen inter actus eſſentiales & actus notionales, quia actus notionales exercentur inter perſonas ſecundùm veram rationem productionis cum reali diſtinctione. Idem inſinuauerat q. 25. art. 1. ad 3 Et hoc ipſum intendit primo contra Gentes cap. 85. & lib. 2. cap. 10 & alibi. Eſt item concluſio ad mentem Scoti in primo diſt. 2. q. 7. præcipuè §. Obijcitur, vbi conſtituit intellectum & memoriam in actu primo, ad intelligendum in actu ſecundo; atq. ipſum actuale intelligere eſſe quaſi productum a memoria in actu primo: & ita alibi loqui ſolet. Eſt etiam hæc concluſio Thomiſtarum, & Scotiſtarum, & communiter Theologorum in materia de Trinitate, dicentium Verbum diuinum procedere per actũ intelligendi ex intellectu ſeu memoria fœcunda Patris: quod ſumptum eſt ex D. Auguſt. in libris de Trinitate, & nos proprio loco tractabimus.

Ac primò quidem Deum habere aliquo modo potentiam intellectiuam oſtenditur, tùm ex communi omnium voce qua intellectum diuinum, ſicut & voluntatem, nominare ſolemus: intellectus autem eſt nomen ſignificans potentiam & virtutem intellectiuam. Tùm etiam ſicut reipſa Deus actu intelligit, ita verè habet vim & facultatem ad intelligendum: & ſicut dicimus Deus eſt intelligens, ita quoque verè dicimus Deus eſt potens intelligere: Idq. non ſolùm per non implicantiam terminorum, ſicut ſi quis diceret, Deus poteſt eſſe Deus, ſeu dari poteſt ens quoddam à ſe, vbi ſanè nulla datur potentia ratione noſtra præuia ad exiſtentiam Dei: ſed maximè illud dicimus propter facultatem veluti operatiuam, nempe ad intelligendum, conuenientem ipſi ſubſtantiæ Dei, cui attribuimus hoc prædicatum potentis intelligere, ſicut & actu intelligentis. Tùm præterea, hac ratione conſtituitur in Patre potentia generatiua ad intra: & in Patre ac Filio potentia ſpiratiua, vt probat D.Thom. infra q. 41. art. 4., & nos eadem q. oſtendemus. Et quamuis quoad actus notionales detur realis diſtinctio perſonarum, vnde Suarez num. 9. ait, potentiam generatiuam in Patre eſſe tantùm reſpectu perſonæ genitæ, non verò reſpectu generationis: tamen eo loco dicemus, etiam reſpectu ipſius generationis dari potentiam. Nunc autem abſtrahendo a diſtinctione, admittenda omnino eſt potentia intellectiua cum proportione: hoc eſt, ſi datur potentia generatiua realiter productiua, ita detur potentia intellectiua, ratione noſtra potens in Deo actum intelligendi, eo modo quo infra explicabimus.

Hæc facultas ratione diſtinguitur ab actu intellectionis et ab eſſentia diuina.

Secundò. Hunc conceptum intellectus diuini ratione noſtra diſtingui ab intellectione actuali, patet. Tùm quia aliud eſt quod concipimus & dicimus ſub nomine intellectus, quam ſub nomine intellectionis. Tùm etiam priùs ratione concipimus Deum vt potentem intelligere, quam vt actu intelligentem: & valet hæc cauſalis, ideo Deus omnia intelligit, quia habet validiſſimam virtutem & expeditiſſimam facultatem ad omnia intelligenda. Tùm præterea Theologi aſſignare ſolent in Patre intellectum tamquam principium quo proceſſionis Verbi, actum verò ipſum intelligendi tamquam proceſſionem: vnde formaliter dici non poteſt, intellectionem eſſe principium quo proceſſionis, ſicut nec intellectum eſſe ipſam proceſſionem. Hæc autem diuerſitas in modo loquendi, ſatis indicat diſtinctionem virtualem in re, ac diſtinctionem rationis in noſtris conceptibus de eadem re.

Tertiò. Eundem conceptum intellectus diuini ſimiliter diſtingui ratione ab eſſentia Dei, colligitur pariter ex dictis, proportionaliter ad hoc applicando rationes adductas: & præcipue ex eo quod ratio potentiæ intellectiuæ concipitur ratione noſtra veluti conſequi & reſultare ad eſſentiam diuinã, hoc ipſo quod eſt ſummè ſpiritualis, ſeu hoc ipſo quod eſt ens a ſe ſimpliciter infinitum, atque adeò ſecum ferens omnem perfectionem in quocumque genere entis Deo conuenientem: & ita potentia intellectiua ſe habet ad inſtar aliorum attributorum. Præterea Theologi communiter docent contra Durandum, Verbum diuinum non procedere immediate ex fœcunditate naturæ diuinæ, ſed proximè procedere ex intellectu paterno tamquam principio

pio

pio quo: & rurſus Spiritum ſanctum non procedere immediatè ex natura diuina, nec formaliter ex intellectu, ſed ex voluntate diuina. Quod totum planè conuincit diſtinctionem virtualem in re, ac rationis noſtro concipiendi modo, inter diuinam eſſentiam & intellectum ac voluntatem.

Quartò Ex his non obſcurè colligitur, quàm diuerſimodè, & meritò, ſentiendum ſit de hac ratione potentiæ intellectiuæ, ac de ratione principij radicalis reſpectu eſſentiæ diuinæ. Poteſtq; hęc differentia vlteriùs confirmari ac declarari: quia conceptus diſtincti de perfectionibus diuinis ratione noſtra formantur præcipuè iuxta analogiam ad res creatas: at in his reperimus, à parte rei diſtingui eſſentiam potentiam & operationẽ, tàm in hoc genere intelligendi, quàm in omni alio ſimili: quæ tria in Angelis diſtinguit Dionyſius cap. 11. Cæleſtis Hierarchiæ. Neque verò aſſignamus quartum conceptum principij radicalis inter eſſentiam & potentiam, nec inquam re nec ratione diſtinctum ex parte rei conceptæ, ne videlicet abeamus in infinitum: ſed ad ſummum admittimus aliquam maiorem explicationẽ in concipiendo, vel nouum conceptum denominatiuum ſecundæ intentionis. Ita ſublimiori modo formamus tres illos conceptus in Deo cum ſola diſtinctione rationis: neque addendus eſt quartus conceptus eodem modo condiſtinctus, ſed ad ſummum eo modo quo in fine ſectionis præcedentis iam notauimus.

Nõ eſt paſſiua vel actiua. Quintò. Ad maiorem explicationem intellectus diuini obſeruandum amplius eſt, intellectum quidem creatum realiter habere rationem potentiæ tùm paſſiuæ, tùm actiuæ reſpectu ſui actus, ſiquidem illum verè in ſe recipit & ex ſe elicit. Sed hæ imperfectiones longè abſunt à Deo: quippe cùm actus intelligendi ſit realiter ac ſimpliciſſimè idem cum ipſo intellectu & cum ſubſtantia ac natura diuina, abſq; paſſione & actione, alioqui Deus non eſſet actus purus & independens. Potentia ergo intellectiua non eſt concipienda in Deo quaſi ad recipiendum vel eliciendum realiter intellectionis actum: ſed tantùm ad identificandum ſibi & eſſentiæ diuinæ cum ſumma ſimplicitate ipſum eundem actum. Sicut enim Deus realiter intelligit, non quaſi recipiens vel eliciens, ſed vt habens ſibi identificatam intellectionem, ita habet ſimpliciſſimo modo vim & facultatem ad hoc ipſo modo intelligendum. Quo pacto etiam alia attributa diuina ſe habent. Atque in hoc ſenſu, ſicut admittitur ſola diſtinctio rationis, ita retinendo eundem loquendi modum, dicendum erit, Deum habere potentiam intellectiuam ſecundùm noſtrum concipiendi ac diſtinguendi modum. Sed reſpiciendo ad entitatem realem intellectus diuini, ſic fatendum eſt, Deum habere realiter intellectum & facultatem ad intelligendum, quamuis cum diſtinctione ſolùm rationis ab intellectione actuali, ſicut & de alijs attributis diuinis loquendum eſt. Faciliùsq. ſub nomine intellectus cõcedendum eſt, Deum habere realiter intellectũ, quàm ſub alio nomine habere potentiam intellectiuam, prout in communi Theologorum vſu obſeruare licebit, & ſpecialiter apud Diuũ Thomã 1. contra Gentes cap. 46. & alibi.

Eſſentia diuina ſe habet vt obiectũ ſiue ſpecies intelligibilis. Dico ſecundò. Quantum ad id quod ex parte obiecti requiritur ad actum intelligendi, eadem eſſentia diuina ſimul cum intellectu abſque vlla imperfectione cõcurrit in ratione obiecti ſeu formæ intelligibilis ad repræſentationem omnium quæ cognoſcuntur à Deo. Hæc item concluſio eſt perſpicuè D. Thom. hìc art. 4. & 5. & 1. contra Gentes cap. 46. & alibi, ſimiliter Scoti eodem loco citato & aliorum Theologorum communiter. Sumitur etiam ex D. Auguſt. in tractatu de Trinitate. Sic enim Theologi explicant memoriam fœcundam Patris, intellectum ſcilicet diuinum veluti fœcundatum per intimam coniunctionem & ſummã identitatem cum eſſentia diuina ſe habente ad modum ſpeciei, quæ ſpecies in potentia cognoſcitiua creata dicitur eã actuare & fœcundare: peculiari autem ratione hoc fœcunditatis nomen ipſi diuinæ intelligentiæ attribuitur, ob ordinem ad gignendum Filium Patri ſimillimum.

Probaturq. concluſio facilè: quia de ratione intellectionis in communi eſſentialiter eſt, aliquo modo prouenire ab obiecto vnito cum potentia, vt ab ipſo obiecto habeat rationem ſimilitudinis ac repræſentationis expreſſæ. Quæ ratio nõ

ſolùm

ſolùm valet de intellectione creata ad quam obiectum ſeu ſpecies gerens vicem obiecti propriè & effectiuè concurrit: ſed ſuo modo etiam valet de intellectione diuina, tamen abſque hac imperfectione cauſalitatis effectiuæ, & abſque omni alia imperfectione quæ in rebus creatis inuenitur, ſed cum ſumma identitate ac ſimplicitate, eo pacto quo de ipſo intellectu dictum eſt. Ipſam autem eſſentiam diuinam per ſe concurrere vt obiectum ſeu in ratione ſpeciei ad repræſentationem omniũ attributorum ac relationum quoque perſonalium, certum eſſe debet: quia eſſentia diuina noſtro concipiendi modo veluti eminenter continet hæc omnia, & à parte rei habet ſummam cum eis identitatem: optimè ergo diuino intellectui repræſentat. Item eſſentiam diuinam repræſentare etiam omnes creaturas, indubitatum eſt, idquè maximè D. Thom. expreſsit: Deus enim non accipit cognitionem creaturarum ex creaturis, nec aliunde, ſed habet ex ſeipſo: quia videlicet diuina eſſentia continet virtualiter omnẽ creaturam ſecundùm omnem perfectionem ac rationem eius: ſic ergo etiam creaturas diuino intellectui repræſentat.

In diuino intellectu non inueniũtur habitus.

Dico tertiò. Deus non habet propriè habitum ſcientiæ, ſed habet quidquid perfectionis in habituali ſcientia reperitur ſecluſis omnibus imperfectionibus. Hæc concluſio clarè eſt ad mentem D. Thom. hic art. 1. ad primum & ſecundum, & primo contra Gentes cap. 56. ac rurſus cap. 92. vbi quamuis præcipuè loquatur de voluntate diuina, tamẽ eadẽ prorſus ratio eſt quoad intellectum. Probatur & explicatur prima cõcluſionis pars: quia habitus in nobis eſt qualitas adiuuans potentiam ad operandũ, dum alioqui potentia de ſe vel non erat ſufficiens, vel non erat tam prompta & expedita. Si quis ergo habeat potentiam ſeipſa tàm validam & promptã ad operandum, ſicut alius per habitum ſuperadditum, vtique in illo non eſſet ponendus diſtinctus habitus ad adiuuandam potentiam. Itaque habitus ſupponit defectum & imbecillitatem in potentia. Sed certè intellectus diuinus ſeipſo eſt infinitæ virtutis & efficaciæ ad omnia comprehendenda: non ergo illi tribuenda eſt alia habitualis ſcientia.

Hinc verò probatur & explicatur ſecunda concluſionis pars: quia intellectus diuinus reuera eſt ſummè promptus & expeditus ad intelligendum: habet ergo hanc validitatis & facilitatis perfectionem, quæ in creatis habitibus reperitur: habet autem non per aliquid ſuperadditum, ſicut in rebus creatis, ſed realiter per ſeipſum. Admitti tamen poteſt aliqua diſtinctio rationis inter hos conceptus facultatis intellectiuæ & facilitatis ad intelligendum, ſicut inter alia attributa diuina. Quod poteſt vlteriùs confirmari exemplo voluntatis diuinæ, in qua diſtinctè aſſignamus, Iuſtitiam, Miſericordiam, & ſimiles perfectiones, abſque tamen imperfectionibus quæ in habitibus virtutum creatarum inueniuntur; ſed cum diſtinctione rationis, ita vt non poſſit dici formaliter, Deus iuſtitia miſeretur, miſericordia punit: atque ita hæ perfectiones ab ipſa volũtate diuina præciſè ſumpta videntur ratione diſtingui.

Cõcedi tamen poſſunt virtutes.

Dico quartò. Concedendæ ſunt intellectui diuino virtutes intellectuales. Ita D. Thom. hic art. 1. ad 2., vbi explicat, de Deo poſſe affirmari in ſpeciali nomina quæ ſignificant virtutes intellectuales, vt Prudentiam, Sapientiam, &c. Idq. latiùs probat primo contra Gentes cap. 93. & 94. Explicaturquè exemplo voluntatis: nam in voluntate diuina cõceduntur virtutes morales, negantur verò habitus, vt tractat S. Thom. 1. contra Gentes cap. 92. & 93. quia nimirum virtus ſumitur non prout eſt habitus, ſed ſuperiori quodam modo prout eſt inclinatio ad obiectum conueniens: hoc ergo pacto concedendæ ſunt intellectui diuino virtutes intellectuales, ſicut & voluntati virtutes morales.

Ex quibus demum patet, quæ differentia ſit inter hæc nomina, potentiæ, habitus, ac virtutis intellectualis. Nomen enim potentiæ intellectiuæ, & magis communiter nomen intellectus, in Theologorum vſu ſumitur præciſè ab imperfectionibus quæ in creaturis inuoluuntur, & vt ſic Deo attribui poteſt. At nomen habitus ſiue ſcientiæ habitualis, non accipitur niſi pro qualitate realiter ſuperaddita potentiæ, quæ qualitas Deo repugnat. Nomen denique virtutis abſolutè

lutè ſumitur pro quadam perfectione naturæ, abſque imperfectionibus, & ita rectè intellectui diuino conceditur.

Obiectiones ſoluũtur. Sed in contrarium, ad probandum non eſſe concipiendum in Deo aliquid per modum actus primi in ordine ad actualiter intelligendum, obijcit primo Aureolus. Nulla vtique imperfectio Deo attribui debet: ſed ratio potentiæ intellectiuæ, & quæcumque ſimilis, eſt imperfecta, cùm ſit potentialis: ergo non eſt attribuenda Deo. Confirmatur magis hoc argumentum ex D.Thom. 1. contra Gentes cap. 45. ratione 3. & 4. vbi ait, actum ſecundum eſſe perfectiorem actu primo: & ex hoc infert, quòd ſi intelligere Dei non ſit ipſamet eſſentia eius, dabitur aliquid perfectius ac nobilius eſſentia diuina, quod implicat. Item ait, non poſſe in Deo reperiri potentiam & actum: ſed ſi diſtinguamus ſcientiam in actu primo & in actu ſecundo, iam ponitur potentia & actus: ergo non debet Deo tribui ſcientia in actu primo.

Reſpondetur. Rationem potentiæ intellectiuæ, aliamq. ſimilem, ſi ſit potentialis paſſiuè, ſi reipſa diſtinguatur ab actu, eſſe vtique imperfectam, atque adeò huiuſmodi potentiam Deo repugnare: ſed tamen ſi tantùm ratione diſtinguatur ab actu, ſeq. habeat & concipiatur à nobis eo modo quo explicauimus, nullam imperfectionem inuoluere: & hoc pacto aſſerimus conuenire Deo. Similiter ad confirmationem dicendum iuxta mentem ipſius S. Thom., vbi actus primus & ſecundus realiter diſtinguuntur, vbi potentia & actus realiter diſtinguuntur, reperiri imperfectionem ex parte actus primi, ex parte potentiæ: ſed eo modo ſimpliciſſimo quem aſſignauimus cum ſola rationis diſtinctione, nulla eſt imperfectio, ſed omnia in Deo ſunt vna ſumma perfectio. Suppoſita autem diſtinctione rationis, adhuc non poſſumus comparatiuè dicere, hoc attributum diuinum eſſe illo perfectius: hæc enim comparatio locum non habet, vbi ſola interuenit diſtinctio rationis cum ſimpliciſſima identitate ſummaq. perfectione reali.

Obijcit ſecundò. Nulla qualitas creata, eſt magis purè intelligere, quàm ſit Deus ipſe: ſed intellectio creata, ita purè eſt intelligere quòd non poteſt reſolui in aliquem actum primum: ergo non eſt in Deo diſtinguenda ſcientia in actu primo à ſcientia in actu ſecundo.

Reſpondetur. Si argumentum petat, vt Deus non habeat aliam perfectionem, quàm habeat qualitas creata quæ eſt intellectio actualis, & in hoc ſenſu dicatur qualitatem creatam non eſſe magis purè ipſum intelligere, id prorſus ineptè dicitur: nam Deus debet etiam habere omnem aliam perfectionem, & ſpecialiter eam quam dicit intellectus & natura intellectiua in nobis, quam perfectionem non habet per ſe intellectio creata. Si autem petat, vt Deus non minùs actualiter habeat rationem intelligentis, hoc quidem verum eſt: ſed tamen non tollit quominus ſimul habeat vim ad intelligendum, quæ à nobis vocatur ſcientia in actu primo. Neque inconueniens eſt, in Deo ponere diſtinctionem aliquam virtualem & rationis, quæ in qualitate quadam creata præciſè ſumpta non reperitur: vt patet de alijs attributis & perfectionibus, quas Deus habet, intellectio verò creata non habet. Quinimò id eſt de ratione ſummæ perfectionis ipſius Dei, vtpotè habentis in ſe ſimpliciſſimo modo perfectiones omnium rerum ſecluſis imperfectionibus.

Obijcit tertiò. Non debet vlli rei attribui id quod ei opponitur, vt albedini nigredo: ſed actus purus & potentia opponuntur: intelligentia autem diuina eſt actus purus: ergo non poſſumus ei rationem potentiæ attribuere.

Reſpondetur. Illa potentia quæ ab actu diſtinguitur, & eſt paſſiua, opponitur cum actu puro, & hæc non poteſt Deo attribui: ſed potentia, vt explicata eſt à nobis, non opponitur actui puro, & optimè Deo conuenit.

Obijcit quartò. Intellectus eſt tamquam materia in genere intelligibilium: ſed Deus ita eſt actus purus in eſſendo, vt nullatenus poſſimus ei materiam attribuere: ergo & in intelligendo non debemus ei tribuere intellectum.

Reſpondetur. Intellectus qui eſt receptiuus ſpecierum & actuum à ſe diſtinctorum, eſt tamquam materia, vt aduertit D.Thom. hic articulo ſecundo ad 3., & hic repugnat Deo: at intellectus vt explicatus à nobis, neque hanc neque aliam

imperfectionem inuoluit diſconuenientem Deo.

Obijcit quintò. Si intelligere diuinum eſſet quid ſecundùm rationem emanans ab intellectu & obiecto in actu primo, eſſet quoque ſecundùm rationem verbum mentale: ſed ex D. Auguſt. & Anſelm. in Deo non eſt aliud Verbum niſi Filius ſecunda Trinitatis perſona: ergo.

Reſpondetur. Vel ad denominationem Verbi requiritur omnino realis proceſſio, & ideo non erit ad mittendum vllum Verbum ſecundùm rationem, neque diuinum intelligere eſſentiale poterit per ſe dici Verbum. Vel eſto dicatur Verbum ſecundùm rationem, tamen de Verbo realiter procedente verum eſt, vnum ſolum eſſe in Deo videlicet Perſonam Filij, & hoc eſt de Fide. Sed hanc rem & hunc loquendi modũ ſuo loco examinabimus infra q. 34. in tractatu de Trinit.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Deus habeat ſcientiam actualem.

SI ſcientia ſumatur logicè, prout primo Poſteriorum ab Ariſt. aſſignatur, quæ eſt cognitio diſcurſiua per demonſtrationem, vtique Deo non conuenit: Diuinus enim intellectus vt poſtea dicemus, non cognoſcit diſcurrendo. Sed hic ſumitur ſcientiæ nomen, vt ſignificans cognitionem perfectam certam & euidentem.

Concluſio affirmatiua. In hoc ſenſu aſſerimus, Deum habere ſcientiam actualem, hoc eſt actu perfectè cognoſcere ea quæ ipſi cognoſcenda ſunt. Hæc concluſio eſt certa de Fide ex iiſdem Scripturæ locis quibus concluſio ſectionis primæ ſtatuebatur. Eſt etiam euidens ratione. Et ſic expreſſit Ariſt. lib. 12. Metaph. text. 51., vbi optimè docet, Deum eſſe ita perfectum & fœlicem, vt ſemper actu ſit fœlix actuali contemplatione: & alioqui magnam fore imperfectionem prorſus alienam a Deo, ſi quandoq. ſe haberet vt dormiens, idest ſciens tantùm in potentia, & non in actu. Itaq. negat Ariſt., Deum vnquam eſſe in mera potentia ad intelligendum, ideſt cum carentia actus. Vnde immeritò nonnulli hunc locum ex Philoſopho afferunt contra potentiam intellectiuam, quam ſect. præcedenti conceſſimus, & quam nunc dicimus ſemper eſſe actui coniunctam. Plura pro hac concluſione habentur apud D. Thom. 1. contra Gentes à cap. 44.

Breuiter autem demonſtratur, ſuppoſito quòd Deus ſit naturæ intellectualis. Tùm quia, ſi poteſt actu ſcire, neceſſariò debet ſcire ea omnia, quæ vt ſint & cognoſcantur non dependent ex libertate vllius cauſæ: quoad hoc enim locum habet illa regula, in æternis idem eſt eſſe ac poſſe. Tùm prælertim, ad perfectiſſimam fœlicitatem Dei ſpectat actualiſſima & perpetua contemplatio ſui ipſius. Tùm præterea, ſcientia actualis in Deo eſt idem cum eius eſſentia ob ſimplicitatem diuinam: ergo eſt tam neceſſaria, quàm ipſamet eſſentia Dei. Tùm denique, Deus eſt immutabilis: ergo non poteſt modò actu ſcire, modò neſcire: neque in Deo poteſt eſſe ſucceſsio, nec viciſsitudinis obumbratio.

Hinc patet, Deum habere ſemper ac permanenter per totam æternitatẽ actualem cognitionem omnium quæ ab ipſo cognoſcibilia ſunt. Ordine autem rationis, alia quidem cognoſcit ante decretum ſuæ voluntatis, quædam verò poſt decretum. Nam aliæ veritates ſunt ſimpliciter neceſſariæ, antecedentes liberam determinationem voluntatis diuinæ, quæ nempè ſpectant ad ipſum Deum & ad eſſentiam poſsibilitatemq. creaturarum: & hæ omnes veritates pariter cognoſcuntur à Deo ante decretum. Quædam verò ſunt contingentes ac dependentes ex libero decreto diuino, nempè vt creaturæ actu tali tempore exiſtant vel ſint futuræ: & has veritates, facta quidem ſuppoſitione quod creaturæ ſint futuræ, Deus neceſſariò quoque cognoſcit. Dico, facta ſuppoſitione: quia alioqui ſi creaturæ non ſunt futuræ, Deus non cognoſcit eas eſſe futuras, ſed cognoſcit potiùs non eſſe futuras. Hæc autem determinatio vt creaturæ ſint vel non ſint futuræ, fit per liberum voluntatis diuinæ decretum. Ita ergo ſemper Deus actu cognoſcit quidquid ab ipſo cognoſcibile eſt, vel antecedenter vel conſequenter ad decretum liberum ſuæ voluntatis.

SECTIO QVARTA.

Quid ſit ſcientia Dei: & quomodo ad eſſentiam diuinam ſe habeat.

EXplicandum in primis eſt, quid ſit diuina ſcientia velut in genere entis, quod maximè per comparationem ad diuinam eſſentiam innoteſcet.

Putarunt fortaſſe aliqui, diuinam ſcientiam eſſe actum quemdam reuera diſtinctum à diuina eſſentia, ab eaq. elicitum, & in ea receptum, ſicut in nobis ſe habet noſtra ſcientia. Ex aduerſo Aureol. in 1. diſt. 35. par. 1. art. 3. inquiſitione 2. ac deinceps, contendit, intellectioně actualem in Deo ne ratione quidem diſtingui ab eſſĕntia Dei, nec eſſe concipiendam vt attributum ratione noſtra conſequens Deitatem: ſed inquit, formaliter eſſe ipſammet eſſentialem rationem diuinæ naturæ. Addit tamen, connotare apparentiam obiecti cogniti, ſeu ipſum obiectum præſens Deitati per modum apparentis: iuxta id quod art. 1. docuerat de intellectione creata, dicens formaliter importare ſimilem connotationem, & nihil amplius addere ſupra potentiam intellectiuam & ſpeciem intelligibilem præter talem connotationem. Item Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 15. num. 14. & 15. vult, ſcientiam actualem in Deo, non ſolùm identicè & realiter eſſe ſubſtantiam Dei, ſed formaliter eſſe de eſſentia Dei, & quaſi rationem vltimò conſtitutiuam eius in eſſe talis eſſentiæ ac naturæ diuinæ: idq. inquit eſſe magis conſentaneum doctrinæ D. Thom. hic art. 1. & 4.

Scientia Dei eſt idē realiter cū diuina eſſentia.

Dico primò. Scientia Dei non eſt qualitas vel operatio realiter diſtincta & elicita à natura diuina, quinimò realiter eſt eadem eſſentia ac ſubſtantia Dei. Hæc concluſio habetur apud D. Thom. art. 1. ad 1. & ex profeſſo art. 4. Eſt certa de Fide ex dictis q. 3. in vniuerſum de ſimplicitate diuina atque identitate reali omnium perfectionum cum diuina natura. Vnde applicando doctrinam ibi traditam, omnis prorſus diſtinctio actualis in re neganda ac remouenda eſt: idquè cum eadem certitudine qua ibi ſtatuimus. Eſt etiam concluſio naturali lumine euidens, expreſſaq. ab Ariſt. 12. Metaph. cap. 7. dicente, Deum eſſe viuentem optimo modo, ita ſcilicet vt ſit ſubſtantialiter ipſum viuere ſeu actu intelligere. Et patet manifeſtè ex ſumma perfectione ac ſimplicitate diuina naturaliter nota, vt dicto loco oſtendimus, ac ſpecialiter de actu intelligendi attigimus ſupra ſect. 2.

Sed præterea, noua alia ratione probatur a D. Thom. art. 4. Quia intelligere eſt perfectio immanens intelligentis, ſicut eſſe exiſtentis; & intelligere conſequitur ſpeciem intelligibilem, ſicut eſſe ſequitur formam: ſed in Deo non aliud eſt forma quàm ipſum eſſe Dei ex dictis q. 3. & rurſus ipſamet eſſentia diuina eſt Deo ſpecies intelligibilis vt ſupra dictum eſt: ergo intelligere Dei eſt ipſamet eſſentia Dei. Ad hanc rationem explicandam, cuius vim dicit eſſe occultam aliqualiter propter eius profunditatem ac formalitatem, laborat Caiet. eodem art. 4., comparando genus entis cum genere intelligibilis, formam cum ſpecie, & exiſtere cum intelligere. Sed huiuſmodi comparationibus & dicendi prolixitate rem magis implicat. Breuiùs ergo difficultas & obſcuritas eius rationis conſiſtit in hoc, quia ſi intendat, ita ſe habere intelligere ad ſpeciem, ſicut eſſe ad formam, ſiuè ad eſſentiam, aſſumit falſum: in rebus enim creatis ipſum intelligere realiter diſtinguitur & effectiuè producitur à ſpecie, at eſſe non diſtinguitur realiter nec efficitur à forma ſeu ab eſſentia. Vndè ſicut in rebus creatis, ex eo quòd eſſe eſt idem cum eſſentia, non poteſt inferri, quòd intelligere ſit idem cum ſpecie: ita pariter nec talis conſequentia tenet in Deo. Si autem illa ratio vim faciat potiùs in eo quod ipſamet diuina eſſentia eſt ſpecies intelligibilis intellectui diuino; adhuc non concludit: quia etiam eſſentia Angeli eſt ſpecies intelligibilis intellectui angelico ad cognoſcendum eundem Angelum, & tamen actus cognitionis realiter diſtinguitur & producitur ab eſſentia Angeli.

Defenditur & explicatur ratio S. Thom. pro concluſione.

Defendenda tamen eſt & explicanda ratio S. Thom. ita vt ex vtroque capite benè concludat. Ex primo capite: quia ſpecialiter in ipſo Deo debet ita ſe habere intelligere ad ſpeciem, ſicut eſſe ad for-

formâ, quamuis ſecus ſit in rebus creatis. Deus enim debet eſſe non minùs ſimplex in intelligendo quàm in eſſendo: ſed ſic eſt quòd etiamſi in rebus creatis eſſe diſtingueretur, imò & realiter efficeretur à forma, hoc eſt ab eſſentia, adhuc in Deo non diſtingueretur: ergo quamuis in rebus creatis intelligere diſtinguatur realiter à ſpecie, verè in Deo diſtingui non poteſt. Itaque non eſt in hac ratione ſupponendum, de facto in creaturis diſtingui eſſe ab eſſentia: id enim nos falſum putamus, vt in Philoſophia oſtendimus: & licèt id Thomiſtæ defendant, tamen vtique non debet in re tàm dubia fundari ratio ad probandam præſentem veritatem quæ certiſſima eſt. Sed ad vim rationis magis præſtat aſſumere ſub hypotheſi, quòd etiam ſi in rebus creatis daretur illa diſtinctio, adhuc peculiari ratione non poteſt admitti in Deo, quod certiſſimum eſt ex q. 3. Ex ſecundo item capite: quia ſpecialiter in Deo ita eius eſſentia eſt ſpecies intelligibilis, vt nulla alia ſpecies ei deſeruire poſſit: cùm ergo intelligere Dei ſit idem cum ſpecie intelligibili, vtique eſt idem cum ipſa eſſentia. Atque hoc modo ceſſat difficultas facta. Et ratio hæc tantùm probat identitatem realem, non verò formalem, de qua iam eſt agendum.

Sciẽtia in actu primo eſt formaliter de eſſẽtia Dei.

Dico ſecundò. Deus eſt ita eſſentialiter intellectualis, vt ſcientia ſaltem in actu primo radicaliter ſumpta ſit formaliter de eſſentia Dei. Hæc concluſio prorſus negari non poteſt. Et probatur ac declaratur facilè. Primò enim Deus reuera eſt viuens: hoc autem Dei prædicatum eſt eſſentiale creaturis viuentibus: ergo & ipſi Deo: eſt enim de illis prædicatis quæ ſunt analogicè communia Deo & creaturis, & eſſentialia Deo & creaturis, vt ens, ſubſtantia, ſpiritus, & ſimilia. Sed viuens eſt quod poteſt ſeipſum mouere, ſeu quod poteſt intra ſe immanenter operari: ſubſtantiæ autem ſpirituales operantur per intellectum & voluntatem, vnde vita intellectualis eſt prædicatum eſſentiale iiſdem ſubſtantijs: ergo omnino eſſe intellectuale eſt formaliter de eſſentia Dei: ita ſcilicet quòd vel ipſa ſcientia actualis, ſeu facultas proxima intellectiua, vel ſaltem eſſe intellectuale veluti radicaliter ſumptum ſit formaliter eſſentiale Deo.

Secundò. Hoc ipſum patet ex eo quod diximus ſect. 1., immaterialitatem eſſe principium veluti radicale intelligendi: ſed eſſe immateriale planè eſt formaliter de eſſentia Dei: ergo ſine dubio ipſum eſſe intellectuale eſt de eſſentia Dei. Non enim modò ſumimus principium radicale pro conceptu vel denominatione ſecundæ intentionis, ſed pro ipſa ratione reali cui hanc denominationem attribuimus. Et rurſus ſi ipſum intelligere actuale non eſt per ſe formaliter de eſſentia Dei, vtique ratione conſequitur ad eſſentiam Dei, & ex vi eius Deo conuenit: ergo omnino fatendum erit, ipſam Dei eſſentiam eſſe veluti radicale intelligendi principium: omnino igitur eſſe intellectuale hoc modo ſumptum, eſt prædicatum formaliter eſſentiale Deo. Quod tandem ſatis perſpicuum eſt per analogiam ad res creatas.

Sciẽtia in actu ſecũdo diſtinguitur ratione ab eſſẽtia Dei.

Dico tertiò. Scientia actualis ita ratione noſtra diſtinguitur ab eſſentia Dei præciſè ſumpta, vt non includatur in illa formaliter, nec ſit ratio conſtitutiua eius, ſed potiùs noſtro concipiendi modo ſupponat eam conſtitutam, ad eamq. veluti conſequatur, & abſolutè ſe habeat ad eſſentiam Dei vt vnum ex alijs attributis: eademq. ratio eſt de facultate proxima intellectiua. Dico autem, ab eſſentia Dei præciſè ſumpta: quia alioqui ſi ſumatur eſſentia diuina adæquatè pro omnibus prædicatis abſolutis diuinis, ſic ſine dubio includit ſcientiam actualem, ſicut & alia omnia attributa. Debet ergo ſumi eſſentia diuina præciſè, prout importat primam rationem eſſentialem veluti conſtitutiuam Dei in eſſe Dei, & prout ratione noſtra diſtinguitur ab attributis iuxta doctrinam traditam q. 2. & 3. Concluſio hoc modo explicata, eſt Theologorum cõmunis, qui intellectum & ſcientiã Dei paſſim nominant vt vnum ex attributis, interq. attributa connumerant, ſupponuntq. eodem modo quo alia attributa ſe habere ad eſſentiam diuinam. Ac præſertim in myſterio Trinitatis aſſignant eſſentiam diuinam vt principium quo remotum, intellectum vt proximum, intellectionem vt proceſsionem ipſam Verbi. Ac ſine dubio eſt D.Thom. qui in prooemio huius quæſtionis præfatur, poſt

con-

conſiderationem eorum quæ ad diuinam ſubſtantiam pertinent, ſe conſideraturum eſſe ea quæ pertinent ad operationem, & in hoc ordine conſtituit ſcientiam ac voluntatem: & infra q. 19. art. 1. docet, in Deo eſſe voluntatem ſicut & intellectum, & quòd velle Dei eſt eius eſſe, ſicut intelligere eſt eſſe Dei, in ſenſu ſcilicet identico: & ita alibi frequenter de diuina ſcientia loquitur tamquam de vno ex attributis. Ita etiam loquuntur Sancti Patres, præſertim Damaſcen. lib. 1. Fidei cap. 4. vbi clarè inquit, Cùm dicimus, Deum eſſe bonum, iuſtum, ſapientem, & ſimilia, non Dei naturam, ſed quæ naturæ eius inſunt exponi. Et Chryſoſt. homil. prima de Incomprehenſibili Dei natura inquit, Sapientiam diuinam ab eius ſubſtantia prouenire.

Ratione autem probatur primò ex dictis. Si enim in Deo ratione noſtra diſtinguimus ſcientiam actualem, facultatem intellectiuam, atque eſſentia noſtro concipiendi modo eſt prima ratio ad quam aliæ rationes conſequuntur; hæ aliæ rationes iam non erunt formaliter de eſſentia Dei, quam nimirum priùs ratione conſtitutam ſupponunt.

Secundò. Sine dubio priùs ratione concipimus, Deum eſſe Deum ſiuè ens à ſe ſimpliciter neceſſarium, quam in ſe operari ad intra intelligendo & volendo, maximè iuxta analogiam ad ordinem realem qui inter eſſe & intelligere creaturarum intellectualium reperitur. In eo ergo priori concipimus eſſentiam diuinam præciſè à ſcientia actuali, atque adeò ipſa ſcientia non eſt formaliter de conceptu, nec eſt formaliter conſtitutiua eſſentiæ diuinæ vt ſic præciſæ.

Et habet vt vnum ex alijs attributis. Tertiò. Non minor ratio eſt hoc modo diſtinguendi & concipiendi ſcientiam diuinam reſpectu eſſentiæ, quàm alia attributa reſpectu eſſentiæ, tùm per comparationem ad res creatas, tùm penès noſtrum concipiendi modum, & penès diſtinctionem virtualem inter perfectiones diuinas: non ergo debet ſcientia ab aliorum attributorum ſerie ſeparari, non debet cũ eſsentia diuina confundi: alioqui tollet pariter quis omnem diſtinctionem rationis quoad omnia attributa. Vnde dici non poteſt, ſcientiam ab eſsentia diuina ratione diſtingui ſolùm penes maiorem explicationem, ſi alia attributa magis quàm hoc modo diſtingui dicantur. Et quidem q. 3. ſatis probauimus, qualiter attributa ab eſsentia diuina ratione noſtra diſtinguantur: idq. totum cum rationibus ibi adductis applicandum nunc eſt diuinæ ſcientiæ.

Quartò. Obiectum cognitionis priùs ratione ſupponitur ante ipſam cognitionem, & priùs eſt rem eſse talem quàm cognoſci eſse talem: ſed Deus per ſuam ſcientiam primariò cognoſcit ſeipſam: ergo priùs ratione ſupponitur Deum eſſe Deum, quàm à ſeipſo talem cognoſci: atque adeò in eo priori habetur ratio propria ac veluti differentia vltima conſtitutiua Dei in eſse Dei, præſcindendo à ſcientia actuali.

Quintò rurſus. Ex parte eſsentiæ diuinæ aſſignauimus q. 2. rationem eſsendi à ſe tamquam primam rationem eſsentialem & veluti differentiam conſtitutiuam Dei in eſse Dei, idq. ibi ſatis probauimus: non ergo aſſignanda nunc eſt ſcientia actualis. Itaque etiamſi ſcientia eſset formaliter de eſsentia Dei, non propterea deberet aſſignari tamquam vltima ratio conſtitutiua Dei, ſicut vult Suarez: ſed ad ſummum eſset gradus quidam eſsentialis veluti communis, vt nos diximus de eſse intellectuali. Neque approbandum eſt quod ait Suarez; Deum determinatè conſtitui per hoc ipſum quòd ita eſt viuens intellectuale, vt ſit ipſamet ſua intellectio ſubſiſtens. Sic enim omne aliud attributum poſset æquè aſſignari vt vltima ratio conſtitutiua Dei. Sed hoc potiùs pertinet ad diuinam ſimplicitatem. Et omnino perſiſtendum eſt in eo quod diximus, Deum poſt gradus eſsentiales communes vltimò conſtitui ac determinari per eſse à ſe: ex qua ipſa ratione tandem oriatur, vt tam intellectio quàm quæcumque alia perfectio & attributum, non diſtinguatur a parte rei, ſed ſit realiter ipſamet eſsentia Dei.

Sextò demum. Intellectionẽ Dei actualem formaliter ſumptam, addere aliquam perfectionem realem ipſi eſsentiæ diuinæ præciſè ſumptæ, addere inquam ſaltem cum diſtinctione rationis, & non addere ſolùm connotationem ſeu apparentiam quaſi extrinſecam obiecti cogniti, ſatis manifeſtum eſt ex communi ratione co-

gnitionis & intellectionis: quia planè intellectio ipſa formaliter importat actum vitalem & repræſentationem obiecti, quę ipſa repræſentatio poteſt quidem appellari apparẽtia obiecti, ſed non dicit ſolum ipſum obiectũ velut extrinſecè: quinimò propriè & directè dicit perfectionem & actum realem, per ſe intrinſecum cognoſcenti, & terminatum ad ſuum obiectum.

Eſſentia diuina eſt realiter intellectio. Sed contra hanc concluſionem obijcit Aureolus primò. Eſſentia diuina non poteſt eſſe minùs formaliter intellectio quàm ſit aliqua creatura, alioqui talis creatura haberet magis intimè & formaliter aliquam perfectionem ſimpliciter, quàm Deitas ipſa habeat: ſed aliqua creata qualitas, nempe ipſa intellectio, eſt formaliſſimè intellectio: ergo non minùs debet eſſe formaliter de eſſentia Dei ipſa intellectio actualis.

Reſpondetur. Simile argumentum æquè poſſet fieri de omni attributo diuino, vnde tolleret diſtinctionem rationis omnium attributorum ab eſſentia, ac deſtrueret rationem attributi prout attributum aſſignatur quod concipitur aduenire eſſentiæ diuinæ. Abſolutè autem vim non habet: quoniam realiter quidem eſſentia diuina non minùs eſt idem cùm quacumque ſua perfectione quàm quælibet creatura cum ſeipſa. Virtualiter tamen & ratione noſtra eſſentia diuina optimè poteſt ac debet diſtingui à ſuis attributis quæ ſunt perfectiones ſimpliciter, licèt creatura nec virtualiter nec ratione diſtinguatur à quadam perfectione ſcilicet à ſeipſa: cùm alioqui & in ſe & cum ſe realem compoſitionem ac diſtinctionem admittat. Atque hoc ſanè eſt commune in omnibus attributis diuinis & in omnibus creaturis. Idq. Deo conuenit ex infinitate perfectionis diuinæ, qua ſimpliciſſimo modo & cum ſumma identitate reali continet omnem perfectionem creaturarum ſeclußs imperfectionibus.

Deus eſt ſui intellectione beatus. Obijcit ſecundò. Deus eſt ſui intellectione & contemplatione Beatus: ſed beatitudo, non ſolùm obiectiua quæ eſt ipſa Deitas vt obiectum cognitum, ſed etiam formalis, quæ eſt ipſa cognitio & contemplatio, debet eſſe eſſentialis Deitati: quia alioqui abſurdum eſſet, vt quædam perfectio ratione diſtincta à Deitate, ipſam perficiat ac beatificet: vt ſic enim eſſet excellentior ac nobilior ipſa Deitate.

Reſpondetur. Nequaquam eſſe abſurdum, beatitudinem formalem Dei eſſe ratione diſtinctam ab eſſentia Dei præciſè ſumpta: ſed ſatis eſt quòd realiter eſt idem omnino cum eſſentia Dei. Neque propter hoc poteſt dici nobilior aut excellentior: ſed huiuſmodi comparatio reperitur ſolùm in rebus creatis iuxta communem loquendi ac ſentiendi modum.

Deus eſt eſſentialiter viuens ſcientia in actu primo. Obijcit tertiò. Deus debet eſſe eſſentialiter viuens: ſed vita Dei non poteſt niſi in actuali intellectione conſiſtere: ergo intellectio actualis debet dici formaliter de eſſentia Dei. Minorem probat Aureolus, ex eo quod dixerat, in Deo nihil aliud de intellectualitate reperiri quàm purum intelligere actuale. Addit Suarez: quia Deus in hoc à creatura diſtinguitur, quòd habet vitam, non per participationem, ſed per eſſentiam: quod eſt idem ac habere intellectualitatem per modum puri & vltimi actus, ac non per modum principij intellectiui. Addunt quidam alij, quòd ſic poſſet facilè reddi ratio, quare proceſſio Verbi diuini ſit vera generatio, non autem proceſſio Spiritus ſancti: ſi nimirum intellectio actualis per quam Verbum procedit, dicatur eſſe formaliter eſſentialis ratio conſtitutiua Dei: ſic enim Verbum ex vi ipſius proceſſionis naſcitur in ſimilitudinem naturæ: quod non conuenit Spiritui ſancto.

Reſpondetur. Deum eſſe eſſentialiter viuentem vita intellectuali, ſumendo vitam, non pro actuali operatione, ſed pro principio veluti radicali, vt ex ſuperioribus patet. Vnde falſum eſt quod Aureolus aſſumit. Et friuolum eſt quod Suarez addit: declarauimus enim antea, quæ ſit ratio determinatè conſtitutiua ac diſtinctiua Dei à creaturis. Ad aliud verò quod addebatur, poſtea q. 27. ſufficienter aſſignabimus differentiæ rationem inter proceſſionem Verbi ac Spiritus ſancti iuxta veram communemq. ſententiam.

Eſt ita realiter ſimplex in Obijci poteſt quartò, & applicari argumentum quod pro concluſione prima ex D. Thom. adduximus & explicauimus.

Deus

intelligendo ſicut in eſſendo. Deus debet eſſe non minùs ſimplex in intelligendo quàm in eſſendo: ſicut ergo exiſtentia actualis formaliter eſt de eſſentia Dei, vt diximus quæſt. 2., ita & intellectio actualis debet eſſe de eſſentia eius.

Reſpondetur. Hoc argumentum æquè poſſet fieri de omnibus attributis, ad deſtruendam diſtinctionem rationis eorum ab eſſentia. Sed facilè ſoluitur, dicendo, realiter quidem eandem eſſe ſimplicitatem, & hoc eſt ad mentem D. Thomæ, formaliter verò ratione noſtra peculiarem eſſe rationem, qua intellectio & omne ſimile attributum diſtinguatur ratione ab eſſentia diuina, non autem exiſtentia actualis, vt patet ex dictis q. 2. & 3. ſicut & in rebus creatis proprietates & attributa realiter ab ipſius rei ſubſtantia diſtinguuntur, exiſtentia verò iuxta noſtram ſententiam nequaquam a parte rei ab eſſentia entis creati diſtinguitur.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Deus comprehenſiuè cognoſcat ſeipſum.

Simul agendum eſt de diuina ſcientia in ordine ad ſuum obiectum, ac de ipſo obiecto ad quod diuina ſcientia terminatur. Et quoniam Deus cognoſcit ſeipſum, cognoſcit & alia à ſe, in quibus rurſus noua varietas reperitur, diſtinctè ac ſingillatim de his omnibus pertractabimus.

Deus cognoſcit ſeipſum. Ac primò, Deum cognoſcere ſeipſum, eſt fide expreſſum 1. Corinth. 2. *Quæ ſunt Dei nemo nouit niſi ſpiritus Dei.* Matth. 11. *Nemo nouit Filium niſi Pater.* Eſt ratione euidens: ſi enim Deus habet ſcientiam & cognitionem vt oſtenſum eſt, nullum obiectum eſt adeò proportionatum & commenſuratum diuino intellectui, ſicut ipſemet Deus. Imò cùm ſit ſummè immaterialis, eſt ſummè intelligibilis. Meritò itaque Ariſt. 12. Metaph. text. 51. *Manifeſtum eſt*, inquit, *quòd Deus illud intelligit quod diuiniſſimum & honorabiliſſimum eſt*, vtique ſcilicet ſeipſum. Et amplius, ſi Deus cognoſcit alia a ſe, cognoſcit adhuc in ſe, & ex cognitione ſui ipſius, vt poſtea videbimus: hac verò cognitione ſui eſt ſummè beatus: ergo Deus perfectiſſimè cognoſcit ſeipſum. Addit ſanctus Thom. art. 2., Deum cognoſcere ſe per ſeipſum, hoc eſt per eſſentiam ſuam tamquam per ſpeciem intelligibilem.

Illud eſt autem hic adnotandum, quòd cùm ſcientia Dei realiter ſit idem cum eſſentia eius, non dicit propriè habitudinem realem ad obiectum, eo modo quo ſcientia creata ad ſuum obiectum, quam tranſcendenter & eſſentialiter refertur ad ipſum: ſed diuina ſcientia ſimpliciſſimo modo terminatur ad ipſum Deum, non per relationem, ſed per identitatem realem: quamuis à nobis concipiatur quaſi cum ordine & relatione, in quo concipiendi modo fingitur à nobis relatio rationis.

Secundò. Aeque certum ac manifeſtum eſt, Deum cognoſcere adæquatè omnia prorſus quæ in ſeipſo formaliter ſunt. *Cognoſcit omnia quæ in ipſo ſunt.* Primæ Corinth. 2. *Spiritus ſcrutatur omnia, etiam profunda Dei.* Et patet: quia omnia habent eandem intelligibilitatem quam Deus habet, & ſunt æquè proportionata atque coniuncta diuino intellectui, eorumque cognitio eſt de perfectione & adæquatione diuinæ ſcientiæ ac ipſius Dei: ſiquidem non eſſet abſque maximo defectu, Deoque prorſus indignum, ſi Deus quicquam ſui ignoraret. Vnde, cùm Deus intueatur eſſentiam ſuam aliaq. attributa, vtique cognoſcit hoc ipſum quaſi reflexè, ſcilicet ſe intueri ſeipſum, & rurſus hanc cognitionem quaſi reflexam perfectè cognoſcit, & ſic vlterius. Non per hoc tamen datur ſeipſa proceſſus in infinitum: cùm nimirum vna ſimpliciſſima cognitio ſit qua Deus omnia intuetur: quamuis noſtro intelligendi modo per conceptus inadæquatos poſſimus magis ac magis in infinitum huiuſmodi reflexiones protrahere: & nunquam deueniendum ſit ad aliquid, ſeu ad aliquam cognitionem, quam Deus non clarè cognoſcat.

Tertiò item certum ac manifeſtum eſt, *Cōprehendit ſeipſū.* Deum tam perfectè adæquatè & exquiſitè cognoſcere ſeipſum & omnia quæ in ipſo ſunt, vt ſe penitus comprehendat. Patet ex iiſdem Scripturæ locis, in quibus ſui cognitio, ſcilicet tam perfecta & exquiſita, ipſi ſoli Deo attribuitur, & hæc

eſt comprehenſio. Patet etiam ex Sanctis Patribus, qui eandem adæquatam cognitionem denegant intellectui creato, ſoliq. ipſi Deo reſeruant. Patet quoque ratione D. Thom. art. 3. quoniam vis cognoſcitiua Dei eſt ita infinita ſicut eſt ipſe Deus: habet ergo tantam adæquationem, vt Deus prorſus cognoſcatur à ſe quantum cognoſcibilis eſt, quod & de ſe apparet diuinæ perfectioni deberi: & oppoſitum non poſſet ſine maxima imperfectione cogitari. Patet demum ex ijs quæ ſupra quæſtione 12. duabus vltimis ſectionibus pertractauimus. Ex quo item loco conſtat, quæ ſit propria ac formalis comprehenſionis ratio, quæ omni creatæ cognitioni negatur, & ſoli cognitioni ipſi diuinæ conceditur.

Illud tandem adnotandum eſt circa quendam loquendi modum D. Auguſt., commemoratum à D. Thom. eodem art. 3. Ait nempe Auguſt. lib. 83. qq. q. 14. *Quod ſe comprehendit, finitum eſt ſibi*: & 12. de Ciuit. cap. 18. inquit, *Si quidquid ſcientia comprehenditur, ſcientis comprehenſione finitur; profectò & omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita eſt, quia ſcientia ipſius incomprehenſibilis non eſt.* Hic inquam loquendi modus explicandus eſt cum D. Thom. in ſolutionibus argumentorum: vel negatiuè, ita ſcilicet quòd obiectum comprehenſum, & Deus ipſe ſibi, dicatur finitum quid, hoc eſt non excedens ſui cognitionem, cùm tamen reuera & Deus ipſe ſit infinitus, & ſcientia infinita: vel comparatiuè, quia videlicet ſicut obiectum finitum adæquatur intellectui finito, ſic Deus à ſe comprehenditur, & adæquatur ſuo intellectui infinito.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe.

Dubitatio ex Ariſt. & Auerr.

ARiſtoteles 12. Metaph. text. 51. ſignificauit, Deum non videre omnia alia a ſe, entia nempe creata. Ait enim, Deum videre id quod nobiliſſimum eſt, ſcilicet ſuam propriam ſubſtantiam: dignius autem ac nobilius eſſe non videre quædam, quàm videre. Hoc aliqui intellexerant ad mentem Ariſt. de quibuſdam tantùm vilioribus creaturis. Aliqui verò vniuerſaliter de omnibus ſecundùm proprias rationes. Ita Auerroes ibi, qui idem approbat, ſignificans Deum cognoſcere alia à ſe ſecundùm communem rationem entis, & non in ſpeciali ſecundùm proprias rationes. Plerique conati ſunt Ariſtotelem interpretari, quòd tantùm negare Deo voluerit cognitionem creaturarum cum ſollicitudine & cura, vel cognitionem dependentem ac deſumptam ex ipſis creaturis. Alijs enim in locis Ariſt. rectè de amplitudine diuinæ ſcientiæ exiſtimaſſe ac docuiſſe videtur. Eodem modo putarunt aliqui, Auerroem quoque poſſe exponi.

Ex Aug. & Hier.

Rurſus, ex Patribus, Auguſt. lib. 83. qq. q. 46. ait, *Deus non extra ſe quicquam poſitum intuebatur, vt ſecundùm id conſtitueret quod conſtituebat; nam hoc opinari ſacrilegum eſt.* In quibus verbis magnam vim facit Aureolus loco citando. Sed ſenſus Auguſt. clarus eſt. Cùm enim definire vellet quid eſſent Ideæ diuinæ, negauit Deum intueri tamquam Ideam & exemplar quicquam extra ſe, ad hoc vt ad eius imitationem operetur. Nullatenus tamen negauit, Deum exactiſsimè videre omnes creaturas, quod ſanè paſsim aliàs affirmauit. Item Hieronymus in cap. primum Habacuch ait, *Abſurdum eſſe, ad hoc Dei deducere maieſtatem, vt ſciat per momenta ſingula, quod naſcantur culices quæve moriantur &c.* Sed, vt exponit Magiſter in 1. diſt. 39. ad finem, negare tantùm voluit ſucceſsionem & alternationem in diuina ſcientia iuxta decurſum ipſarum rerum. Vel potiùs negare voluit, æquè primò & per ſe Deum habere curam ac prouidentiam de rebus quibuſdam infimis, ſicut de rebus ſuperioribus ac præſertim de rationalibus creaturis. Sic enim ſubdit, *Non ſimus tam fatui adulatores Dei, vt dum potentiam eius etiam ad minima detrahimus, in noſipſos iniurioſi ſimus, eandem irrationabilium quam rationabilium prouidentiam eſſe dicentes.* Et propter hoc refellit teſtimonium cuiuſdam libri Apocriphi, aſsignantis Angelum præſidentem cuicumque generi huiuſmodi creaturarum irrationalium. Alibi verò idem Hieronymus, ſpecialiter ſuper cap. 10. Matth. planè expreſsit prouidentiam ac ſcientiam Dei circa

res

res quaſcumque etiam viliſſimas.

Ex Aureolo. Ex Theologis, Aureolus in 1. diſt. 35. parte 2. præcipuè art. 1. & 2. approbat ſententiam Ariſt. & Auerrois: atque expreſsè docet, Deum non cognoſcere creaturas terminatiuè, neque tamquam obiectum primarium, neque tamquam obiectum ſecundarium, quaſi Deus intuens priùs ſuam eſſentiã, intueatur conſequẽter etiam creaturas, tamquam obiectum diſtinctum à diuina eſſentia. Sed ait, cognoſcere tantùm denominatiuè: hoc eſt, per hoc quòd à Deo adæquatè diuina eſſentia cognoſcitur, denominari etiam cognoſci creaturas. Quia inquit, ipſamet eſſentia Dei eſt æquipollenter & eminenter omnis entitas; & ſic omnis entitas creaturæ denominabitur quoque cognita ab intellectu diuino. Sicut, inquit, ſi quis ſeſe contemplans in ſpeculo, intueatur ibi imaginem vultus ſui, non per hoc terminatiuè intuetur etiam vultum ſuum, quaſi diſtinctè videns duo obiecta, nempe imaginem vultus & vultum ipſum: ſed præcisè per inſpectionem imaginis, denominabitur videri vultus ipſe extra ſpeculum poſitus; intantùm quòd cernens quis imaginem in ſpeculo, poſſit optimè operari circa ſuam faciem, abſtergendo maculas, ornando, aliavè efficiendo, non minùs quàm ſi ipſammet faciem terminatiuè conſpiceret.

Concluſio affirmatiua. Veritas tamen, tum fide certiſſima, tum ratione euidens, eſt, Deum non ſolùm cognoſcere ſeipſum, ſed etiam alia à ſe, terminatiuè, & in ſpeciali ſingula ſecundùm proprias rationes. Patet primò ex ſacra Scriptura, in qua frequenter hoc expreſſum eſt, modò ſub nomine ſcientiæ, modò ſub nomine prouidentiæ: & præſertim ad Hebræos 4. *Diſcretor cogitationum & intentionum cordis, & non eſt vlla creatura inuiſibilis in cõſpectu eius, omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.* Atque hic eſt communiſſimus ſenſus Eccleſiæ, Sanctorum Patrum, ac Theologorum. Vnde vaniſſimum eſt illud quod Aureolus ad hoc effugiendum excogitauit, de cognitione, non terminatiuè, ſed denominatiuè. Certè enim Scriptura intendit, quòd Deus non ſolùm cognoſcat ſuam eſſentiam æquiualẽtem omnibus creaturis, & per hoc ſolũ denominetur cognoſcere creaturas: ſed quod verè & realiter ipſaſmet creaturas ſecundũ proprias rationes inſpiciat, & intuitus diuini intellectus feratur ſuper ipſas creaturas.

Secundò. Deus eſt qui operatur omnia in omnibus: operatur autem per intellectum ac voluntatem, ſciens & volens; hic eſt enim perfectiſſimus modus agendi: ergo cognoſcit in ſpeciali ſingulas creaturas. Neque ad ſic operandum ſatis eſſet cognoſcere eſſentiam diuinam tamquam æquiualentem ad omnem creaturam, niſi ratione ipſius eſſentiæ diuina cognitio veluti extendatur etiam ad creaturas quæ in ipſa eſſentia virtualiter continentur. Cùm alioqui eſſentia diuina non ſit quaſi imago formalis creaturarum, qualis eſſet ſpecies viſibilis, ſi hæc cerneretur in ſpeculo, in qua ſuppoſitione ſpecies ſe haberet vt imago depicta. *Ex operatione Dei.*

Tertiò. Sine dubio de ſumma perfectione Dei eſt, cognoſcere omne prorſus quod cognoſcibile eſt, & quod ab intellectu creato cognoſcitur. Et oppoſitum eſſet planè tantæ imperfectionis, vt prorſus mens id cogitare effugiat. Et Ariſt. ipſe 1. de Anima text. 80., & lib. 3. Metaph. text. 15., maximum reputat abſurdum, eſſe quidquam quod à Deo non cognoſcatur, & cognoſcatur à nobis. *Ex perfectione Dei.*

Quartò ex D. Thom. hic art. 5. Qui cognoſcit perfectè & comprehendit aliquam cauſam, cognoſcit etiam virtutem eius, & omnia quæ talis cauſa facere poteſt: Deus ergo perfectiſſimè videns & comprehendens ſeipſum ſuamquè virtutem, omnino in ſpeciali cognoſcit cunctas creaturas quas producere poteſt. Confirmatur: quia dum Deus videt ſeipſum ſicuti eſt, ſimul neceſſariò videt ſe poſſe producere creaturas, cùm reuera id poſſit. Vel ergo tantùm cognoſcit, ſe poſſe producere creaturam abſolutè, & ſic ſaltẽ cognoſcit ens creatũ in cõmuni, ita vt verè diuina cognitio ad ipſum ens creatum terminetur: at hoc ſolo modo cognoſcere, eſſet imperfectionis in Deo, & ab ipſo Aureolo reprobatur: cognoſcit ergo Deus, ſe poſſe producere & hanc & illã & quamcumq; rẽ in particulari, atque ita omnes diſtinctè cognoſcit. *Ex comprehenſione Dei.*

Quintò. Præter alia quæ pro hac veritate videri poſſunt apud D. Thom. art. 5. & 6., accedit, quòd nulla eſt implican-

tia vel imperfectio, quin ad omnia entia creata diuinus intuitus terminetur, vt ex argumentorum ſolutione conſtabit.

Deus non accipit cognitionem & perfectionẽ ex rebus.

Obijcit primò Aureolus, præter authoritates Auguſt. & Hieron. quas iam ſupra explicauimus, ex Ariſt. & Auerr. Si Deus cognoſceret creaturas, perficeretur aliquo modo ab ipſis, & aliqua diuina perfectio dependeret à creaturis, quod eſt abſurdiſſimum: quia primum & nobiliſſimum ens non poteſt ſumere perfectionem ab aliquo extra ſe. Sequela probatur: quia cognitio terminata ad creaturas, eſſet quædam nobilitas ac perfectio Dei, deriuata atque dependens ab ipſis creaturis tanquam ab obiecto: ſiquidem ſi non eſſent ſed implicarent creaturæ, Deus non haberet earum ſcientiam: hoc autem eſt maximum abſurdum, Deum habere aliquam perfectionem cum tali dependentia vel ſaltem exigentia creaturarum, vt ijs indigeat ad habendam talem perfectionem.

Reſpondetur. Multò magis ſine dubio apparet abſurdum, & indecens, Deoq. indignum, ſi Deus nõ cognoſcit ipſas creaturas. Simpliciter autem hæc ſcientia non ponit quidquam imperfectionis vel dependentiæ in ipſo Deo, vt conſtabit ex dicendis poſtea, cùm declarabimus quomodo Deus cognitionem creaturarum non deſumat ab ipſis creaturis, ſed eas in ſemetipſo cognoſcat, & quomodo creaturarum cognitio ſe habeat ad eſſentiam ac ſcientiam Dei de ſeipſo.

Rerũ infinitas nõ excedit virtutem intellectus diuinĩ.

Obijcit ſecundò multa ex parte infinitatis, tum in diuiſione partium continui, tum in magnitudine & extenſione, tum in multitudine & numero, tum in perfectione ſpecifica: quia nempe in his omnibus poteſt procedi in infinitum, nunquam tamen poteſt vel exhauriri tota diuiſio continui in infinitas partes, vel actu poni magnitudo aut multitudo infinita, aut ſpecies infinitæ perfectionis: ſi autem Deus cognoſceret creaturas, hæc omnia infinita in proſpectu haberet actu ſimul abſque ſucceſſione & potentialitate, quod repugnat: ergo potiùs dici debet non intueri res alias à ſe.

Reſpondetur. Deum cognoſcere res, vel cum actualitate, vel cum potentialitate, eo prorſus modo quo ſunt, vel in actu, vel in potentia. Vnde nullum inconueniens reperitur in diuina ſcientia pluſquam reperiatur in rebus ipſis ſecundùm ſe. Illo ergo pacto quo nos arbitramur, & Aureolus ipſe aſſumit, res ſe habere; ita prorſus Deus intuetur eas ſe habere, longè tamen clariùs & perfectiùs quàm nos cognoſcamus. In quo planè nullum poteſt eſſe inconueniens. An autem reuera Deus cognoſcat infinita, ſpecialiter examinabimus lectione octaua.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Deus cognoſcat omnia alia à ſe, non ſolùm entia realia, ſed etiam non entia, entia rationis, & mala.

INter obiecta cognoſcibilia extra Deum, computanda ſunt præter entia realia, etiam non entia ac negationes entium, entia rationis quæ ab intellectu finguntur; & peculiaris quoque mentio facienda eſt de malo an cognoſcatur à Deo, de quo id ſpecialiter inquirit S. Thom. art. 10.

Et quidem iam ſect. ſuperiori commemorauimus, quoſdam putaſſe, Ariſtotelis ſententiam fuiſſe, Deum cognoſcere tantùm præſtantiores creaturas, non autem cognoſcere viliores, ne diuinus intellectus quaſi vileſceret, veluti ſeſe inclinando ad res infimas. Rurſus Auerroes loco ibidem citato 12. Metaph. cõmento 51. in fine, peculiariter expreſſit, Deum non cognoſcere particularia, cùm hæc ſint infinita, nec ſub ſcientiam cadere poſſint. Et alij quoque inter Philoſophos opinati ſunt, præſertim ſingularia contingentia à Deo non cognoſci. De non entibus verò voluerunt aliqui, Deum non poſitiuè cognoſcere negationes entium, quaſi diuinus intuitus ipſas negationes attingat: ſed tantùm cognoſcere negatiuè, ſcilicet non intuendo entia negata. Sicut certè nos non cernimus corporaliter tenebras, quaſi actu poſitiuo viſionis ad negationem lucis terminato; ſed tantùm negatiuè non cernimus lucem. Item contendunt aliqui, Deum non cognoſcere entia rationis, ſicut ea non facit, cùm nempe co-

cognoſcat omnia ſicuti ſunt, nec quicquam fingat. Similiter fortaſſe videbitur Deo indignum, cognoſcere mala ſeu peccata, ſicut vtique ea non vult. Imo in sacra Scriptura Habacuch primo dicitur, *Mundi ſunt oculi tui nè videas malum, & reſpicere ad iniquitatem non poteris*.

Deus cognoſcit omnia prorſus entia realia.

Pro reſolutione, certiſſimum primò eſt, Deum cognoſcere omnia entia realia, ſiue quæ actu exiſtunt, ſiue quæ tantùm poſſibilia ſunt. Eadem enim eſt omnium ratio. Ac præſertim de rebus quantumuis vilibus & minimis expreſſum eſt in ſacra Scriptura, Deum habere prouidentiam de omnibus, vt proprio loco conſtabit q. 22. Neque propterea vileſcit diuinus intellectus. Imo in hoc ipſo nobiliſsimus eſt, quòd eſt tantæ virtutis, vt nihil penitus eius intuitum effugere & latere poſsit. Item, Deum cognoſcere omnes res, non ſolùm in vniuerſali, ſed in particulari ſingulas, oſtendit D. Thom. art. 11. Eſto ſingularia dicantur eſſe infinita: pariter enim virtus diuini intellectus infinita eſt.

Cognoſcit autem Deus omnes quidem in vniuerſum creaturas tamquam poſsibiles, ſumptasq. ſecundùm earum eſſentiam & prædicata quidditatiua ac neceſſaria. Cognoſcit item tamquam actualiter exiſtentes, omnes eas quæ de facto in quacumque differentia temporis exiſtunt: cognoſcitq. omnes earum circumſtantias & omnia prædicata contingentia. Atque iuxta hoc aſsignatur duplex ſcientia Dei circa creaturas: prima quæ dicitur ſcientia ſimplicis intelligẽtiæ, circa creaturas vt poſsibiles: ſecunda quæ dicitur ſcientia viſionis circa creaturas vt exiſtentes, ſiue præſentes, ſiue præteritas, ſiue futuras, vt explicat D. Thom. art. 9. Sed de hac diuiſione ſpecialiter agemus ſect. 10. Peculiaris tamen difficultas eſt de cognitione futurorum contingentium quæ ex noſtra libertate dependent: & de hac parte poſtea ſeparatim tractabimus.

Cognoſcit etiam nõ entia & negationes rerũ.

Secundo certum quoque eſt, Deum cognoſcere non entia ſeu negationes entium, actu proprio & poſitiuo, vel tantùm vt poſsibiles, vel etiam vt ſuo modo actu poſitas in aliqua differentia temporis. Patet ex ſacra Scriptura, Geneſi primo. *Diuiſit lucem à tenebris, & vocauit tenebras noctem*: quod planè conuincit cognitionem tenebrarum in Deo. Ad Romanos 4. *Vocat ea quæ non ſunt tamquam ea quæ ſunt*. Et ex alijs locis idẽ colligitur. Patet etiam ex infinitate & ſumma perfectione intellectus diuini. Et ex communi regula, quia non poteſt quicquam eſſe ignotum Deo, quod cognoſcatur à nobis: nos autem, licèt non cernamus actu poſitiuo viſionis corporeæ tenebras, cùm non habeant rationem obiecti ſenſibilis; tamen verè actu poſitiuo eas mente concipimus & cognoſcimus; cùm intelligibiles ſuo modo ſint. Iuxta hoc Ariſt. 3. Metaph. 15., & primo de Anima 80., notauit, Deum cognoſcere diſcordiam. Demum, ſine dubio, veritas cognoſcibilis eſt, negationem talis rei eſſe poſsibilem, dari actu: ergo omnino debet cognoſci à Deo, debet inquam cognoſci propriè & poſitiuè, alioqui reuera non cognoſceretur: aliud enim planè eſt cognoſcere tenebras, & aliud non cognoſcere lucem. Deo autem vtique poſitiua cognitio omnis obiecti cognoſcibilis tribuenda eſt.

Cognoſcit negationes per formas oppoſitas.

Porrò D. Thom. art. 10. in ſolutionibus argumentorum ſignificat, Deum cognoſcere negationem per formam oppoſitam. Quod veriſsimum eſt in hoc ſenſu, quòd cùm Deus omnia alia à ſe cognoſcat quatenus in ſua diuina eſſentia virtualiter continentur, negationes entium non continentur per ſe & directè, quaſi ſcilicet Deus ipſas negationes poſitiuè efficere habeat, ſiquidem negationes actionem poſitiuam terminare non poſſunt: ſed res ipſæ negatæ per ſe & propriè in diuina eſſentia continentur: Deus ergo cognoſcens res poſitiuas, per eas cognoſcit vlterius negationes earum: non quaſi per hoc præcisè quòd res ipſæ cognoſcantur, denominentur etiam cognoſci negationes earum: ſed quia propriè & terminatiuè diuinus intuitus per ipſas res tendit ac fertur etiam in negationes ipſarum. Sed alio quoque modo negationes illæ quæ dicuntur priuationes, quatenus ſuo modo ſunt in aliquo ſubiecto, ſiue capaci, ſiue incapaci formæ negatæ, cognoſcuntur à Deo per res poſitiuas, nempe per ipſamet ſubiecta quibus negationes ſuo modo inſunt. Sic Deus cognoſcendo hominem, videt, ipſum non eſſe lignum, lapidẽm, &c. cogno-

gnoſcendo aerem, videt eum eſſe tali tempore tenebroſum: cum enim Deus clariſſimè inſpiciat omnem rem, planè intuetur quicquid ipſi rei conuenit vel non conuenit. Vterque tamen modus non tollit quominus dicatur Deus ipſas quoque negationes primariò in ſeipſo & per ſeipſum cognoſcere, eo modo quo poſtea de rebus ipſis dicemus. Cùm nimirum Deus per ſuammet eſſentiam cognoſcat creaturas, & per has cognoſcat negationes. Vnde primaria ratio cognoſcendi eſt eſſentia diuina, proxima verò ſunt creaturæ. Et hoc quidem in ea ratione obiecti terminatiui: alioqui in ratione obiecti motiui quoad concurſum ſpeciei intelligibilis, Deus nullatenus per creaturas, ſed adæquatè per ſuam eſſentiam cognoſcit alia omnia, vt manifeſtum eſt.

Cognoſcit entia rationis.

Tertiò. Certum quoque exiſtimandum eſt, Deum cognoſcere entia rationis & ficta, quæ reuera ſunt non entia, ſunt realiter impoſſibilia, concipiuntur tamen à nobis ad inſtar rerum, & ita effinguntur huiuſmodi entia rationis. Hoc autem ſatis oſtendimus in Logica q. 5., vbi etiam declarauimus, quo pacto non per hoc dicatur Deus ſuomet intellectu facere entia rationis in ſeipſo. Cognoſcit autem Deus hæc entia rationis, tum per entia realia ad quorum inſtar finguntur, tum per intellectum humanum à quo finguntur, & magis proximè per quemcumque actum quo finguntur, & ad quem Deus ipſe concurrit. Primariò verò cognoſcit per eſſentiam ſuam, per quam Deus hæc ipſa entia realia cognoſcit.

Cognoſcit mala.

Quartò demũ certiſsimũ eſt, Deum cognoſcere omnia mala, tum naturalia, quæ ſcilicet remouẽt bonitatẽ aliquã ſeu perfectionem naturalem; tum moralia, nempe mala pœnæ, & mala culpæ quæ ſunt peccata. Patet ex ſacra Scriptura, Amos 3. de malo pœnæ dicitur, *Non eſt malũ in Ciuitate quod non fecerit Dominus*. Et de malo culpæ Pſal. 50. *Malum coram te feci*: Amos 5. *Cognoui ſcelera veſtra*. Et de vtroque ſimul Prouerb. 15. *Infernus & perditio coram Domino*. Et eſt manifeſtum: quia mala pœnæ Deus infert: mala culpæ Deus permittit: & hæc omnia ſubſtant diuinæ prouidentiæ. Deus ergo cognoſcit omnia mala: nõ ſolùm in quã materialiter pro entitate poſitiua, qua ratione realiter bona ſunt: ſed etiam formaliter vt mala ſunt, cognoſcens ipſammet malitiam. Vbi tamen maximè opus eſt aduertere, Deum non cognoſcere peccatum quaſi opus ſuum, ſed tantùm quatenus voluntas creata à Deo dependens poteſt facere & pro ſua libertate facit peccatum, & quatenus Deus id permittit, concurritq. ad actum realem ac poſitiuum peccati. Quomodo autem verum ſit quod dici ſolet, Deum cognoſcere malum per idæam boni, explicabimus quæſtione ſequenti ſect. prima.

Longè autem diuerſa ratio eſt de actu volendi, ac de actu cognoſcendi peccatum. Velle enim peccatum, planè repugnat diuinæ bonitati, ſed cognoſcere peccatum conſonat diuinæ veritati. Sicut & in nobis, velle peccatum, rectæ rationi ac veræ pietati repugnat; cognoſcere autem peccatum, neque culpabile neque deforme eſt. Et ſic locus ille Scripturæ facilem habet expoſitionem. Aliquando enim cognoſcere & ſcire aliquid, ſumitur pro approbare cum complacentia, & è contra neſcire, ſumitur pro improbare. Hoc ſenſu à Theologis aſsignatur in Deo ſcientia approbationis circa bona, non autem circa mala. Sic Auguſt. lib. 83. qq. q. 60. expreſsit: *Cùm Deus dicitur neſcire, pro eo dicitur quod non approbat, ideſt in diſciplina & doctrina ſua non agnoſcit*: ſicut dictum eſt Matth. 25. *Neſcio vos*. In hoc ergo ſenſu dicitur Deus non videre malum, non reſpicere iniquitatem.

Malorum cognitionẽ dedecet diuinum intellectum.

Sed adhuc objicies in contrarium. Is qui cognoſcit, dicitur fieri vnum in eſſe cognito cum obiecto, vel ſaltem ipſi aſſimilari: ſed abſurdum eſt, intellectum diuinum ſic fieri vnum vel aſsimilari cum non ente, cum ente ficto, cum peccato: ergo dici non debet Deus hæc omnia cognoſcere.

Reſpondetur. Ly fieri vnum vel aſſimilari in cognoſcendo, reuera nihil eſt aliud quam cognoſcentem habere in ſe repræſentationẽ obiecti: quo modo nullum abſurdũ eſt, Deo repræſentari quodcumque obiectum. Modus tamen ille loquendi, magis accommodatus eſt reſpectu obiecti primarij quam ſecundarij. Vnde in vniuerſum, reſpectu creaturarum non debet vſurpari de intellectu & cognitione diuina. Et quamuis in intelle-

tellectu create extendatur etiam ad obiectum ſecundarium, vel etiam ſi in intellectu diuino extenderetur ad creaturas cognitas; adhuc non debet in ipſo intellectu diuino extendi ad non entia, ad entia ficta, & peccata. Cùm optimè poſſit conuenientiori loquendi modo res tota penitus explicari, & ideo abſtinendum eſt ab illo alio loquendi modo minùs conuenienti ac decenti reſpectu diuinæ maieſtatis.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe infinita.

VIdimus quænam cognoſcantur à Deo, nempe omnia alia à ſe: nunc videndum ſupereſt quotnam cognoſcantur, finitanè vel infinita: &, ſi infinita, num infinita actu & ſimpliciter & categorematicè vt dicunt, aut potentia & ſecundùm quid & ſyncategorematicè, quæ appellantur quoque finita in infinitum. Quorum terminorum intelligentiam ex Philoſophia ſupponimus.

Deus non cognoſcit finita ſolùm poſſibilia. Primò manifeſtum eſt, Deum non cognoſcere finita tantùm poſſibilia certo ac determinato numero comprehenſa: & hoc non ſolùm quoad indiuidua ſpecierum, ſed etiam quoad ſpecies rerum poſſibilium. Deus enim cognoſcit quæcumque poſſibilia ſunt: hæc autem non ſunt finita, cùm quantacumque data & cogitata certa multitudine rerũ, ſit adhuc maior & maior ſemper poſſibilis: & ita Deus poteſt facere plura ſemper ac plura indiuidua vnius ſpeciei, & plures ac plures ſpecies ſub aliquo genere: & hæc omnia vtique adæquatè cognoſcit.

Nec finita ſolùm futura. Secundò. Compertũ pariter eſt, Deum ſcientia quoque viſionis non cognoſcere finita tantum futura determinata. Patet: quia licèt de facto finitæ ſint rerum ſpecies, & multarum ſpecierum indiuidua ſint quoque finita, vt omnes homines, omnes Angeli, &c., imò omnes ſubſtantiæ in vniuerſum finitæ ſint: tamen cogitationes & affectiones creaturarum rationalium ſucceſsiuè futuræ per totam æternitatem, nullo certo numero continentur: ſiquidem poſt quamcumque cogitationum multitudinem tranſactam aliæ adhuc plures futuræ ſunt, & ſic ſemper vlteriùs abſq; termino: ſaltẽ ergo quoad has cogitationes non ſunt finita omnia futura quæ cognoſcuntur à Deo. Eademq. ratio eſt de varijs motibus localibus actibusq. corporeis exercendis ab hominibus poſt reſurrectionem.

Omnino cognoſcit infinita. Tertiò. Hinc apparet, veriſsimum eſſe quod docet S.Thom. art. 12., Deum cognoſcere tum poſsibilia tum futura infinita: ſumendo videlicet infinitum prout opponitur numero ſimpliciter finito ac determinato, & non adhuc diſtinguendo infinitum categorematicè & ſyncategorematicè. Idem affirmauit D. Auguſt. lib. 12. de Ciuit. cap. 18. contra quoſdam Philoſophos. Eſtq. omnino certum & clarum. Diſſenſio tamen eſt inter poſteriores Theologos, num Deus cognoſcat ſimpliciter & categorematicè infinita. Et quidem iuxta ſententiam eorum qui volebant Deum poſſe facere actu ſimpliciter infinita, nulla difficultas eſt, quin Deus cognoſcat ſimpliciter infinita. Sed iuxta ſententiam oppoſitam, quam tradidit S.Thom. ſupra q. 7., & nos approbauimus q. 24. Philoſophiæ, negantem infinitum eſſe poſsibile; adhuc aliqui ſunt qui contendunt, Deum cognoſcere ſimpliciter infinita.

Infinita tamen ſyncategorematicè. Quartò tamen dicendum eſt, Deum cognoſcere tantùm infinita ſyncategorematicè ſeu finita in infinitum. Ita Durand. in primo diſt. 39. q. 2., Almainus in 3. diſt. 14. q. 1. Suarez tomo 2. in 3. par. diſp. 26. ſect. 3., Valentia hic q. 14. puncto 6, & alij circa art. 12. Hoc autem manifeſtè ſequitur ex doctrina quam tradidimus in Philoſophia q. 22. ſect. 8., vbi oſtendimus non aliter aſsignari poſſe multitudinem rerum prout ſunt obiectiuè in mente Dei, quam prout ſunt in ſe ipſis vel actu vel potentia à parte rei. Cùm ergo, nec poſsibiles ſint, nec futuræ, res ſimpliciter infinitæ, ſed ſolùm plures & plures, hoc eſt finitæ in infinitum; ſequitur etiam in mente & cognitione diuina nõ eſſe ſimpliciter infinitas, ſed finitas in infinitum. Declaratur magis: ſi eſſet poſsibilis multitudo rerum actu infinita, vel eſſet quoque aliquando futura; Deus planè conſpiceret talem multitudinem ſimpliciter infinitam: cùm verò

talis

talis multitudo nec ſit poſſibilis nec futura, hoc ipſum vtique Deus cognoſcit. Nunc ergo alio modo Deus cognoſcit multitudinem rerum, atque tunc cognoſceret. Quæ diuerſitas in eo ipſo conſiſtere debet in quo conſiſtit diuerſitas vtriuſque multitudinis: nempe ſicut tunc multitudo rerum eſſet ſimpliciter infinita, nunc verò eſt tantùm finita in infinitū; ita multitudo illa quæ tunc cognoſceretur à Deo, eſſet ſimpliciter infinita; quę autem nūc cognoſcitur, eſt finita in infinitū.

Et actu cognoſcit infinita in potentia.

Sed quoniam infinitū categorematicè ſolet appellari infinitū actu, infinitū verò ſyncategorematicè infinitum in potentia; nōnulli, æquiuocè vtētes his terminis in actu & in potentia, rem cōfundunt; dicentes, quòd cū à parte rei res ſint in potentia, ſunt quoq; infinitæ in potētia; cùm verò actu cognoſcātur à Deo, cognoſcātur infinitæ actu: ex quo inferunt, multitudinem rerum prout eſt obiectiuè in mente Dei, eſſe categorematicè & ſimpliciter infinitam, quamuis non ſit talis à parte rei. Verùm obſeruandum diligenter eſt, quòd cùm dicitur, Deus cognoſcit infinitum in actu, vel ly in actu cadit ſupra cognitionem diuinam, vt ſenſus ſit, Deus actu cognoſcit infinitum, habet actualem cognitionem de infinito: & ſic verum dicitur. Vel cadit ſupra infinitum, vt ſenſus ſit, Deus cognoſcit infinitum quod eſt infinitum in actu: & ſic falſum dicitur. Itaque Deus actu quidem cognoſcit infinitum, ſed infinitum in potentia & ſyncategorematicè. Neque enim quòd multitudo ſit actu & categorematicè infinita, ſumendum eſt ex actualitate cognitionis, ſed ex actualitate ipſius obiecti: vel inquam ex actualitate exiſtenti & præſenti, vel ſaltem poſſibili, hoc eſt qua poſſibile eſſet ſimul actu poni totam multitudinem infinitam. Quemadmodum Deus ſimul actu cognoſcit omnes partes motus ſucceſſiui, quæ tamen in ipſo motu eſſe non poſſunt niſi vna poſt aliam: quare Deus permanenter ex parte ſua cognoſcit ſucceſſionem motus ex parte obiecti. Non per hoc tamen dicere licebit, motum vt obiectiuè ſumptum in mente Dei eſſe permanentem, quamuis permanenter cognoſcatur: ſed adhuc dici debebit, motum obiectiuè in mente Dei eſſe ſucceſſiuum, ideſt cognoſci tamquam ſucceſſiuum, quamuis cognitio ipſa Dei ſit ſemper eadem permanens. Ita prorſus, ſi infinitum in ſe ſumptum, eſt infinitum in potentia, tale quoque dicendum eſt in mente Dei, quamuis cognoſcatur actu, hoc eſt actu detur tota cognitio in mente Dei.

Cognoſcit quæ omnia & ſingula.

Durandus autem loco citato declarat, quonam modo intelligenda ſit infinita multitudo rerum in cognitione diuina: quia inquit, Deus nouit, quòd data quacumque multitudine finita, v.g. in cogitationibus futuris, poſſibile eſt dari plures: non verò quia cognoſcat totam multitudinem cogitationum quæ erunt, vt carentem omni finito numero, & extra quam non ſit alia cogitatio poſſibilis Sed certè negari nō poteſt, Deum actu ſimul diſtinctiſsimè cognoſcere omnes & ſingulas cogitationes futuras, extra quas non ſit alia futura: & pariter omnes ac ſingulas poſſibiles, extra quas non ſit alia poſſibilis. Siquidem in cognitione diuina non eſt ſucceſsio, quaſi Deus priùs cognoſceret quaſdam res & poſtea alias: neque eſt confuſio, quaſi Deus indiſtinctè cognoſceret, poſt quotcumque cogitationes finitas eſſe poſſibiles ac futuras alias, non diſcernendo ſingillatim has & illas. Nouit ergo Deus actu totam multitudinem cogitationum futurarū & poſſibilium, quæ vtique multitudo non habet certum terminum. Sed tamen Deus ipſe cognoſcit, non poſſe hanc totam multitudinem ſimul poni in actu; cognoſcit nunquam eſſe futurum, vt dicere valeat, nunc præterierunt omnes cogitationes, infinitæ cogitationes: ſed actu quidem pro quacumque differentia temporis non fore poſitas in eſſe niſi finitas cogitationes, & poſt has eſſe futuras alias, & ſic in æternum abſque termino. Et in hoc ipſo conſiſtit, hanc multitudinem nō eſſe actu & ſimpliciter infinitam, ſed ſolùm ſyncategorematicè, tam prout eſt in cognitione diuina, quàm prout eſt in ſeipſa.

Deus cognoſcit ſimul quæ non poteſt facere ſimul.

In contrarium obijcies primò ad probandum, Deum nullo modo cognoſcere infinita. Deus non plus cognoſcit quàm facere poſſit: ſed non poteſt facere niſi finita: ergo non cognoſcit niſi finita. Vel ſic: ſcientia & omnipotentia diuina debent inter ſe adæquari: ſed ſi Deus actu ſimul cognoſceret infinita, ſcientia excederet omnipotentiam: cùm Deus non

poſ-

poſsit actu ſimul facere infinita: ergo Deus non cognoſcit infinita.

Reſpondetur primò. Inconueniens non eſt, aliquid cognoſci à Deo quod ab ipſo fieri non poteſt: cognoſcit enim Deus mala & impoſsibilia, quæ facere nequit. Adæquantur autem diuina ſcientia & potentia in hoc, quòd ſicut ſcientia complectitur omne ſcibile, ita potentia omne poſsibile. Vnde, cùm reperiatur aliquid quod eſt ſcibile, ſed non eſt factibile a Deo, cadit ſub ſcientiam, & non ſub potentiam. Secundò, reſpectu entium poſsibilium, mirum non eſt, imò neceſſarium eſt, actu ſimul cognoſci à Deo ea quæ non fiunt nec fieri poſſunt omnia actu ſimul. Sic Deus actu cognoſcit omnem diuiſionem poſsibilem in continuo, non tamen poteſt actu facere. Sic etiam actus diuinæ ſcientiæ eſt neceſſariò ab æterno, actus verò omnipotentiæ eſt contingens in certa differentia temporis. Quocirca dici non poteſt de diuina ſcientia, Deum poſſe cognoſcere plura ac plura, & non poſſe ſimul cognoſcere omnia; ſicut dicimus de diuina potentia, Deum poſſe facere plura & plura, & non poſſe facere ſimul omnia. In vniuerſum enim Deus ſimul & ſemper actu cognoſcit ea quæ non ſimul ſed ſucceſsiuè facit aut facere poteſt, vt præſertim manifeſtum eſt in ſucceſsione motus & temporis, quam certe totam ſimul cognoſcit, ſed non poteſt totam ſimul efficere. Adæquatio verò diuinæ ſcientiæ & potentiæ conſiſtit in hoc, quòd ſingillatim nullum ens eſt à Deo cognitum, quod pariter ab ipſo fieri non poſsit. Imò etiam reſpectu omnium entium poſsibilium collectiuè, Deus cognoſcit quidem actu omnia, ſed non cognoſcit poſſe actu ſimul poni omnia, quia reuera non poſſunt: & ita quoque actu habet potentiam complectentem omnia, ſed non poteſt actu ſimul in exercitio ponere omnia: ſic ergo diuina ſcientia & potentia ſibi optimè correſpondent.

Cognoſcit actu quæ nõ poſſunt ſimul poni in actu. Obijcies ſecundò ex Durando quæſt. citata num. 9., ad probandum Deum non cognoſcere infinita eo modo quo diximus: quia inquit, pari modo Deus cognoſceret totam multitudinem diuiſionum poſsibilium in continuo, extra quam non ſit alia diuiſio: at ex hoc ſequitur, Deum concipere continuum diuiſum in indiuiſibilia, quod eſt prorſus abſurdum. Sequela probatur: quia ſi per omnes illas diuiſiones non concipitur continuum diuiſum in indiuiſibilia, ſed in adhuc diuiſibilia: ergo præter illas omnes diuiſiones eſt poſsibilis alia diuiſio: ergo Deus non cognoſcebat totam infinitatem ſeu multitudinem diuiſionem poſsibilium, extra quam non ſit alia diuiſio.

Reſpondetur. Per hoc quòd Deus cognoſcit omnes diuiſiones cõtinui vt poſſibiles, nequaquam concipit continuum vt actu diuiſum, ſed tantùm vt potens diuidi; cùm ergo nunquam videat Deus totam infinitatem diuiſionum poſitam in actu, nunquam videt continuum diuiſum in omnem partem ſeu in indiuiſibilia. Quoad diuiſibilitatem verò poſsiblem, nec etiam videt continuum poſſe diuidi in infinitas ſeu omnes ſui partes: quoniã ſimul quidem actu videt omnem diuiſionem poſsibilem in continuo; ſed nequaquam videt, omnem diuiſionem poſſe poni ſimul in actu. Videt ergo Deus, continuum poſſe diuidi in plures ſemper ac plures partes, ſed nunquam poſſe diuidi in omnes & infinitas actu partes. Et ita quoque videt, poſſe poni plures ac plures, ſed nunquam poſſe poni omnes diuiſiones in actu. Simul tamen ipſe videt & omnes partes & omnes diuiſiones poſſibiles: ſed ita, quòd ſignari non poſsit, nec etiam ab ipſo Deo, vlla pars cognita, quæ in ſe non includat alias partes, vel vlla diuiſio poſt quam non ſit poſsibilis alia. Non ergo ſequitur, Deum per totam infinitatem diuiſionum poſsibilium ſibi cognitam concipere continuum vt diuiſum vel vt diuiſibile vſque ad indiuiſibilia: non quidem eo quòd extra totam multitudinem diuiſionum ſit alia diuiſio: ſed quia intra eandem ipſam multitudinem nunquam poteſt poni tanta actu, extra quam non ſit alia poſsibilis: quod totum Deus ipſe perfectiſsimè videt.

Obijcies tertiò. Quamuis dicamus multitudinem rerum in intellectu diuino eſſe infinitam tantùm ſyncategorematicè, adhuc videntur procedere difficultates quæ fiunt contra infinitum categorematice a parte rei. Etenim ſicut hoc infinitum eſſet actu poſitum in re, ita de facto *Non repugnat cognoſci infinita ſyncategorematicè.*

ctò infinitudo rerum tota eſt obiectiuè in intellectu diuino. Si qua ergo repugnantia eſt, nè poſſit actu poni in re multitudo infinita, efficiet quoque ne poſſit tota ſimul actu cognoſci. Parumquè referet, quòd eam vocemus ſyncategorematicè infinitam, dum eſt tota ſimul actu ſuo modo.

Reſpondetur. Eſſe longè diuerſam rationem de infinitate quæ poneretur actu ſimul in re, ac de ea quæ nunc actu cognoſcitur ab intellectu diuino: vt manifeſtè apparet in diuiſionibus continui, de quibus modò locuti ſumus: & de numeris finitis poſſibilibus, qui vtique omnes actu cognoſcuntur a Deo, ſed non poſſunt omnes actu poni in re; ſiquidem quocumque magno numero finito poſito, poſſet poni alius maior: & ſic in alijs plurimis exemplis. Nam comparanda in hoc non eſt actualitas cognitionis, ſeu actualitas exiſtentiæ obiectiuæ rerum in intellectu diuino, cum actualitate exiſtentiæ realis ad extra: ſed ſolùm comparatio facienda eſt in hoc, quòd ſicut res ſe habet in ſe ipſa, ita etiam cognoſcatur ſe habere. Vnde ſicut repugnat, poni ſimul in re actu multitudinem infinitam; ita quoque repugnat ſcientia qua Deus cognoſceret poſſe poni ſimul actu multitudinem infinitam. Et verè contra hanc infinitatem vt cognitam à Deo pariter procederent eædem difficultates quæ vrgent contra infinitatem actu poſitam in re. Sed ſicut non repugnat poſſe fieri à Deo plura & plura, ita neque repugnat hæc omnia vt ſic actu cognoſci à Deo. Itaque quòd à Deo actu cognoſcantur hæc omnia quæ fieri poſſunt, non addit maiorem difficultatem, quam quòd eadem omnia ſint verè poſſibilia, plura ſemper ac plura. Neque actualitas diuinæ ſcientiæ addit maiorem difficultatem ſupra talem poſsibilitatem rerum. Sicut verò multitudo categorematicè & actu infinita habet repugnantiam nè fieri poſsit, quam non habet multitudo ſyncategorematicè infinita poſsibilis; ita hanc repugnantiam non habet actualis ſcientia Dei terminata ad eandem multitudinem ſyncategorematicè infinitam, hanc repugnantiam non habet actualitas obiectiua huius multitudinis in mente diuina. Qua regula præ oculis habita, facilè erit diſſoluere implicantias contra infinitum actu poſitum, ſi applicentur contra infinitum actu cognitum, ſemper coniungendo actualitatem ſcientiæ cum poſsibilitate rerum, cui planè conformatur.

Repugnat cognoſci infinita categorematicè.

Obijcies deinde quartò ad probādum, Deum cognoſcere infinita categorematicè. Illa multitudo eſt actu & categorematicè infinita, a qua ſemper eſt aliquid accipiendum ex ijs quæ actu in ipſa multitudine continentur, iuxta definitionem Ariſt. 3. Phyſ. Vel eſt illa, quæ actu caret prima & vltima vnitate. Sed multitudo rerum, ſi tota ſimul actu cognoſcitur à Deo, planè eſt huiuſmodi ſecundùm exiſtentiam obiectiuam in intellectu diuino: ergo eſt actu infinita. Rurſus, ex alia parte multitudo infinita ſyncategorematicè eſt, cuius aliquæ partes quidem exiſtunt, plures & plures exiſtere poſſunt, ſed illæ quæ actu ſunt ſemper finitæ ſunt, & ita eſt partim in actu partim in potentia. At in intellectu diuino actu ſimul ſunt obiectiuè omnes res poſsibiles omneſq. cogitationes futuræ: ergo non ſunt ſyncategorematicè infinitæ.

Reſpondetur. Aliter diſtingui debere infinitum categorematicè & ſyncategorematicè, vt conſtat ex doctrina tradita in Philoſophia. Nunc, vt ſoluatur argumentum, multitudo categorematicè infinita, illa eſt, quæ ſi ſit quidem rerum actu realiter exiſtentium, tota actu aliquando exiſtit vel ſimul vel ſucceſsiuè: ſi verò ſit rerum poſsibilium, poſsit tota ſimul actu exiſtere: ſi item ſit rerum cognitarum, cognoſcatur vt tota aliquando futura, vel vt potens tota ſimul exiſtere. Itaque ad hoc vt multitudo ſit actu infinita, non ſatis eſt, quòd actu dicere valeat de quacumque eius parte, eſſe futuram, eſſe poſsibilem, eſſe cognitam: ſed requiritur, vt futurum ſit aliquando, totam multitudinem actu eſſe, vt poſsibile ſit, totam actu poni, vt cognoſcatur, totam actu aliquando fore vel poſſe ponì in actu exercito. Certè enim alio modo aſsignanda eſt multitudo rerum poſsibilium ab ijs qui negant, atque ab ijs qui concedunt, poſſe fieri multitudinem actu infinitam: ab illis enim dici debet multitudo categorematicè infinita poſsibilis, ab his verò tantùm ſyncategorematicè

ticè

ticè infinita, vt apud omnes conſtat: & tamen apud vtroſque nunc actu dicere valet de ſingulis partibus multitudinis, eas eſſe poſsibiles, & actu nunc contineri intra multitudinem à qua ſemper poteſt aliquid accipi abſque termino. Eademq. diuerſitas ſeruanda eſt quoad res futuras, & quoad res cognitas. Ex quo manifeſtè ſequitur, ſuppoſito quòd nunquam futurum ſit, nec poſsit fieri infinitũ actu, etiam in cognitione diuina non dari infinitum actu: quia nimirum licèt detur actualitas ex parte cognitionis, deeſt actualitas ex parte obiecti, hoc eſt quæ multitudo rerum non ſolùm actu ſimul cognoſcatur, ſed cognoſcatur eſſe actu ſimul, eſſe poſsibilis actu ſimul. Sic enim eadem prorſus multitudo aſsignanda eſt obiectiuè in intellectu diuino, quæ realiter eſt in ſeipſa, vel vt futura, vel vt poſſibilis. Tantùm ergo illa multitudo vt obiectiuè cognita eſt actu infinita, quæ cognoſcitur ita eſſe vel poſſe eſſe actu, vt actu eſſet carens principio & fine: quod non conuenit multitudini cognitæ a Deo, ſicut nec ipſi multitudini in ſe vt futuræ vel poſsibili. Item multitudo ſyncategorematicè infinita apud intellectum cognoſcentem, non eſt quæ partim actu cognoſcitur partim poteſt cognoſci: ſed quæ, etſi actu cognoſcatur, cognoſcitur tamen vt partim exiſtens vel potens eſſe actu, partim ſemper remanens in potentia: hoc eſt cognoſcitur, quòd ita aliquid eius ſit actu vel poſsit eſſe, vt nunquam tota futura ſit, nec poſsit vnquam eſſe tota actu: & huiuſmodi eſt rerum multitudo cognita à Deo.

Sicut repugnat eſſe, ita repugnat cognoſci.

Obijcies quintò. Si tota multitudo indiuiduorum ſub aliqua ſpecie poſsibilium, v. g. hominum, quæ de facto obijcitur intellectui diuino, poneretur actu in re; ſine dubio eſſet actu & categorematicè infinita: ergo & nunc prout eſt actu in mente Dei, eſt ſic infinita: caſus enim eſt, quòd eadem prorſus tota multitudo, ijdemq. homines, nullis additis vel ablatis, poneretur in re, quæ nunc cognoſcitur à Deo. Item, ſi ſingulis hominibus poſsibilibus diſtincti actus cognitionis in mente diuina correſponderent, vtique hi actus eſſent ſimpliciter infiniti, cùm omnes reperiantur ſimul exiſtentes: ſed totidem ſunt homines cogniti; ergo ſunt ſimpliciter infiniti.

Reſpondetur. Iuxta illum caſum addendum eſſet, quòd tunc ipſe Deus cognoſceret etiam multitudinem hominum vt potentem totam ſimul exiſtere: atque adeò tunc homines, tum ſecundùm ſe, tum prout eſſent in mente diuina, eſſent ſimpliciter infiniti. Sed quia reuera non poſſunt omnes exiſtere, ſed ſolùm plures & plures, & vt ſic cognoſcuntur à Deo; ideo nullo modo ſunt ſimpliciter infiniti. Quòd ſi fingatur caſus, vt omnes homines actu exiſterent, Deus verò eos omnes eodem modo cognoſceret quo nunc cognoſcit; ſic planè variaretur multitudo prout eſt in re ac prout eſt in mente diuina: vnde ex ipſamet ſuppoſitione ſequeretur, multitudinem in re eſſe ſimpliciter infinitam, in mente verò Dei ſyncategorematicè infinitam. Non enim diſcrimen vtriuſque multitudinis conſiſtit in eo quòd vna ſit maior & alia minor, vel plures homines ſint in vna quàm in alia: hæ namque comparationes hìc locum non habent: ſed conſiſtit in diuerſitate actualitatis & potentialitatis in ordine ad exiſtentiam ac determinationem rerum.

Rurſus, ad alterum caſum, ſatis manifeſtum eſt, in vniuerſum ex ipſis terminis penitus implicare, conſtitui duas multitudines, vnam ſimpliciter, & alteram ſecundùm quid infinitam, quarum vnitates adæquatè ſingulæ ſingulis correſpondeãt, vt planè vtriuſque infiniti naturam conſideranti patebit. Et alioqui planè ſequeretur, quòd ſicut reperitur actu tota vna multitudo ſimpliciter infinita, poſſet pariter & altera ei adæquata poni in actu: vnde & ipſa quoque eſſet ſimpliciter infinita. Itaque ſi multitudo hominum poſſibilium eſſet ſecundùm ſe ſimpliciter infinita, tunc ad ſummum ex hac parte poſſet intelligi, infinitos actus cognitionis ad ſingulos homines terminari. Quare ex illa ſuppoſitione de infinitis actibus cognitionis, planè ſequeretur, homines non ſolùm prout obiectiuè cognitos a Deo, ſed & prout poſsibiles in ſeipſis, eſſe ſimpliciter infinitos: ſiquidem ſinguli actus cognitionis ſingulis hominibus in ſe ſumptis correſponderent. Nunc autem non diſputamus, an ſint poſsibiles homines ſecundùm ſe ſim-

in Deo. Addebatq. Vuicleffus, propter tale eſſe creaturarum poſſe affirmari, non ſolùm creaturam omnem ſecundùm eſſe intelligibile vel idæale eſſe Deum, ſed etiam ſine tali additione creaturam eſſe Deum, eſſe coæternam Deo, viuere vita Dei; & ſpecialiter etiam de ſingulis lapidem eſſe Deum, & ſic de quacumque alia creatura.

Sed ex Scholaſticis Scotus in 1. diſt. 35. & 36. q. vnica, voluit, Deũ ab æterno cognoſcendo creaturas producere eas omnes in intellectu ſuo ſecundùm quoddam eſſe cognitum, quod vocat eſſe diminutum, & eſſe ſecundùm quid, ad differentiam illius eſſe quod creaturæ habent in ſeipſis ad extra. In quo eſſe diminuto ait fundari relationem creaturæ vt cognitæ ad Deum vt cognoſcentem. Hanc Scoti ſententiam Thomiſtæ ita intelligere ſolent, quòd Scotus poſuerit eſſe creaturarum, æternum, productum à Deo, diſtinctum ab eſſe proprio creaturarum in tempore & ab eſſe ipſius Dei. Ita refert & impugnat Caiet. hic art. 5. poſt medium, & Bagnes art. 6. & iterum q. ſequenti art. 1., alijq. Recentiores circa eadem loca. Dicuntq., illud eſſe diminutum, ſecundùm Scotum, neque eſſe purè ens reale, neque purum ens rationis, ſed medium inter vtrumque. Vnde Bagnes pronunciat, hanc Scoti opinionem eſſe chimericam, & parum Fidei conſentaneam, videriq. eandem cum ſententia Vuicleffi. Similiter cenſet Zumel ijſdem locis. Rada autem par. 1. controuerſia 28. cap. 3., in fauorem Scoti contendit, ſententiam eius malè à Thomiſtis intelligi: ſed potiùs eſſe diminutum ad mentem Scoti, eſſe purum ens rationis, & omnino nihil, contradiſtinctum ab ente reali.

Pro reſolutione diſtinguendum eſt, dupliciter poſſe ſumi eſſe cognitum: vno modo nominaliter, vt ly eſſe ſit nomen ſubſtantiuum, & cognitum adiectiuum; ſenſuſq. ſit, eſſe quod eſt cognitum: alio modo verbaliter, vt eſſe cognitum ſit verbum paſſiuum temporis infiniti, ſicut amatum eſſe, viſum eſſe, & ſimilia. Vtroque modo poteſt intelligi, cognitionem dare eſſe cognitum obiecto. Primo modo ſenſus erit, cognitionem cauſare veluti effectiuè eſſe aliquod quod cognoſcatur ab intellectu. Secundo modo ſenſus erit, cognitionem tribuere formaliter denominationem cogniti obiecto ſecundùm ſe ſumpto. Primo modo ponitur tertium quoddam eſſe diſtinctum, tam à proprio eſſe obiecti, quàm ab eſſe cognitionis. Secundo modo ſolùm ponitur obiectum denominatum formaliter à cognitione.

Dico primò. Diuina ſcientia non tribuit creaturis aliquod eſſe cognitum primo modo, eſſe inquam verum & reale. *Diuina ſcientia nõ tribuit nouum eſſe reale creaturis.* Hæc concluſio eſt in primis certa ſecundùm fidem. Conſtat enim, Deum non produxiſſe creaturas in eſſe reali niſi in tempore: cognouit autem eas ab æterno. Item conſtat, Deum non producere neceſſariò vllum ens creatum, ſed eſſe potiùs omnino liberum in productione creaturarum: at neceſſariò vtique cognoſcit creaturas omnes poſſibiles. Neque ſufficiet dicere, Deum non niſi in tempore & libere producere creaturas ſecundùm eſſe reale exiſtentiæ, ſed produxiſſe ab æterno & neceſſariò ſecundùm eſſe reale obiectiuum. Planè enim vniuerſaliter verum eſt, & vniuerſaliter fides docet, nonniſi in tempore & liberè produci creaturas à Deo in quocumque eſſe reali. Vnde meritò, ſententia illa Platonis, eo modo intellecta, acriter à Sanctis Patribus reprehenditur, vt eodem illo loco memorauimus. Et ſententia Vuicleffi, tamquam error in fide reprobatur. Et hic idem eſt communis Theologorũ ſenſus.

Secundò probatur concluſio manifeſta ratione: quia vel Deus ſimul cognoſcit creaturas ſecundùm proprium eſſe reale quod habent in ſe quando ſunt in tempore, vel tantùm ſecundùm illud eſſe obiectiuum quod ab æterno ipſis tribuere dicitur. Si primum: ergo cùm diuina cognitio terminetur ad ipſummet eſſe creaturarum ad extra, fictitium prorſus erit omne aliud eſſe obiectiuum: ſed ſufficientiſſimè & optimè Deus cognoſcit creaturas, cognoſcendo proprium eſſe earum quod habent in ſe. Si dicatur ſecundum: ergo Deus non cognoſceret veras creaturas ſiue verum creaturarum eſſe, quod reuera in tempore producitur, & circa quod Deus ſuam prouidentiam & gubernationem exercet: quod, vt patet, eſt falſiſsimum.

Ter-

Tertiò præterea. Cognitio vt talis eſt, non habet virtutē per ſe producendi niſi ad ſummum verbū mentis, aut habitum; ſed reſpectu obiecti, habet tantùm repræſentare obiectum quale eſt in ſe ſecundùm proprium eſſe eius, non verò habet producere nouum quoddam eſſe obiecti: & ita clarum eſt in cognitione noſtra, & in cognitione ipſa diuina prout attingit ipſummet Deum: ergo prorſus vanum & fictitium eſt aliud eſſe obiectiuum quod dicatur eadē cognitione produci.

Quartò. Dum eſſe illud quod dicitur cognitione produci, vocatur intelligibile, idæale, aliovè ſimili modo; eo magis in intelligibile redditur. Neque concipi prorſus poteſt, quodnam aliud eſſe, præter eſſe proprium creaturarum, reperiatur vel producatur in mente diuina: neque quomodo intra Deum conſiſtat, ſitq. realiter diſtinctum ab ipſo Deo: neque aſſignari poteſt, ad quidnam deſeruiat, cuiusvè vſus ſit aut vtilitatis. Fictitium ergo eſt & prorſus nullum.

Nec nouū eſſe mediū inter reale & rationis.

Dico ſecundò. Diuina ſcientia nec etiam cauſat & creaturis tribuit eſſe aliquod medium inter reale & rationis, licèt dicatur eſſe diminutum & ſecundùm quid. Hæc etiam concluſio eſt omnino certa: & contraria ſententia meritò reprehenditur à Thomiſtis, quamuis fortaſſe non ſit de mente Scoti. Probatur autem applicando eadem argumenta facta pro concluſione præcedenti. Et præterea magis nouum & inauditum eſt, tàm apud Theologos quàm Philoſophos, vllum eſſe medium inter reale & rationis: cùm in vniuerſum omne ens, aut verè ſit in ſe, & ſic eſt reale; aut eſt tantùm obiectiuè in intellectu apprehenſum, cùm reuera non ſit in ſe ſicut concipitur, & ſic eſt ens rationis.

Nec nouū eſſe rationis.

Dico tertiò. Neque diuina ſcientia propriè cauſat creaturisq. tribuit aliquod eſſe rationis, quod dicatur eſſe cognitum contradiſtinctum ab eſſe reali. Probatur primò ex eo quod abſolutè, quæſtione quinta Logicæ ſtatuimus, Deum non per ſe facere ens rationis, ſed ad ſummum cognoſcere entia rationis quæ à nobis fiunt vel fieri poſſunt. Secūdò. Deus certè cognoſcit creaturas ſecundùm verum eſſe reale earum, ita vt cognitio diuina attingat & repræſentet ipſum eſſe reale creaturarum: ſed hoc optimè ſaluatur & intelligitur abſque vllo alio eſſe rationis producto, ſaluatur inquam penès ſolum eſſe reale obiecti creati & cognitionis diuinæ: ergo vanum prorſus eſt & nullum, aliud eſſe rationis diuina cognitione productum.

Tertiò. Vel hoc eſſe rationis eſt ordo & relatio rationis obiecti cogniti ad intellectum cognoſcentem, vel eſt aliquod eſſe abſolutum in quo hæc relatio fundetur. Ordinem quidem rationis verum eſt fingi ab intellectu noſtro, quando concipimus obiectum cognitum veluti reſpicere & referri ad intellectum cognoſcentem. Verum quoque eſt, Deum ipſum ab æterno conſpicere, hunc reſpectum rationis fingendum eſſe vel fingi poſſe à nobis: tamen hoc eſſe rationis non datur ex eo præcisè quòd Deus cognoſcit creaturas ſecundùm ſeipſas, quaſi per ſe efficiat talem relationem. Non ergo Deus cognoſcendo creaturam aliquam ſecundùm ſeipſam, dat illi huiuſmodi eſſe cognitum rationis: neque hoc vllo modo eſt de mente Scoti & ſequacium. Sed Scotus apertè dicit, quòd eſſe diminutum creaturarum non eſt eſſe tantùm relationis, ſed entis abſoluti fundantis relationem rationis: idquè ita quoque intelligit & defendit Rada. At certè, præter dictum reſpectum rationis, nullum aliud eſſe rationis, nec à Deo productum, nec à nobis cum fundamento fictum reperitur. Neque apparet, quanam ratione poni poſſit, neque ad quid ponatur, nec explicari poteſt. Neque per cognitionem noſtram, terminatam ad eſſe reale alicuius obiecti, producitur huiuſmodi eſſe rationis abſolutum eiuſdem obiecti. Et præterea, cùm hic illud eſſe obiecti intelligatur fundare relationem rationis ad cognoſcentem, quòd verè cognoſcitur, & ad quod ipſa cognitio terminatur; omnino fatendum eſt, ipſum eſſe reale creaturarum, dicere relationem rationis ad Deum cognoſcentem; hoc enim eſſe eſt quod verè cognoſcitur: neque hæc relatio fundari poteſt in alio eſſe rationis abſoluto.

Quintò. Ens rationis per eum ſolum actum producitur per quem cognoſcitur: ſed conſiderare poſſumus actum diuini intellectus præcisè quatenus eſt cognitio

eſſe

eſſe realis creaturarum: ergo per hunc actum ſic præcisè ſumptum non producitur vllum eſſe rationis: ſed ad hoc producendum opus eſt concipere actum diuinæ cognitionis vt repræſentantē aliud eſſe rationis præter eſſe reale. At verò eo ipſo quòd præcisè eſſe reale creaturarum cognoſcitur à Deo, valet dicere creaturas eſſe cognitas, atque adeò habere eſſe cognitum ſeu obiectiuum in intellectu diuino: non ergo hoc eſſe cognitum conſiſtit in quodam alio eſſe rationis ab intellectu producto.

Tribuit autem formaliter denominationem cogniti. Dico quartò. Diuina ſcientia tribuit creaturis eſſe cognitum verbaliter ſecundo modo ſuperiùs explicato: & hæc eſt formalis denominatio extrinſeca ſumpta ab ipſamet cognitione diuina. Ita notauit Caiet. loco citato. Et fortaſſe in eundem ſenſum accommodari poteſt intentio Scoti: qui, quamuis dicat, creaturam cognitam à Deo ab æterno habere eſſe diminutum & ſecundùm quid, adhuc explicari poteſt, non quòd ſit nouum eſſe terminans cognitionem diuinam præter eſſe reale creaturarum: ſed quia, cùm ipſummet eſſe reale ſit obiectiuè in cognitione diuina, eſt modo quodam ſecundùm quid & diminutè, & non ſicut eſt ſimpliciter & realiter à parte rei. Eſtq. in primis concluſio facilis & clara. Manifeſtum namq. eſt, ſicut Deus realiter cognoſcit creaturas, ita creaturas eſſe realiter cognitas à Deo: habent ergo creaturæ aliquo modo eſſe cognitum ex vi cognitionis diuinæ. Et certè ipſamet cognitio diuina eſt per ſe ſufficiens denominare creaturas cognitas. Remotis enim omnibus alijs, & relicta ſolùm cognitione diuina quæ de facto eſt circa eſſe reale creaturarum, veriſſimum eſt, creaturas eſſe cognitas à Deo, & habere eſſe cognitum in Deo: & per hoc ipſum etiam verum eſt, creaturas eſſe obiectiuè in mente Dei, habere eſſe obiectiuum in intellectu diuino, hoc eſt obijci & repræſentari intellectui diuino.

Secundò. Ex hoc declaratur, quonam modo verum ſit quod dici ſolet, creaturas prout ſunt hoc modo in Deo, viuere vita Dei, eſſe vitam ipſam Dei, eſſe meliùs ac perfectiùs quàm ſunt in ſeipſis. Quod ſumptum eſt ex D. Auguſt. lib. 5. de Geneſi ad litteram cap. 14., ſic exponente illud Ioannis 1. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*. Senſus enim eſt, cognitionem ipſam diuinam, ratione cuius creaturæ denominãtur eſſe in Deo, eſſe vitam Dei. Vnde nullatenus affirmare licebit abſolutè loquendo, creaturam eſſe Deum, lapidem eſſe Deum, abſque illa conditione & expreſſione, prout creaturæ ſunt in Deo: In qua re ſanè Vuicleffus peſsimè loquebatur, contra quem meritò multa congerit Vualdenſis.

Tertiò patet, propriè loquendo non eſſe dicendum, creaturas in eſſe cognito produci à Deo ab æterno. Nulla enim vera productio, nullũq. eſſe productũ, inuenitur in hoc quòd creaturæ cognoſcũtur à Deo. Sed ad ſummum eatenus dici poterit obiectum produci in eſſe cognito, inquantum cognitio ipſa producitur, & ſic eſt in cognitione noſtra: at cognitio Dei prorſus non producitur. Vidit hoc Scotus: qui propterea verſic. Ad iſta, declarat, quòd licèt intellectio Dei non ſit abſolutè cauſata; tamen vt eſt huius v.g. lapidis tamquam obiecti ſecundarij, eſt quaſi principiata ab eſſentia Dei. Sed omnino melius eſt, ab eo loquendi modo abſtinere.

Quartò. Conſtat quo pacto in hoc eſſe cognito fundetur relatio rationis creaturæ cognitæ ad Deum cognoſcentem. *In hac denominatione fundatur relatio rationis.* Quamuis enim, ſi per fundamentũ intelligatur illud, cui ipſa relatio attribuitur, ſeu quod denominatur cognitum & relatum; ſic fundamentum dicetur ipſamet creatura ſecundùm ſuum eſſe reale intrinſecum: tamen intelligendo per fundamentum, rationem proximam huius denominationis & relationis rationis; ſic ipſamet cognitio diuina prout denominans extrinſecè creaturam fundat hanc relationem, ſiuè dicamus creatura vt extrinſecè denominata, & vt eſt obiectiuè in mente Dei, fundat hanc relationem. Quod totum æquè prorſus verificatur in cognitione creata, per quam obiectum ſimili modo extrinſecè denominatur. Atque iuxta hoc concedi poteſt, eſſe cognitum creaturæ poſſe ſumi dupliciter, primò pro denominatione extrinſeca reali, ſecundò pro relatione rationis obiecti ad intellectum. Eſſe cognitum primo modo conuenit creaturæ hoc ipſo quòd directè cognoſcitur à Deo: eſſe cogni-

tum ſecundo modo, ipſi non conuenit niſi per hoc quòd quaſi reflexè creatura cognoſcitur eſſe cognita, vt ex iam dictis ſequitur.

SECTIO DECIMA.

De Diuiſione diuinæ ſcientiæ circa creaturas, in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & ſcientiam viſionis.

Explicatur hæc diuiſio.

POſt hæc quæ communia ſunt cognitioni diuinæ circa creaturas, vt deinceps magis diſtinctè ac ſpecialiter eius tractationem proſequamur; hæc diuiſio eſt hoc loco præmittenda ac breuiter explicanda, quæ quidem vulgatiſsima eſt apud Theologos. Explicaturq. optimè à D.Thoma art. 9. alijsq. communiter hoc pacto. Cùm omnes creaturæ ſint poſsibiles, & conſiderari poſsint ſecundùm ſuam eſſentiam, præſcindendo ab hoc quòd in aliquo tempore actu exiſtant, & præterea aliquæ reuera actu exiſtant in certa differentia temporis, de quibus ab æterno verum erat dicere eſſe futuras; hinc ſcientia diuina prout attingens creaturas poſsibiles ſumptas quoad eſſentiam, dicitur ſcientia ſimplicis intelligentiæ; vt verò attingens ab æterno creaturas futuras in tempore, dicitur ſcientia viſionis. Non itaque diſtinguitur ex natura rei duplex cognitionis actus in intellectu diuino: ſed Deus quidem vnico ſimpliciſsimo actu comprehendit creaturas poſsibiles & futuras: nos tamen per præciſionem noſtri intellectus conſideramus diuinam ſcientiam, vel in ordine ad creaturas poſſibiles, vel in ordine ad futuras.

Creaturæ poſsibiles non ſumuntur negatiuè, illæ nempe quæ ita ſint merè poſſibiles vt nunquam ſint actu futuræ: ſed ſumuntur præciſiuè, hoc eſt conſiderantur vt poſsibiles ſunt, abſtrahendo ab eo quòd aliquando erunt vel non erunt. Vnde ſub hanc cõſiderationem cadunt, non ſolùm poſsibilia quæ nunquam erunt, ſed & quæ aliquando erunt, quæ vtique dicto modo conſiderari poſſunt. Qua ratione diuina ſcientia ſimplicis intelligentiæ complectitur omnes prorſus creaturas, etiam illas quas præterea reſpicit ſcientia viſionis. Ex alia parte ad ſcientiam viſionis ſpectat, non ſolùm intueri quænam creaturæ aliquando erunt, ſed etiam quæ non erunt. Sicut enim Deus cognoſcit hos & illos homines eſſe tali tempore futuros, ita quoque poſitiuo modo cognoſcit alios nunquam eſſe futuros, & ad hoc ſe extendit eadem ſcientia viſionis. Quare hæc ſcientia complectitur etiam omnia quæ cadunt ſub ſcientiam ſimplicis intelligentiæ. Diſtinctio autem ſtat in hoc, quod Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcit omnes creaturas quoad quid ſint, & quoad hoc quod poſſunt eſſe & poſſunt non eſſe: per ſcientiam verò viſionis cognoſcit eaſdem omnes quoad an ſint vel non ſint.

Ad caſũ non ſpectat ſcientia Dei de ſeipſo.

Porrò laborant aliqui vt determinent ad quamnam ex his duabus pertineat ſcientia qua Deus cognoſcit ſeipſum. Sed fruſtra: quia hæc diuiſio eſt propriè accommodata cognitioni creaturarum, vt patet ex D.Thom. art. 9. & q. 2. de Veritate art. 9. ad 2., & ex explicatione tradita. Scientia autem qua Deus ſeipſum contemplatur, habet ſimpliciſsimo modo omnem perfectionem quæ reperitur tam in ſcientia viſionis quam ſimplicis intelligentiæ circa creaturas; quia videlicet eſt ſimpliciter neceſſaria ſicut ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & eſt intuitiua obiecti exiſtentis ſicut ſcientia viſionis.

An detur alia ſcientia media.

Eſt præterea circa adæquationem eiuſdem diuiſionis grauis difficultas, an detur alia quædã ſcientia media inter ſcientiam ſimplicis intelligentiæ & ſcientiam viſionis: an videlicet Deus cognoſcat propoſitiones conditionatas, quæ videntur importare aliquid plus vltra meram poſsibilitatem rei, & aliquid minus quam actualem exiſtentiam de facto aliquando futuram: & an cognitio harum propoſitionum conditionaliũ ſit tertia quædam media ſcientia inter duas aſsignatas, vel ad earum alteram reducatur. Sed de hac re, quæ eſt valde controuerſa, ſeparatim diſputandũ eſſet poſtquã expeditè tractatum fuerit de ſcientia ſimplicis intelligentiæ & ſcientia viſionis ſecundùm explicationem iam traditam.

Confertur

Poſtremò circa eandem diuiſionem du-

hæc diuiſio cũ alijs diuiſionibus. dubitari poteſt, an coincidat, vel quomodo conueniat cum quibuſdam alijs diuiſionibus diuinæ ſcientiæ, nempe, in ſcientiam neceſſariam & liberam, ſcientiam abſtractiuam & intuitiuam, ſcientiam practicam & ſpeculatiuam, ſcientiam priorem & poſteriorem determinatione diuinæ voluntatis: poſſetq. de his quoque diuiſionibus hoc loco tractari. Sed tamen dependēt omnino ex ijs quæ conſequenter dicenda & tractanda ſunt, vnde non poſſunt modò commodè expediri. Ac præſertim, huiuſmodi denominationes per quas diuina ſcientia ſic diuiditur, ſunt veluti proprietates diuinæ ſcientiæ. Itaq. de ijs ad finem huius materiæ diſſeremus. Nunc priùs ſcientiam ſimplicis intelligentiæ circa poſſibilia, ac deinde ſcientiam viſionis circa futura, ſingillatim conſiderare debemus.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrum Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ creaturas poſſibiles in ſeipſo cognoſcat.

CVm ſatis iam conſtet, Deum perfectiſſimè cognoſcere omnes creaturas poſſibiles, inueſtigandus eſt modus ſeu ratio qua eas cognoſcit. In quo duplex cognoſcendi modus cogitari poteſt, vnus modus cognoſcendi creaturas in ſeipſis, alius modus cognoſcendi in ipſo Deo, & vtriuſque modi explicatio apparebit ex dicendis.

Eſt ſententia Aureoli in 1. diſt. 35., dicentis, Deum ita cognoſcere creaturas in ſeipſo, quòd non cognoſcat niſi ſuam diuinam eſſentiam, quæ æquiualenter ſeu eminenter eſt omnis entitas. Verùm hoc pacto, nō tam aſſignat modum quo Deus cognoſcat creaturas, quam potiùs tollit cognitionem creaturarum à Deo. Quam proinde ſententiam in hoc ſenſu adduximus & impugnauimus ſupra ſect. 6. Ex quo loco ſatis manifeſtum eſt, Deum verè cognoſcere ipſaſmet creaturas, earumq. entitatem realiter atque eſſentialiter ab eſſentia diuina diſtinctam. De nouo ergo nunc quærimus modum ſiuè medium aut rationem qua Deus cognoſcit ipſas creaturas.

Sententia negans. Refertur ſententia Scoti in 1. diſt. 35. & 36., Deum cognoſcere creaturas in ipſiſmet creaturis. Referuntur pro eadem ſententia Gabriel & Ochamus eadem diſt. 35. A quibuſdam verò refertur ſententia Scoti, Deum cognoſcere creaturas, tum in ſeipſo, tum in ipſis creaturis. Sic ex Caiet. affert Bagnes hîc art. 6., ſicut ſi quis videret Petrum, tum in ſpeculo coram ſe poſito, tum immediatè intuendo Petrum. Ipſe tamen Bagnes ait, ſe non reperire in Scoto, quòd Deus cognoſcat creaturas in ſua eſſentia, ſed tantùm quòd cognoſcat in ipſis creaturis. Verùm Rada parte prima controuerſia 29. art. 1. affirmat, & multis locis ex Scoto oſtendit, Scoti ſententiam eſſe, Deum cognoſcere creaturas tantùm in ſeipſo vt in obiecto primario priùs cognito, & non in ipſiſmet creaturis immediatè.

Sententia & concluſio affirmans. Quæ eſt ſententia D. Thom. art. 5. & 6. ibiq. Theologorum communis. Et hæc eſt vera concluſio. Videturq de mente D. Aug. ſt. lib. 83. qq. q. 46. *Deus non intuetur quicquam extra ſe poſitum*: hoc enim ſic intelligendum videtur, non intuetur in ipſomet obiecto creato, ſed in ſua diuina eſſentia. Quamuis aliter etiam poſſit intelligi, Deum non intueri quicquam extra ſe poſitum tamquam Idæam & exemplar ad cuius imitationem conſtituat creaturas. Magis autem fauet Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 13. & 14. Clarius adhuc inſinuatur à Dionyſio c. 7. de Diuinis Nominib. vbi inter alia inquit: *Neque enim ea quæ ſunt ex ijs quæ ſunt diſcēs nouit diuina mens, ſed ex ſe & in ſe per cauſam rerum omnium cognitionem habet, non quod per ſpeciem ſingula conſideret, ſed quòd vno cauſæ complexu omnia ſciat: ſeipſam ergo cognoſcens diuina ſapientia, nouit omnia: & ſeipſam omnium cauſam noſcens, nullo prorſus modo ea quæ à ſe profecta ſunt ignorabit: hac ergo ratione Deus ea quæ ſunt noſcit, non rerum notitia, ſed ſui*: hoc eſt non cognoſcendo res in ipſis rebus, ſed in ſua diuina eſſentia. Idem volunt aliqui fuiſſe de mente Ariſtotelis, quando videbatur negare Deum cognoſcere creaturas: quaſi docere voluerit, non cognoſcere in ipſis creaturis, non accipere cognitionem ex creaturis.

Vt autē hæc veritas magis explicetur, ac ratione probetur, recolendum eſt, duplex eſſe medium ſeu rationem cognoſcendi. Primum ſe tenet ex parte intellectus, eſtq. principium cognitionis tamquā ſpecies impreſſa, & dicitur medium incognitum, quia ſcilicet non tamquam obiectiuè cognitum ducit in cognitionem alterius obiecti, ſed per ſe eſt tamquam principium elicitiuum cognitionis obiecti. Secundum eſt medium cognitum, eſtq. obiectum in quod primò fertur actus cognitionis, & vt ſic eo mediante intellectus cognoſcit vlterius aliud obiectum.

Eſſentia diuina eſt principiū cognitionis creaturarum.

Primo modo clariſſimum eſt, Deum cognoſcere creaturas in ſua eſſentia, & non in ipſis creaturis: hoc eſt eſſentiam diuinam, non verò creaturas, vel quicquam ex eis deſumptum, eſſe quaſi principium & ſpeciem intellectui diuino ad cognoſcendas creaturas. Neque de hoc vllus dubitare poteſt. Et hoc præſertim voluit D. Thomas art. 5. Et ſignificauit Dionyſius in primis illis verbis relatis. Notant tamen aliqui, in hoc ſenſu non tàm propriè dici, Deū cognoſcere creaturas in ſeipſo, quàm potiùs dici debere cognoſcere ex ſeipſo ſeu per ſeipſum: ſic enim ſignificatur propriè quaſi principium cognitionis: ſed ly in ſeipſo magis denotat obiectum mediāte quo aliud cognoſcitur. Vnde Angeli, licèt non accipiant ſpecies à rebus corporeis quas cognoſcunt, dicuntur adhuc quamlibet rem cognoſcere in ſeipſa, quia nimirum immediatè in ratione obiecti cognoſcūt.

Eſt mediū in quo cognoſcūtur creaturæ.

Potiſſimè ergo ſecundo modo de quo eſt aliqua difficultas, intelligendum eſt, Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo, ita nempe vt cognoſcendo eſſentiam ſuam, ea mediante cognoſcat etiam creaturas. Hoc planè voluit D. Thom. art. 6., & non obſcurè ſignificauit pariter Dionyſius in ſequentibus verbis allegatis. Probari ſolet hæc aſſertio primò: quia alioqui ſi diuina cognitio immediatè attingeret creaturas, ſpecificaretur ac dependeret ab ipſis creaturis tamquam ab obiecto primario, quod eſt abſurdum.

Probatur ſecundò à priori. Eſſentia diuina eminenter continet omnes poſſibiles creaturas: ergo vt ſic poteſt ac debet eas repræſentare intellectui comprehendenti eandem eſſentiam: ita videlicet, vt hoc ipſo quòd comprehenditur diuina eſſentia, cognoſcantur ea mediante omnes creaturæ. Et inſuper hic eſt perfectiſſimus modus cognitionis, cùm cognoſcatur effectus per cauſam primam nobiliſsimam à qua eſſentialiſsimè dependet: ergo omnino Deus hoc modo creaturas in ſeipſo cognoſcit. Sed plura pro hoc argumento dicemus ſectione ſequenti.

Tertiò. Eſſentia diuina ex eo quòd eminenter continet creaturas habet vt ſit tamquam ſpecies impreſſa repræſentatiua earum: ergo pari ratione poteſt ac debet eſſe obiectum primarium in quo cognito eædem creaturæ repræſententur. Licèt enim non omnis ſpecies impreſſa poſſit ſimul tamquam cognita repræſentare obiectum: tamen talis ſpecies, quæ eſt eſſentia diuina, ex eadem continētia eminētiali qua habet & exercet vnum, poteſt & aliud. Præſertim, quia ſi quæ difficultas eſſet in eo quòd eſſentia diuina repræſentet obiectiuè creaturas, reperitur pariter in hoc quòd repræſentet elicitiuè tamquam ſpecies impreſſa.

Sicut eſt principiū, ita eſt medium.

Quartò. Imò non alia ratione poteſt eſſentia diuina vt ſpecies impreſſa repræſentare creaturas, non aliter poteſt mouere intellectum diuinum ad cognitionem creaturarum; niſi quia per ſe ac directè eſt repræſentatiua ſui ipſius; & ita cùm eminenter contineat creaturas, hoc ipſo intellectus diuinus intuens ipſam eſsentiam, cognoſcit etiam creaturas. Non enim eſsentia diuina eſt ſpecies per ſe inſtituta ad cognitionem creaturarum, quaſi ſpecies ab obiecto deſumpta, vel quaſi infuſa à Deo vice obiecti, quales ſunt ſpecies in intellectu humano & angelico: itaq; non apparet qualiter repræſentet diuino intellectui creaturas niſi dicto modo. Sic autem optimè intelligitur, quo pacto eſsentia diuina ſimul in ratione obiecti immediatè cognoſcatur, eaq. mediante cognoſcantur creaturæ; & in ratione quoque ſpeciei immediatè moueat intellectum diuinum ad cognitionem ſui, & ſic conſequenter ad cognitionem creaturarum. Neque alioqui facilè intelligi poteſt, eſsentiam diuinam in ratione ſpeciei immediatè mouere intel-

tel-

tellectum diuinum ad cognitionem creaturarum. Et ex hoc efficaciter probatur, non tantùm Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo, ſed etiam non eſſe cogitandam aliam cognitionem terminatam immediatè ad creaturas.

Quintò idem ſuadetur: quia non facilè huiuſmodi actus multiplicandi ſunt in Deo: cùm ergo Deus ſufficientiſſimè ac perfectiſſimè cognoſcat creaturas intuēdo ſeipſum, non eſt addenda alia cognitio immediata earumdem creaturarum. Rurſus, ideo dicimus Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo, nè aſſignemus intellectui diuino aliud obiectum primarium immediatè cognitū præter ipſum Deum: non ergo debemus admittere aliam cognitionem creaturarum in ſeipſis. Plura adhuc ad hanc rem congerit S. Thomas 1. contra Gentes cap. 48. & 49.

Hic eſt perfectus cognoſcendi modus.

Sed contra reſolutionem traditam, obijcies primò. Perfectiùs cognoſcitur res aliqua quando cognoſcitur in ſe & per ſe, quàm dum cognoſcitur in alio & per aliud, vt manifeſtum eſt in noſtra cognitione: ſed Deo tribuenda eſt perfectiſſima cognitio creaturarum: ergo.

Reſpondetur. Perfectiùs adhuc rem cognoſci, ſi cognoſcatur in alio & per aliud quod ſit principium nobiliſsimum, in quo ſecundùm omnem ſui rationem adæquatè continetur, præſertim ſi cognoſcatur ab intellectu nobiliſsimo comprehendente idem principium. Quare diuerſa eſt ratio de noſtra cognitione: quia cognoſcimus vnum per aliud, in quo non tam perfectè continetur vt poſsit perfectè repræſentari. Benè tamen illa cognitio qua Beati cognoſcunt creaturas in Deo viſo, eſt perfectior ea cognitione qua eædem creaturæ cognoſcuntur in ſeipſis.

Quo omnia diſtinctè cognoſcuntur.

Obijcies ſecundò. Omnes creaturæ, quæ in ſeipſis diſtinctæ ſunt, prout ſunt in Deo ſunt vnum, & continentur in Deo non per modum multiplicitatis ſed per modū ſimplicitatis, vt Thomiſtæ loquuntur: ergo ſi Deus cognoſcit creaturas tantùm in ſeipſo & non in ipſiſmet creaturis, non perfectè ac diſtinctè eas cognoſcit quales reuera ſunt in ſe.

Reſpondetur. Hoc argumento tantùm probari, Deum non ſolùm cognoſcere creaturas quoad illud eſſe quod habent in Deo, ſed verè cognoſcere quoad illud eſſe quod habent ſingulæ in ſeipſis, vt iam ab initio contra Aureolum conſtituimus. At verò ſimul optimè ſtat, quòd ipſum eſſe diuinum ſimpliciſsimum, ſit medium quaſi ducens intellectum diuinum in cognitionem creaturarum omnium ſecundùm proprijſsimas rationes quibus inter ſe diſtinguntur.

Hæc cognitio eſt ſufficiens intellectui diuino.

Obijcies tertiò. Quamuis ſola eſſentia diuina ſit diuino intellectui quaſi ſpecies impreſſa repræſentatiua creaturarum, adhuc videtur poſſe immediatè repræſentare creaturas ex parte obiecti: ergo hæc immediata cognitio tribuenda eſt Deo. Aſſumptum probatur: quia intellectui noſtro ſpecies rerum creatarum repræſentant aliquo modo Deum, & tamen poſſumus ſubinde cogitare immediatè de Deo, non dirigendo cogitationem ſemper ad eas res creatas ex quibus deſumptæ ſunt ſpecies quibus vtimur, & quas res eædem ſpecies per ſe ac primariò repræſentant. Item intellectui Beatorum eſſentia diuina eſt tamquam ſpecies ad cognitionem creaturarum, etiam ſi Beati diſtincto actu à viſione Dei, atque ſic immediatè tali actu cognoſcant creaturas.

Reſpondetur. Quando ſpecies aliqua intellectui vnita debet habere vnicū actū ſibi adæquatū ſecundùm totam virtutem repræſentatiuā in ordine ad omne obiectum repræſentandum, tunc non repræſentat niſi iuxta ordinem obiectorum: ita nimirum vt intellectus ſuo actu immediatè cognoſcat id quod per ſe primariò ac directè ipſa ſpecie repræſentatur, & hoc mediante cognoſcat alia. Sic ſe habet cognitio diuina. Quando verò ſpecies poteſt habere plures actus inadæquatos, & intellectus non debet ſemper operari ſecundùm totam virtutem ſpeciei impreſſæ; tunc poteſt dari actus cognitionis terminatus ad aliquod obiectum quod alioqui non erat immediatum, abſque actuali cogitatione obiecti immediati. Et ſic ſe habet noſtra cognitio. Item quando ſpecies, non eodem, ſed diſtinctis actibus plura repræſentat, mirum non eſt, quod vnus actus per ſe non attingat niſi immediatè tale obiectum, quod reſpectu cognitionis alterius obiecti ſit mediatum. Et ſic dicetur ſe habere cognitio in

Beatis, ſi cognitio creaturarum cenſeatur actus diſtinctus ab actu viſionis Dei: vbi tamen adhuc verum erit dicere, ſumendo totam cognitionem Beatorum, Deum eſſe obiectum immediatum, creaturas mediatum, quatenus priùs eſt Beatos videre Deum, & conſequenter cognoſcere creaturas.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum Deus cognoſcat creaturas poſſibiles in ſeipſo, tamquam in Cauſa, vel tamquam in Speculo Verbo & Idæa.

RVrſus duplex modus cognoſcendi creaturas in ſeipſo diſtingui poteſt in Deo, iuxta duplicem modũ quo Deus continet creaturas: continet quippe effectiuè quatenus cauſa productiua rerũ, & continet repræſentatiuè tamquam verbum ſeu ſpecies expreſſa in qua relucent ratione ſuæ ſcientiæ. Primo modo dicuntur creaturæ cognoſci in Deo tamquam in cauſa, ſecundo modo tamquam in ſpeculo.

Vaſquez diſp. 60. negat, Deum cognoſcere creaturas in ſe tamquam in cauſa, & affirmat cognoſcere in ſe tamquam in ſpeculo. Communis verò ſententia eſt, Deum cognoſcere in ſe tamquam in cauſa, ſeu tamquã in obiecto primario eminenter continente creaturas, & vt ſic eas repræſentante diuino intellectui. Et hæc ſine dubio eſt ſententia D. Thom. hic, conſentanea doctrinæ quam tradiderat q. 12. Item Durandi in 1. diſt. 35. q. 2. Argentinæ q. 1. Capreoli q. 2. Aegidij q. 3. Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 48. & ſequentibus, Alenſis prima parte q. 23. membro 2. art. 1. Henrici Quodlibeto 9. q. 2. Caiet., Bagnes, Zumel, Molinæ, Valentia, & aliorum hoc loco, & Suarez lib. 3. de Attributis cap. 2. Quorum plerique expreſsè dicunt, Deum cognoſcere creaturas in ſe, tamquam in cauſa: aliqui verò dicunt, cognoſcere in ſe tamquam in obiecto prius cognito, vel tamquam eminenter continente creaturas: quod ſanè in idem recidit, vt ex dicendis conſtabit. Et ſic hæc eadem eſt ſententia Scoti apud Radam ſect. præcedenti citatum.

Dico primò. Deus cognoſcit creaturas poſsibiles in ſeipſo primò & directè tamquam in cauſa eminenter continente creaturas. Hæc concluſio ferè expreſſa eſt à Dionyſio in verbis ſect. ſuperiore recitatis. Et facilè ſequitur ex reſolutione ibi tradita. Ac probatur manifeſtè: quia ſi alioqui dicatur Deus cognoſcere creaturas in ſeipſo, ſolùm tamquam in verbo: vel ſenſus eſt, quatenus eſſentia diuina eſt verbum & ſpecies expreſſa ipſarummet creaturarum, ita vt intellectus diuinus intuens diuinam eſſentiam tamquam verbum creaturarum, vt ſic eas cognoſcat. Et hoc modo, cùm verbum & ſpecies expreſſa eſſẽtialiter dicta in Deo, non ſit niſi ipſa obiecti cognitio, manifeſtum eſt, hoc idem eſſe ac ſi dicatur, Deum cognoſcendo cognitionem ſuam quã habet de creaturis, cognoſcere ipſas creaturas. Vbi planè inuoluitur quaſi duplex cognitio, vna directa, & altera reflexa: & per reflexam ſaluatur, Deum cognoſcere creaturas in ſe vt in Verbo. Sed iam hoc ipſo ſupponitur cognitio illa directa. Vnde rurſus, aut per eam primam cognitionem directam Deus cognoſcit creaturas immediatè in ſeipſis: aut ſi cognoſcit in ſua eſſentia diuina, prout certè cognoſcit, nonniſi vt in cauſa cognoſcit. Adde, quòd ſi Deus intuens ſeipſum vt verbum creaturarum, poteſt hoc medio cognoſcere creaturas, cur non intuens ſeipſum vt cauſam creaturarum, eas hoc medio dicitur cognoſcere? Vel aliter ſenſus eſt. Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo prout eſt verbum ſui ipſius. Et hoc dici non poteſt. Non enim apparet, quomodo ex hoc quod Deus cognoſcit ſe tamquam verbum ſui, ideſt cognoſcit ſe cognoſcere ſeipſum, hinc cognoſcat creaturas, ſi eas antecedenter non cognoſcebat illa directa cognitione qua intuebatur ſeipſum. Neque ſanè in cognitione diuina prout præcisè terminata ad ipſum Deum relucent creaturæ: niſi dicamus, Deum videndo ſe vt eminenter continentem creaturas, eo ipſo cognoſcere creaturas.

Deus cognoſcit creaturas in ſe primariò tamquã in cauſa.

Aut dicet quis, Deum cognoſcere creaturas in ſe vt in verbo, non quidem tamquam in medio priùs cognito: ſed

ſolùm ita dici, eo quòd ipſamet eſſentia diuina, quæ eſt verbum & ſpecies expreſſa Dei, eſt quoque verbum & ſpecies expreſſa creaturarum; priùs tamen eſt verbum reſpectu Dei, quàm reſpectu creaturarum; hoc eſt, priùs cognitione ſua Deus attingit ſeipſum, & conſequenter creaturas: ita tamen quòd non mediante ſeipſo tamquam cognito cognoſcat creaturas, ſed quòd immediatè & per ſe in poſteriori ſigno cognoſcat creaturas: & in hoc ſenſu dicere valeat, ideo Deum cognoſcere creaturas, quia in priori ſigno cognoſcebat ſeipſum, & hoc ſanè videtur intendere Vaſquez ibi diſp.60.cap.3.

Sed hoc planè eſt recedere à communi ſententia quam iam ſtatuimus, Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo vt in medio cognito, à qua ſententia nec Scotus ipſe fortaſſe diſſentit: eſtq. incidere in ſententiam oppoſitam quæ Scoto tribuebatur, vt conſideranti patebit. Ac præterea, ſi cognitio prout Deum attingens, nõ taliter confert ad cognoſcendas creaturas, quatenus ipſe Deus ſit medium quo viſo cognoſcantur creaturæ; planè non apparet, quare opus ſit, Deum priùs cognoſcere ſeipſum quàm creaturas, neque quomodo hoc ex illo proueniat. Quinimò potiùs ſimul eſſet, Deum ex vi ſuæ eſſentiæ vt ſpeciei impreſſæ cognoſcere ſeipſũ & creaturas: ita vt æquè primò & immediatè in intellectu diuino detur cognitio creaturarum atque ipſius Dei, neque dicere valeat ideo Deum cognoſcere creaturas quia cognoſcit ſeipſum. Ac denique, etiam ſi Deus priùs cognoſceret ſeipſum & conſequenter creaturas, hoc præcisè non ſufficit, vt diceretur cognoſcere creaturas in ſeipſo: & multò minùs vt diceretur cognoſcere in ſe tamquam in verbo, hoc eſt cognoſcere creaturas in cognitione ſui ipſius. Vt certè intellectus noſter cognoſcens concluſionem poſt præmiſſas, imo cognoſcens ex præmiſſis, non per hoc dicitur cognoſcere concluſionem in cognitione præmiſſarum, ſed ex cognitione præmiſſarum. Et Beati videntes Deum, & conſequenter cognoſcentes creaturas, non per hoc dicuntur cognoſcere creaturas in viſione Dei, ſed ex viſione Dei. Oportet ergo fateri, Deum alio modo cognoſcere creaturas in ſeipſo tamquam in cauſa eminenter illas continente: quia videlicet Deus intuens ſuam eſſentiam, videt eſſe cauſam primam eminenter cõtinentem omnes poſſibiles creaturas, & ſic adæquatè cognoſcit omnes creaturas.

Cognoſcit etiã conſequenter tamquam in ſpeculo.

Dico ſecundò. Præter hoc, Deus cognoſcit etiã creaturas in ſeipſo tamquam in ſpeculo veluti reflexè: per hoc nempe quòd cognoſcit ſe cognoſcere creaturas, & ſic intuetur ſeipſum tamquam verbum creaturarum: atque adeò cognoſcit hoc medio omnes creaturas cognitas à ſe, vt repræſentatas in ea prima cognitione. Hoc totum facilè conſtat, & apertè ſequitur ex iam dictis. Non eſt autem hæc diuina cognitio ita propriè reflexa ſicut in intellectu noſtro, in quo ſecundus cognitionis actus à primo diſtinguitur, ad eumq. à ſe diſtinctum realiter terminatur: ſiquidem tota diuina cognitio eſt vnus ſimpliciſſimus actus. Sed eſt veluti reflexa, quatenus noſtro intelligendi modo priùs concipimus Deum cognoſcere obiectum, & tum cognoſcere quoque hanc ſuam cognitionem, ad inſtar reflexionis quam facit noſter intellectus. Ideo verò hac ratione dicitur Deus cognoſcere creaturas in ſeipſo vt in ſpeculo: quia ſicut in ſpeculo continetur aliquo modo obiectum, ſcilicet repræſentatiuè: ita in diuina cognitione continentur creaturæ in eſſe repræſentatiuo ſeu obiectiuo; & dum conſpicitur ipſa diuina cognitio, cognoſcuntur quoque in illa creaturæ. Quamuis de reliquo magna ſit differentia inter vtrumque modum cognitionis: eo potiſſimum quòd à ſpeculo reflectitur ſpecies impreſſa obiecti viſibilis, quæ ad oculum deducta, ſimul cum potentia viſiua cauſat viſionem: quod longè abeſt à modo cognoſcendi creaturas in Deo.

Tamquã in Verbo & Idea.

Dicitur quoque Deus hoc modo cognoſcere creaturas in ſe vt in verbo, quatenus ipſamet cognitio diuina eſſentialis, poteſt aliquo modo, licèt minùs propriè, appellari verbum eſſentiale in Deo. Dico minùs propriè: quia magis propriè verbum dicitur in Deo perſonaliter de ſecunda Trinitatis perſona procedente per intellectum; reſpectu cuius, non de omnibus perſonis, ſed de ſolo Patre, affirmatur, cognoſcere omnia in verbo ſuo. Quod totum in materia de Trinita-

te conſtabit. Dicitur præterea Deus cognoſcere creaturas in ſua eſſentia tamquam in Idæa, quoniam eadem diuina cognitio dicitur creaturarum Idæa: quamuis alio quoque modo explicetur ſignificatum Idææ in Deo vt q. 15. tractabimus.

Rurſus, ad hunc modum cognitionis reduci poteſt, quòd Deus cognoſcat etiã creaturas in ſua eſſentia, vt in ſpecie impreſſa creaturarum, non ſolùm eliciriuè, ſed etiam obiectiuè: quatenus Deus intuens ſuam eſſentiam, videt ipſam vt ſpeciem, & ſic ducitur quoque in cognitionem creaturarum quæ eadem ſpecie repræſentantur. Item, reduci poteſt, quòd Deus cognoſcat creaturas in ſuo intellectu, & voluntate, atque in actu ſimplicis complacentiæ circa creaturas: quatenus nempe videt, ſe poſſe intelligere, ſe poſſe velle, ſe actu diligere creaturas.

Alia demum ad magis illuſtrandam & confirmandam præſentem doctrinam, ſumi poſſunt ex q. 12. ſect. 24.

Scientia Dei formaliter ſuppoṅit omnipotẽtiã. Sed contra primam concluſionem obijcit primò Vaſquez. Scientia Dei non videtur formaliter ſuppoṅere omnipotentiam: ſed omnipotentia, vel eſt ipſamet ſcientia: vel, ſi ab ea ratione diſtinguitur, potiùs erit ratione poſterior: quia ſcientia eſt primum dirigens ad operandum, omnipotentia verò eſt principium proximè exequens operationem. Vnde, dicere non valet, ideo Deus omnia ſcit quia eſt omnipotens: ſed potiùs dicendum eſt, ideo omnia poteſt quia omnia ſcit. Neque per locum ab intrinſeco ſequeretur, ſi Deus non eſſet omnipotens, non cognoſceret creaturas. Aliter ergo Deus cognoſcit creaturas quàm in ſua omnipotentia, aliter quam in ſeipſo vt in cauſa eminenter continente creaturas.

Ad hoc argumentum variæ ſolutiones excogitatæ ſunt à quibuſdam Recentioribus, admittentibus, vel omnipotentiam diuinam eſſe formaliter ipſammet ſcientiam, vel eſſe illa poſteriorem. Sed certè data hac hypoteſi, non videtur poſſe rectè ſaluari, Deum cognoſcere creaturas in ſua omnipotentia tamquam in medio cognoſcendi. Sed ſimpliciter argumentum non eſt efficax: alioqui probaret eſſentiam diuinam nec eſſe ſpeciem intelligibilem ad repræſentandas creaturas; niſi enim priùs ratione diuina eſſentia eminenter contineat creaturas, nec etiam tamquam ſpecies intelligibilis eas poterit repræſentare. Dicendum ergo prorſus eſt, verè omnipotentiam diuinam ordine rationis eſſe priorem ſcientia. Cogitare enim debemus hos omnes conceptus ratione noſtra diſtinctos in Deo, Deum poſſe cognoſcere, Deum actu cognoſcere, Deum poſſe velle, Deum actu velle, Deum poſſe facere, ac demum ſequitur actu facere creaturas. Inter hæc autem, prius eſt Deum poſſe facere, quàm actu cognoſcere creaturas, prius item quàm actu velle creaturas; licèt poſſe cognoſcere & poſſe velle præcedant potentiam actiuam. Itaque verè valebit dicere, ideo Deus omnia ſcit quia omnia poteſt, & non è cõuerſo ideo poteſt quia ſcit: licèt valeat quoque dicere, ideo potentiam eius reduci ad actum operandi, quia Deus ſcit. Demum rectè ſequeretur per locum ab intrinſeco, ſi Deus non eſſet omnipotens, non cognoſceret creaturas. Idq. non ſolùm admittendum eſt ex hoc capite, quia omnipotentia eſt medium cognoſcendi; ſed etiam quia ſi Deus non eſſet omnipotens, non contineret eminenter creaturas, ad hoc vt eſſentia diuina tamquam ſpecies intelligibilis eas repræſentet Sed de diſtinctione & ordine omnipotentiæ diuinæ cum intellectu & ſcientia ac voluntate Dei, proprio loco tractabimus q. 25.

Continentia eminẽtialis creaturarum eas diuino intellectui repræſentat. Obijcit ſecundò. Obiectum aliquod priùs cognitum, non poteſt eſſe medium ad aliud perfectè cognoſcendum, niſi in ſe contineat totam rationem illius, & eiuſdem rationis cum illo ſit: quod ſupponit à ſe probatum ſupra in tractatu de Viſione: ſed Deus non continet in ſe formaliter rationes creaturarum, imo eſt eis omnino diſſimilis: ergo non poteſt eſſe medium & obiectum in quo ipſe cognoſcat creaturas.

Obijcit tertiò ex ſua doctrina ibidem tradita. Cùm Deus ſit in ſe omnino abſolutus ab omni ordine ad creaturas, nulli intellectui poteſt eſſe medium ad cognoſcendas eaſdem creaturas: quoniam obiectum priùs cognitum non poteſt eſſe ratio cognoſcendi aliud, niſi vel illud formaliter contineat, vel ſaltem ad ipſum referatur.

Reſpondetur ad vtrumque argumentum. Continentiam eminentialem quam Deus habet vt cauſa creaturarum, eſſe ſufficientiſſimam ad repræſentandas creaturas in ratione obiecti primarij & medij cogniti: quamuis formaliter Deus ſit omnino diſſimilis creaturis, & ſiuè hæc continentia dicatur eſſe relatio tranſcendentalis, ſiuè omnino abſoluta: quod totum ex doctrina à nobis tradita q. 12. ſect. 24. ſatis confirmatum & explicatum manet.

SECTIO DECIMATERTIA.

Quid ſit Diuina cognitio creaturarum poſſibilium, & quomodo ſe habeat ad cognitionem qua Deus intuetur ſeipſum.

Hoc præcipuè examinandum ſequitur, num actus quo Deus creaturas in ſeipſo cognoſcit, ſit idē prorſus actus, non ſolùm realiter, ſed etiam ratione, quo Deus ſuammet eſſentiam intuetur: vel ſit peculiaris actus ratione diſtinctus, & quaſi conſequens ad actum quo Deus intuetur ſeipſum: vel quidnā addat ſcientia ſimplicis intelligentiæ circa creaturas ſupra ſcientiam qua Deus ſeipſum formaliter intuetur. In qua re tres aut quatuor dicendi modi diſtingui poſſunt.

Nō videtur actus diſtinctus. Primus dicendi modus eſſe poteſt, cognitionem creaturarum poſſibilium præciſè ſumptam in Deo, eſſe nouum actum realem, ratione noſtra diſtinctum à ſcientia qua Deus intuetur ſeipſum, & conſequentem ad eandem ſcientiam: ita vt ex eo quòd Deus intuetur eſſentiam ſuam eminenter continentem creaturas, concipiamus ab intellectu diuino quaſi elici alium actum cognitionis creaturarum.

Hic tamen dicendi modus patitur quædam inconuenientia ex ijs quæ opponi ſolēt contra ſententiā dicentem Deū cognoſcere creaturas in ſeipſis. Reuera enim, ſi ita concipitur ſcientia Dei, planè actus ille qui vt nouus ponitur, iam per ſe & immediatè fertur in ipſas creaturas, non attingendo eſſentiam diuinam vt medium cognoſcendi. Vnde creaturæ cognitæ ſe haberent vt obiectū primariū reſpectu talis actus: & hic actus per ſe importaret reſpectum tranſcendentalem ad ipſas creaturas, & ſuo modo ſpecificaretur à creaturis. Poteſt autem, abſque his incommodis alio modo faciliori, diuinoq. intellectui magis congruo, & doctrinæ traditæ magis conformi, diuina ſcientia explicari, vt nos dicemus.

Nec modus diſtinctus. Secundus dicendi modus eſſe poteſt, cognitionem creaturarum poſſibilium, non eſſe concipiendam quaſi nouum actum, ſed ſolùm vt modum quemdam ſuperadditum ſcientiæ qua Deus intuetur ſeipſum; ita vt per eandem ipſam ſcientiam quatenus tali modo affectam dicatur Deus cognoſcere creaturas.

Sed hic dicendi modus maiorem difficultatem incurrit: quia ſi ſupponamus præconcipi ſcientiam qua Deus intuetur ſeipſum, non attingentem creaturas; cùm deinde intelligitur aduenire cognitio creaturarum, non apparet quomodo id fieri poſſit niſi per peculiarem actum cognitionis terminatum ad creaturas. Et in vniuerſum etiam in intellectu creato, approbandum non eſt quod aliqui dicere ſolent, vnum cognitionis actum extendi per modum ſibi additū ad aliud obiectū: ſed vbi potiùs aduenit noua attingentia alterius obiecti, ibi eſt nouus ac verus actus cognitionis. Quem tamen, ſi propter dependentiam ab alio actu priori velit quis appellare modum illius actus prioris, contendet tantùm de nomine. Sed non benè loquetur: non enim propter dependentiam quæ potiùs eſt in genere cauſæ effectiuæ, debet actus ille appellari modus: & alioqui aſſenſus concluſionis per diſcurſum appellari quoque deberet modus prioris aſſenſus præmiſſarum. Abſolutè ergo dicendum eſt, intellectum cognoſcere nouum obiectum nouo actu quando præcedit alius actus præciſè circa primum obiectum. Quare, ſi ſcientia Dei eſſet taliter concipienda, quòd cognitio creaturarum adderet aliquid ratione diſtinctum ſupra ſcientiam qua Deus intuetur ſeipſum præciſè ſumptam, potiùs iuxta priorem dicendi modum eſſet concipienda.

Nō addit ſolam connotationē creaturarum. Tertius dicendi modus eſſe poteſt, cognitionem creaturarum per ſe formaliter nihil reale intrinſecum importare in Deo, vel addere ſupra actum quo Deus intue-

rū aut relationē rationis.

intuetur ſeipſum, ſed ſolùm addere connotationem ipſarum creaturarum poſſibilium, aut reſpectum rationis Dei ad ipſas: intantùm vt ſi creaturæ non eſſent poſſibiles, vel Deus non cognoſceret eas, nulla prorſus realis variatio intelligeretur in Deo: eo planè modo quo de facto docent Theologi, ſcientiam viſionis quæ eſt ad creaturas vt contingenter futuras, non ponere aliquid in Deo ſupra entitatem Dei neceſſariam; ita vt ſi nulla creatura eſſet futura, Deus idem omnino in ſe immutatus permanſiſſet. Ita Vaſquez hac eadem prima parte diſp. 143. cap. 4., id deducens ex eo quod diſp. 104. docuerat, in Deo nullam eſſe relationem realem ad creaturas, nullamquè perfectionem quæ etiam omnibus creaturis implicantibus non permaneret in Deo.

Hæc tamen ſententia ſine cauſa rem hanc maxima ac inſuperabili penè difficultate confundit. Inintelligibile enim videtur, quòd ſupponatur Deus intuens ſeipſum ſolùm per actum terminatum ad ſe præcisè abſq; vllo ordine ad creaturas; qui actus idem omnino inuariatus permaneret, etiam ſi Deus nullas cognoſceret creaturas: & præter hoc cognoſcat inſuper creaturas nulla mutatione vel additione facta, niſi quòd ponitur ipſa poſſibilitas creaturarum, vel relatio rationis illius eiuſdē actus diuini ad creaturas. Nam ideo Theologi eo modo philoſophantur de ſcientia viſionis, quia hæc eſt contingens, quatenus potuiſſet Deus nullas vnquam condere creaturas, quo in caſu nullas vidiſſet eſſe futuras: in ipſo autem Deo nihil poteſt eſſe contingens, cùm Deus ſit omnino immutabilis. Et nihilominus ijdem Theologi difficillimum eſſe fatentur, ſic ſaluare ſcientiam viſionis, ſicut & decretum voluntatis in Deo. At ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt omnino neceſſaria, ſicut poſsibilitas ipſa creaturarum: ergo ſine ratione tanta difficultas ad hanc quoque ſcientiam extenditur. Ac præterea ante ſcientiā viſionis ſupponitur in Deo ſcientia ſimplicis intelligentiæ, qua Deus cognoſcit creaturas ſecundùm omnem rationem earū ſub eſſe poſſibili: qua ſcientia ſuppoſita, facilius eſt, Deum videre quaſdam creaturas vt futuras, non alia mutatione facta quam ipſarummet creaturarum. At nulla ſuppoſita ſcientia circa creaturas, intelligi nequit, Deum per ſolam ſcientiam qua intuebatur ſeipſum, addita ſolùm poſſibilitate creaturarum, vel reſpectu rationis, eas cognoſcere. Sed inſuper, ſcientiam quoque viſionis importare aliquam perfectionem realem in Deo, perfectionem tamen ſimpliciter neceſſariam, ſaluabimus infra ſect. 21.: maiori ergo ratione ſic eſt de ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſentiendum.

Eſt idem actus ſciētia attingens diuinam eſſentiam & creaturas

Quartus tandem dicendi modus omnium optimus erit, cognitionem creaturarum poſſibilium ita ſe habere ad ſcientiam qua Deus intuetur ſeipſum, vt non concipiamus eam eſſe quaſi quid nouum ratione diſtinctum ac ſuperadditum ad hanc ſcientiam: ſed eundē prorſus actum diuinæ cognitionis eodem intuitu ferri & in eſsentiam diuinam & in creaturas: adeò vt ſi per impoſsibile Deus non cognoſceret creaturas, ex hac hypoteſi per ſe ſequeretur tunc non fore eundem actum diuinæ cognitionis qui nunc eſt. Hic dicendi modus eſt magis ad mentem Theologorum, aſſerentium, Deum cognoſcere creaturas in ſeipſo, & cognoſcere ſolùm mediatè tamquam obiectum ſecundarium. Et clariùs indicatur a pleriſque, qui explicantes quomodo Deus creaturas in ſeipſo cognoſcat, dicunt, intellectum diuinum ita dirigere ſuum intuitum ad eſſentiam diuinam, in eaquè perſpicere creaturas, vt non intelligatur quaſi diuertere ſuum intuitum ab eſsentia diuina, & transferre ad creaturas: ſed eo ipſo quòd videt eſsentiam diuinam, pariter relucere ipſi intellectui diuino quicquid eſt cognoſcibile in creaturis. Ita hanc rem ſolent explicare Thomiſtæ: & ita etiam loquitur Rada parte prima controuerſia 29. art. 1. in fine: & Suarez lib. 3. de Attributis cap. 2. num. 11. hunc ait eſſe optimum ac verum modum concipiendi in Deo huiuſmodi ſcientiam.

Quia intellectus diuinus eodem intuitu videt in eſſentia creaturas.

Ac præterea probatur & explicatur primò: quia cùm eſsentia diuina eminenter contineat creaturas, illo ipſo actu & intuitu quo conſpicitur eſsentia diuina, conſpicitur etiam hæc eminentialis continentia: at præſcindi non poteſt, intueri hoc quod Deus eminenter continet creaturas, a cognitione earundem crea-

creaturarum: ſed planè ille ipſe actus formaliter qui eſt viſio eius continentiæ eminentialis, attingit creaturas quæ in Deo continentur.

Secundò. Deus videndo ſeipſum, videt eſſentiam ſuam vt omnipotentem, hoc eſt vt productiuam omnium creaturarum poſſibilium: ſed non poteſt dari actus quo clarè & intuitiuè conſpiciatur potentia productiua creaturarum, quin ſimul idē actus cognitionis attingat creaturas poſſibiles: ergo.

Tertiò. In vniuerſum concipi non poteſt vnum extremum habens relationem vel connexionem cum alio extremo, quin ſimul concipiatur hoc aliud extremum. Non poteſt concipi Pater niſi vt Filij Pater, atque adeò eodem actu quo concipitur Pater concipitur etiam Filius: Et ſimiliter concipi non poteſt potentia viſiua, niſi vt obiecti viſiua, & ſic de ſimilibus. Sed ſic etiam, Deus continet eminenter creaturas, habet potentiā productiuam creaturarum: ergo eſſe non poteſt, quòd aliquo actu cognoſcatur Deus vt continens eminenter creaturas, vt potens producere creaturas, quin eo ipſo actu formaliter cognoſcantur creaturæ: & maximè dum talis actus eſt clarè & intuitiuè repræſentatiuus & comprehenſiuus eſſentiæ diuinæ. Neque ad hoc quicquam refert, quòd eſſentia diuina dicat vel non dicat reſpectum tranſcendentalem ad creaturas; quicquid enim ſit de hoc nomine reſpectus, ſatis eſt quòd continentia & potentia diuina, eſt creaturarum continentia, eſt creaturarum productiua.

Quartò confirmatur etiam ex doctrina tradita priùs q. 12., ſcilicet Beatos eodem actu quo vident Deum, cognoſcere creaturas, ſaltem ſub communi conceptu entis poſſibilis; ita vt dari non poſſet viſio attingens Deum quatenus eminenter continentem creaturas, quin ſaltem ſub eo communi conceptu cognoſcantur ipſæ creaturæ. Quòd ſi talis ſit viſio Dei, quæ Deum exactiſſime comprehendat, quæ omnimodè adæquet totam cognoſcibilitatem diuinam; hæc viſio ſanè diſtinctiſſimè & ſingillatim omnia entia poſſibilia complectetur: & huiuſmodi eſt omnino diuina ſcientia.

Ex his autem patet, qualiter ſequeretur, quòd ſi Deus non cognoſceret creaturas, non eſſet idem ille actus diuinæ ſcientiæ qui reuera eſt, quo Deus cognoſcit & comprehendit ſeipſum. Nam cùm idem indiuiſibiliter actus ſit quo Deus cognoſcit ſuam eſſentiam & creaturas poſſibiles, ex illa hypoteſi per ſe formaliter & ab intrinſeco ſequeretur, non fore hunc eundem actum. Imò per ſe ſequeretur, quòd in tali caſu Deus non cognoſceret & comprehenderet omnipotentiam ſuam, non perſpiceret ſe continere eminenter creaturas: vnde planè non eſſet idem actus diuinæ ſcientiæ, quo de facto comprehendit ſeipſum.

Scientia Dei nō refertur ad creaturas, nec ab illis dependet.

Sed contra hunc dicendi modum obſtare videtur primò, id quod inſinuabat Vaſquez, in Deo nullam eſſe relationem realem ad creaturas, nullamq. perfectionem quæ implicantibus creaturis non permaneret in Deo.

Reſpondetur tamen facilè, iuxta hunc dicendi modum benè ſaluari poſſe, ſcientiam diuinam non importare relationem ad creaturas: quia nempe ſcientia hoc modo non reſpicit niſi ſuum obiectū primarium & immediatum. Si verò cognitio creaturarum eſſet in Deo actus diſtinctus ab illo actu quo Deus intuetur ſeipſum, tunc poſſet inferri, illum actum eſſe relatiuum ad creaturas. Ex alio autem capite, actus diuinæ ſcientiæ non dicit relationem realem ad ipſum Deum, quia eſt idem realiter cum ipſo Deo, relatio autem realis importat diſtinctionem realem extremorum. Rurſus, iuxta hunc dicendi modum inconueniens non eſt, aliquam perfectionem realem eſſe in Deo, quæ implicantibus creaturis non eadem permaneret. Imò hoc non eſt nouum & peculiare ratione ſcientiæ, ſed potiùs verificatur ratione continentiæ eminentialis ſeu omnipotentiæ diuinæ: quia videlicet, ſi creaturæ implicarent, Deus non eas eminenter contineret, non haberet potentiam productiuam earum: ſed hoc diligentiùs examinandum erit q. 25. Et præterea nunc quod attinet ad ſcientiam, cùm dictum ſit, quòd ex ea hypoteſi ſi Deus non cognoſceret creaturas, per ſe ſequeretur Deum non cognoſcere ſeipſum eodem modo & eodem actu quo nunc cognoſcit; ſic planè variatio in diuina ſcientia magis ſumeretur

retur ex variatione circa ipſum Deum, quã ex variatione creaturarũ poſſibiliũ.

Qualiter ſe habeat ad ipſum Deum & ad creaturas.

Secundò vlteriùs obijci poteſt: quia iuxta noſtrum dicendi modum cognitio creaturarum in Deo ne ratione quidem diſtinguitur à ſcientia Dei de ſeipſo: quod videtur falſum: quia omnes diſtinctè loquimur, de ſcientia qua Deus cognoſcit ſeipſum, & qua cognoſcit creaturas: ac benè cogitare poſſumus, Deum videre ſeipſum, non cogitando de hoc quod cognoſcit etiam creaturas. Imò poſtquam conſtabat Deum videre ſeipſum, ſeparatim quærendum fuit an cognoſceret alia à ſe: & non defuerunt, qui illud vltrò ſupponentes, hoc deinde negarent.

Reſpondetur. Reperiri hìc aliquam diſtinctionem rationis ſaltem penès implicitam & explicitam conceptionem: quod ex ijs quæ in argumento ponuntur ſatis manifeſtè apparet. At verò ſi explicitè concipiamus Deum videre & comprehendere ſeipſum vt continentem eminenter creaturas, ab hoc conceptu præſcindi non poteſt quòd cognoſcat ipſas creaturas. Adeſt quoque in hac re diſtinctio obiectorum, ſcilicet Dei & creaturarum, quæ cogit nos diſtinctè loqui de cognitione diuina reſpectu vtriuſque obiecti: licèt ex parte ipſius cognitionis non diſtinguamus plures actus, vnum circa Deum, & alium circa creaturas.

Tertiò adhuc obijci poteſt. Cognitio qua Deus videt ſeipſum eſt intuitiua, qua verò cognoſcit creaturas poſſibiles eſt abſtractiua: item illa eſt immediata, hæc mediata: illa eſt prior, hæc poſterior: ex eo enim quòd Deus cognoſcit ſeipſum, ſequitur vt cognoſcat vlteriùs creaturas: ergo omnino diſtinguendi ſunt duo actus cognitionis.

Reſpondetur. Idem ferè argumentum applicari poſſe contra omnem alium actum cognitionis quo cognoſcantur plura cum aliquo ordine. Qui enim cognoſcendo Patrem vt Filij Patrem, ſimul apprehendit Filium; vtique immediatè cognoſcit Patrem, mediatè Filium. Et qui intuetur potentiam aliquam productiuam ſui effectus, vtique intuitiuè videt potentiam, effectum verò concipit abſtractiuè ſub eſſe poſſibili. Et pariter in his caſibus dicere valebit, vnum obiectum concipi priùs & aliud poſteriùs; vnumq. concipi quia concipitur aliud. Fatendum ergo eſt, poſſe eandem formaliter cognitionem ad plura tendentem, eſſe intuitiuam ac immediatam reſpectu vnius, abſtractiuam ac mediatam reſpectu alterius: ſiquidem idem cognitionis actus plura complectitur inter ſe connexionem habentia; vnum tamen actu exiſtens, aliud poſsibile; vnum propinquius, aliud remotius: ad quod ſufficit diſtinctio obiectorum. Neque verò ita Deus cognoſcit priùs ſeipſum quàm creaturas, quaſi ex cognitione ſui reſultet alius actus attingens creaturas: ſed ſolùm ita quòd idem actus formaliter hoc ipſo quòd repræſentat Deum vt cauſam productiuam creaturarum, repræſentat quoque creaturas vt poſsibiles, & ſic immediatiùs attingit ipſum Deum. Quare non eſt hìc alia prioritas quàm medij cogniti, ad quam non requiritur ordo inter actus cognitionis, ſed ſufficit ordo inter ipſa obiecta. Quod poteſt ſic explicari, quia idem actus ſimul quidem attingit vtrumque obiectum, ſed vnum vt obiectum prius, aliud vt obiectum poſterius: quorum proinde illud dicitur obiectum Primarium aliud dicitur obiectum ſecundarium, & vtrumque reſpectu eiuſdem omnino cognitionis.

SECTIO DECIMAQVARTA.

Vtrum Deus per ſcientiam viſionis cognoſcat omnia futura, etiam contingentia quæ ex noſtra libertate dependent.

QVamuis in ſuperioribus ſatis conſtitutum ſit in vniuerſali, Deum cognoſcere omnia alia à ſe, & penitus intueri non ſolùm quænam ſint poſſibilia, ſed etiam quæ ſint quandocumque futura: tamen propter ſpecialem difficultatem futurorum cõtingentium oportet id in ſpeciali examinare, veramq. doctrinam vberiùs confirmare. Ideo autem hæc diuina ſciẽtia viſionis, vocatur ſcientia futurorum: quoniam ſcientia conuenit Deo ab æterno, ſed nulla creatura

fuit

fuit actu ab æterno: vnde Deus ab æterno vidit quæ erant futura in tempore, & propterea hunc loquendi modum retinemus etiam nunc, quando ea quæ ab æterno viſebantur futura, ſunt iam magna ex parte præſentia, vel præterita.

Quæ propriè ſint futura cõtingentia. Et omnia quidem futura dici poſſunt reſpectu diuinæ libertatis contingentia, hoc eſt indifferentia ad eſſe vel non eſſe: Deus enim non operatur quicquam neceſſariò, ſed non niſi liberè decreuit operari ac de facto operatur, & ita reſpectu diuinæ libertatis, omnia quæ vnquam ſunt, poterant ſimpliciter non eſſe, & ita contingenter ſunt. Sed hæc contingentia ſumpta ſolùm ex libertate diuina, non affert peculiarem difficultatem circa cognitionem futurorum: quinimò facilè apparet, quòd licèt Deus potuerit velle operari aut non operari, tamen ſi decreuit operari, hoc ipſo debuit id cognoſcere, & conſequenter effectum eſſe futurum. Effectus ergo contingentes qui in hac re difficultatem afferunt, ſumuntur potiùs in ordine ad cauſas ſecundas, & contradiſtinguuntur ab effectibus neceſſarijs. Effectus enim neceſſarij ſunt, qui non poſſunt non eſſe, dependentquè à cauſis quæ naturaliter deſiſtere aut impediri non poſſunt ab operando, vt illuminatio Solis. Contingentes verò ſunt qui poſſunt non eſſe, dependentq. à cauſis quæ poſſunt non operari. Et hi rurſus, alij ſunt contingentes ſolùm ſecundùm quid, qui ſcilicet dependent ex cauſis naturalibus ac de ſe quidem neceſſariò operantibus, ſed quæ poſſunt ab extrinſeco impediri, vt v. g. pluuiam eſſe futuram ex vi cuiuſdam Aſtri., quod tamen poteſt per varias occurrentias naturaliter impediri. Vnde hi effectus ſunt ſolùm contingentes reſpectu vnius cauſæ: tamen reſpectu collectionis omnium cauſarum incidentium ſunt ſimpliciter neceſſarij: atque adeò de his eſt eadem ratio ac de alijs effectibus neceſſarijs, in ordine inquam ad intellectum cognoſcentem totam diſpoſitionem cauſarum naturalium. Alij ſunt effectus ſimpliciter contingentes & indifferentes, qui ex virtute intrinſeca cauſæ, poſitis omnibus requiſitis ad agendum in actu primo, poſſunt fieri aut non fieri: atque huiuſmodi ſunt, qui ex libera voluntate tàm angelica quàm humana dependent. Nunc autem pro certo ſupponimus, verè dari vſum libertatis, dari actus & effectus hoc modo contingentes & liberos. De his futuris contingentibus eſt præcipua difficultas, qualiter ſint nota Deo.

Fuit error Ciceronis lib. 2. de Diuinatione, quem refert ac refellit D. Auguſt. lib. 5. de Ciuit. cap. 9., in Deo non eſſe præſcientiam contingentium futurorum, quia alioqui ex præſcientia Dei tolleretur contingentia actuum & libertas arbitrij. Eiuſdem erroris ſuſpectus eſt Ariſt. qui lib. primo Perierm. cap 8. ex eodem fundamento docere videbatur, propoſitiones de futuris contingentibus non eſſe determinatè veras, ex quo ſequeretur neque à diuino intellectu cognoſci. Ex Scholaſticis quoque Aureolus in 1. diſt. 39. art. 1. & 3. præſcientiam omnium futurorum. ad ſaluandam eorum contingentiam, diuino intellectui denegaſſe videtur.

Veritas tamen certiſſima eſt, Deum ſemper videre, & ab æterno vidiſſe, quæcumque in aliqua differentia temporis futura eſſent, quamtumuis contingentia ac liberè futura ex voluntate creata. Hoc in primis conſtat ex ſacra Scriptura, multis in locis. Geneſis 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecit:* vnde ſumptum videtur nomen ſcientiæ viſionis: & vbi ſenſus eſt non de viſione tum de nouo ſuperueniente, ſed de viſione quam ab æterno habuerat de rebus tunc futuris: neque ſolùm ſenſus eſt de rebus tunc factis, ſed de omnibus quæ omni tempore fiunt. Clariſſimè Pſal. 138. *Intellexiſti cogitationes meas de longe, omnes vias meas præuidiſti.* Sapientiæ 8. *Signa & monſtra ſcit antequam fiant, & euentus temporum & ſæculorum.* Eccleſ. 23. *Domino antequam crearentur cuncta ſunt cognita, ſic & poſt perfectum reſpicit omnia.* Iſaiæ 41. *Dicite nobis quæ ventura ſunt, & dicemus Dij eſtis:* Vnde cognitio futurorum ideo dicta eſt diuinatio, quaſi diuina prorſus operatio, ſoli Deo propria. Danielis 13. *Deus æterne qui noſti omnia antequam fiant.* Et alia ſunt innumera loca in quibus hæc veritas expreſſa eſt, & in quibus ſpecialis mentio fit de cogitationibus & actionibus noſtris. Idem pariter conſtat ex omnibus Prophe-

Deus ab æterno cognouit omnia futura contingentia.

rijs, quæ in Scripturis habentur: prædicuntur enim euentus contingentes & liberi futuri. Nec aliter quàm ex diuina reuelatione hanc notitiam potuerũt habere Prophetæ: ſi autem Deus futura neſciret, vtique ea reuelare ac prædicere non potuiſſet. Vide rectè Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. notauit, *Diuinæ præſcientiæ tot ſunt teſtes, quot fecit Deus ipſe Prophetas*.

Secundo. Eadem veritas frequens eſt apud alios omnes Patres. Inter quos præclarè Auguſt. loco citato de Ciuit. expreſſit: *Confiteri eſſe Deum, & negare præſcium futurorum, apertiſſima inſania eſt*: & rurſus propè finem capitis, *Si quis eſſe confitetur Deum quem negat præſcium futurorum, etiam ſic dicit nihil aliud quàm quod ille dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus*.

Tertiò. Nullus vtique cogitare potuit, Deum non videre ea quæ ſunt & fuerunt, ſaltem tunc quando ſunt præſentia vel præterita: hæc enim & Angeli & homines paſſim cognoſcunt: & Deus ipſe operatur omnia in omnibus, diſponitq. curſum rerum naturaliũ, remunerat opera noſtra libera, reddit præmia virtutibus ſupplicia peccatis: quod totum ſine cognitione rerum occurrentium prorſus exerceri non poſſet. At in Deo nulla mutatio aut viciſſitudo reperiri poteſt, fieri non poteſt vt Deus quandoquè de nouo ſcire incipiat quod antea neſciebat; ſed ſine dubio tota diuina ſcientia, ſicut & ſubſtantia, eſt æterna: ergo Deus ab æterno omnia futura præſciuit.

Quartò. Sine dubio ad ſummam perfectionem diuini intellectus ſpectat omnia ſemper ſcire: neque abſque grauiſſima diuinæ Maieſtatis iniuria poterit quiſpiam ſuſpicari, quicquam eſſe diuino intellectui ignotum. Ipſa quoque futura in ſe vera ſunt ac ſcibilia, neque deeſſe poterat Deo ratio ac modus ab æterno perſpiciendi futura. Sic ergo non ſolùm fide certum, ſed & rationis lumine euidens eſt, Deum eſſe præſcium omnium futurorum, & ab æterno vidiſſe omnia futura in tempore, quantumuis contingentia & libera. Plures adhuc rationes congerit S. Thom. primo contra Gentes cap. 66. & duobus ſequentibus. Quo pacto verò ipſa futura ſcibilia ſint à Deo, & quo medio ab intellectu diuino videantur, diſtinctè in ſequentibus inquiremus.

Potiſſima autem difficultas contra ſcientiam horum contingentium futurorum eſt, quæ ſumitur ex contingentia ipſa & libertate: quia non videntur poſſe aptè conſiſtere certitudo diuinæ ſcientiæ & contingentia humanorũ effectuum. Sed de hac re agemus poſtea in fine quæſtionis.

SECTIO DECIMAQVINTA.

An Deus futura cognoſcat, ſolùm ratione ſuæ virtutis in cognoſcendo, & veritatis futurorum in ſeipſis.

Nominales in 1. diſt. 38., Ochamus q. 1. verſus finem, Gabriel q. 1. art. 2., Gregorius q. 1. art. 2., aſſerunt, non poſſe à nobis certam aliquam huius diuinæ ſcientiæ rationem aſſignari, præter infinitam virtutem intellectus diuini in cognoſcendo. Item Corduba lib. 1. q. 55. dubio 8. opinione 4., ait non eſſe aliam rationem quàm ipſammet cognitionem Dei intuitiuam. Suarez in Opuſculis lib. 1. de Scientia Dei, poſt reiectas alias rationes, cap. 8. concludit, Deum cognoſcere futura contingentia ſolùm per ſimplicem intuitum veritatis ſeu rei quæ futura eſt in ſua differentia temporis. Vaſquez etiam diſp. 65., concedens, decretum diuinæ voluntatis eſſe Deo rationem remotam cognoſcendi futura, declarat, id non intelligi, quaſi Deus perſpiciendo decretum inde cognoſcat quid futurum ſit, ſed ſolùm quia ipſum decretum eſt cauſa futuri: rationem verò proximam ait ſolùm eſſe infinitam virtutem diuini intellectus ad perſpiciendum quicquid intelligibile eſt: futura autem eſſe per ſe intelligibilia, cùm ſint determinatè vera. Addunt Durand. in 4. diſt. 49. q. 3. num. 16. Palatius in 1. diſt. 38. q. 2. diſp. 2., & quidam alij, intellectum ſeu ſcientiam diuinam ſeipſa determinare quid futurum ſit, cognoſcendo ac dictando hoc vel illud eſſe futurum: & pro-

propterea opus non eſſe alia ratione qua Deus per ſcientiam viſionis futura cognoſcat.

Non ſufficit virtus in cognoſcente & veritas in obiecto.

Sed certè notiſſimum quidem eſt, diuinum intellectum eſſe infinitæ virtutis in cognoſcendo, atque adeò debere perſpicere quicquid intelligibile eſt. Veriſſimum etiam eſt, futura contingentia eſſe à Deo intelligibilia. Et ſupponimus quoque, propoſitiones de futuris contingentibus eſſe in ſeipſis determinatè veras, vt iam in Logica tractauimus. Hoc tamen totum non ſufficit, quominus debeat alia ratio inueniri & aſſignari, qua diuinus intellectus futura cognoſcat. Primò namque circa poſſibilia, ſatis non erat aſſerere, Deum eſſe infinitæ virtutis ad intelligendum, ipſaq. poſſibilia eſſe intelligibilia: ſed opus fuit aſſignare & explicare, quo pacto illa Deus cognoſceret. Vbi determinauimus, Deum, comprehendendo eſſentiam & omnipotentiam ſuam, ſimul perſpicere quicquid in illa virtualiter continetur, quicquid à Deo factibile & poſſibile eſt.

Requiritur medium cognoſcendi.

Secundò. Saluare debemus, Deum cognoſcere in ſeipſo tamquam in obiecto primario entia, non ſolùm vt poſſibilia, ſed etiam vt futura: atqui dicto modo Deus cognoſceret futura immediatè in ipſiſmet futuris, & non mediante ſeipſo tamquam obiecto cognito: ergo alia ratio aſſignanda eſt qua Deus futura cognoſcat.

Tertiò. Beati videntes Deum, futura cognoſcunt, non eo ſolùm quòd ipſa in ſe vera ſunt & cognoſcibilia, & quòd ipſis notificantur; ſed quia in Deo ipſo tamquam in medio cognito intuentur futura, vt probauimus quæſt. 12. ſect. 29. ergo pariter intellectus diuinus, non ſolùm ratione veritatis futurorum, ſed & aliqua alia ratione in eſſentia diuina futura cognoſcit.

Quartò. Ex eò quòd intellectus diuinus eſt infinitæ virtutis ad cognoſcendum, & quod futurum omne ſit verum & cognoſcibile, tantùm habetur facultas intelligendi ex parte potentiæ, & obiectum intelligibile: ſed præter hæc oportet aſſignare ſpeciem impreſſam, quæ in actu primo intellectui repræſentet futura: eſſentia autem diuina ſecundùm ſe eſt æquè indifferens ad omnia; adhuc ergo ſupereſt aſsignandum, qua ratione repræſentetur diuino intellectui quænam ſint, & quæ non ſint futura. Neque ſatis erit dicere, eſſentiam quoque diuinam eſſe infinitæ virtutis in ratione ſpeciei impreſſæ ad repræſentandum omne obiectum cognoſcibile. Nam ſi eſſentia diuina non haberet munus cauſandi futura, neque etiam videretur poſſe habere munus repræſentandi futura: quemadmodum ſi non contineret eminenter creaturas poſsibiles, ſed aliqua fieri poſſent independenter ab omnipotentia Dei, eſſentia diuina non poſſet ea repræſentare. Vnde approbandum non eſt, quod dicit Vaſquez num. 19., Corduba, & alij ex Authoribus præallegatis, ita Deum cognoſcere futura ex ſua virtute & eorum veritate, vt ſi per impoſsibile aliqua eſſent futura independenter à voluntate diuina, eodem modo ab intellectu diuino poſſent cognoſci.

Demum, an diuina ſcientia ex ſe habeat illam efficaciam determinandi futura, diſputabimus poſtea de cauſalitate diuinæ ſcientiæ. Interim certum eſſe debet, etiam ſi detur aliquis actus practicus in diuino intellectu determinans res futuras, adhuc dari alium actũ proprium ſcientiæ viſionis, merè ſpeculatiuum, quo cognoſcantur res futuræ. Et de hoc actu nunc agimus. Ac reſpectu eius aſſerimus, dari aliquam rationem cognoſcendi futura, quam Durandus ipſe planè concedit in 3. diſt. 38. q. 3. num. 9.

Obiectiones ſoluuntur.

Obijcies primò ex Vaſquez & Suarez. Cùm diuinus intellectus ſit infinitæ virtutis, neceſſariò debet amplecti & comprehendere quicquid intelligibile eſt: alioqui quiſnam alius intellectus poſſet id attingere? Sed omne futurum, quantumuis liberum & contingens, eſt verum & intelligibile: ergo.

Reſpondetur. Ex virtute diuini intellectus & veritate obiecti, inferri quidem, hoc obiectum debere cognoſci: non tamen abſque omni alia ratione: ſed potiùs debere inueniri rationẽ qua cognoſcatur: & alioqui eſſet defectus intellectus diuini, ſi hac ratione careret, ideoq. illam inquirimus.

Obijcies ſecundò. Non apparet quare diuinus intellectus indigeat medio aliquo ad cognoſcendum, vel quauis alia

alia ratione, præter veritatem obiecti: ergo, quamuis fortaſſe aſſignari poſſit alia ratio cognoſcendi, tamen non eſt cenſenda neceſſaria, quaſi ea deficiente Deus non poſſet futura perſpicere.

Reſpondetur. Non ſolùm intellectus diuinus, ſed etiam creatus, non ſemper indiget medio ad cognoſcendum: non enim indiget quando habet ſpeciem immediatè repræſentatiuam obiecti. Sed quando ſpecies non repræſentat quoddam obiectum niſi in aliquo medio, tunc intellectus non niſi in ipſo medio poteſt cognoſcere obiectum. Et ſic ſe habet eſſentia diuina reſpectu diuini intellectus, quæ nimirum non niſi in ſeipſa tamquam in obiecto cognito repræſentat alia à ſe.

Obijcies tertiò. Res præſens & præterita poteſt in ſeipſa directè videri: ergo etiam res futura, quæ videlicet habet quoque ſuam determinatam veritatem.

Reſpõdetur, tàm res præſentes & præteritas, quam futuras, non poſſe ab intellectu diuino cognoſci niſi mediante aliqua ratione, quam in ſequentibus inquiremus.

Denique. Pro eo quod dicebat Durandus, adduci poſſent quædam auctoritates & rationes, quæ diuinæ ſcientiæ viſionis videntur tribuere cauſalitatem erga creaturas; ita vt res ideo ſint futuræ, quia Deus cognoſcit eas eſſe futuras. Sed ad hæc, eodem memorato loco de cauſalitate diuinæ ſcientiæ, ſatisfaciemus.

SECTIO DECIMASEXTA.

Vtrum Deus futura cognoſcat ratione præſentiæ eorum in æternitate.

Sententia Caietani affirmatiua.

CAietanus hac quæſt. in Comment. art. 13. §. Ad his obiectiones, circa illa verba S. Thom. *Omnia quæ ſunt in tempore, ſunt Deo ab æterno præſentia, non ſolùm quia habet rationes rerum apud ſe præſentes, ſed quia eius intuitus fertur ab æterno ſuper omnia prout ſunt in ſua præſentialitate*, ex his verbis deducere conatus eſt rationem ob quam Deus certò & euidenter futura cognoſcat. Præmittitque, hunc locum S. Thom. ab obſeruantibus iudicari plenum contradictionis & erroris; à ſequacibus verò tàm obſcurum, vt à nemine viderit aſſertiuè defendi: ſed ei poſt annos quindecim meditanti huius articuli expoſitionem, ope D. Thom. illuxiſſe veritatem planam & manifeſtam. Aſſerit ergo, omnes res quandocumque futuras, eſſe non ſolùm obiectiuè ratione diuinæ cognitionis, ſed realiter ratione propriæ exiſtentiæ, diuinæ æternitati præſentes: non quidem ita, vt in quolibet nunc hoc eſt inſtanti temporis noſtri, habeant præſentiam & coexiſtentiam ad æternitatem: ſed ita vt in quolibet nunc ipſius æternitatis ſint præſentes & coexiſtant eidem æternitati, cùm nempe æternitas non habeat niſi vnum nunc. Hinc ait, has propoſitiones, omnia quæ fiunt in tempore, ſunt præſentia æternitati, ſunt præſentia Deo ab æterno, ſunt ſemper præſentia Deo, eſſe falſas, ſi ly ſunt præſentia Deo ab æterno & ſemper, referantur ad tempus noſtrum; eſſe autem veras, ſi referantur ad æternitatem. Inde concludit, ſcientiam diuinam, cùm menſuretur æternitate, terminari ad res ſibi præſentes, ideoq. eſſe certam & infallibilem, ſicut noſtra viſio quæ fertur in obiectum præſens. Sed & olim ante Caietanum, excogitatus fuerat ab alijs hic dicendi modus: eumq. probabilem reputauit Riccard. in 1. diſt. 38. q. 3. & diſt. 39. q. 1. art. 1. Capreol. verò diſt. 36. quæſt. 1. art. 2. dixit, eum ſibi videri ad mentem S. Thom., non tamen auſus eſt abſolutè approbare. Alij autem Thomiſtæ poſt Caietanum, eius ſententiam communiter ſequuti ſunt, Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 66. Catherinus in Opuſculo de Præſcientia Dei, Aluarez lib. 2. de Auxilijs diſp. 8. & 9., Bagnes, Zumel, & alij Recentiores hic art. 13. Item Fonſeca 6. Metaph. cap. 2. q. 4.

Sententia oppoſita negatiua.

Oppoſita ſententia aſſerit, res non eſſe realiter præſentes æternitati diuinæ, niſi quando actu ſunt, & ſolũ obiectiuè fuiſſe præſentes ab æterno menti diuinæ; ac proinde præſentiam illam in æternitate quã Thomiſtæ cogitarunt, non eſſe rationem intellectui diuino cognoſcendi futura. Hæc eſt aliorum Theologorum communis, vt fatetur Bagnes. Eſt Magiſtri in 1. diſt. 35. & 36., Gregorij diſt. 38.

q. 1. art. 2., Gabrielis q. 1. art. 2., Durand.q.3. Scoti diſt.39.q.1. Bonauenturæ art.2.q.3. Alenſis 1. par.q.25. membro 4. art. 3. & ex Thomiſtis Heruæi in 1. diſt. 38.q 1. Hiſpalenſis art. 2., Silueſtri in conflato prima parte q.14.art.16. ac præſertim Aegidij qui S. Thomæ auditor fuit & poſtea defenſor, in opuſculo contra corruptorem doctrinæ S. Thom. art.3., vbi teſtatur de mente S. Thomæ in hac re, vt poſtea referemus. Eſt præterea Suarez in Opuſculis lib. 1. de Scientia Dei cap. 7.. Vaſquez diſp. 64. Valentia hac quæſtione puncto 5 §.1. Machin.diſp. 30.& aliorum Recentiorum magis communiter. Molina verò hic art.13. diſp.13. admittit, in quodam ſenſu poſſe dici res eſſe præſentes Deo ab æterno, ſed diſp. 14. negat hanc eſſe diuino intellectui rationem cognoſcendi futura.

Omnis res, quãdo eſt, eſt præſens æternitati diuinæ.

Dico primò. Omne quod eſt, tunc quando eſt in propria duratione, ſeu quando eſt præſens noſtro tempori, omnino eſt quoque realiter præſens diuinæ æternitati. Hoc ab omnibus conceditur, & eſt manifeſtum: quia Deus ſemper & omni tempore eſt ac durat, eius duratio ſemper eſt quæ eſt æternitas, & hoc eſt quod ait S.Thom., æternitas ambit omne tempus: omne ergo quod eſt in quacumque differentia temporis, vtique tunc eſt præſens æternitati diuinæ. Sicut, cùm Deus ratione immenſitatis ſit vbique, planè omne quod eſt alicubi, ibi eſt præſens ſubſtantiæ & immenſitati diuinæ.

Imò vlteriùs, cùm exiſtentia diuina ſit indiuiſibilis, eiuſq. duratio non habeat ſucceſſiuè partes poſt partes, ſed in quolibet inſtanti temporis ſit tota ſimul, verum erit dicere, omne quod eſt præſens æternitati diuinæ, eſſe præſens toti æternitati formaliter ſumptæ. Sicut, cùm Deus eiuſq. immenſitas ſit etiam prorſus indiuiſibilis quoad locũ, non habens partes extra partes, omnino quicquid eſt ei alicubi præſens, eſt præſens toti ſubſtantiæ & immenſitati diuinæ formaliter ſumptæ. Sic enim Deus eſt totus in omni loco & in qualibet parte loci: & ſimiliter eſt totus in toto tempore & totus in qualibet parte temporis. Dico verò æternitati & immenſitati formaliter ſumptæ: quia alioqui vtraque dicitur quidem formaliter indiuiſibilis & tota ſimul, ſed dicitur etiam virtualiter extenſa, & ſic eſt infinita, quia nempe coexiſtit toti ſpatio temporis & loci. Nulla autem res creata taliter extenditur, nec quoad tempus, nec quoad locum: vnde non eſt præſens toti æternitati vel immenſitati quatenus virtualiter extenſæ: non enim eſt præſens toti loco vel tempori cui immenſitas vel æternitas eſt præſens. Hoc ipſum ſolet ſub his alijs terminis pronunciari; rem eſſe præſentem toti quidem æternitati & immenſitati, ſed non totaliter; eſſe præſentem inadæquatè, non adæquatè. Quæ præſentia rurſus explicari poteſt exemplis inter res creatas: Angelus enim permanenter & indiuiſibiliter durat, eique coexiſtunt res temporales tunc quando exiſtunt. Anima item rationalis eſt tota in qualibet parte corporis, & quælibet pars corporis eſt præſens toti animæ in eo loco vbi eſt ipſa pars corporis.

Nõ eſt omni alio tẽpore præſẽs æternitati diuinæ.

Dico ſecundò Omnis res quæ aliquando exiſtit, non eſt realiter præſens æternitati diuinæ omni alio ſpatio temporis. Oppoſitum huius concluſionis videtur à quibuſdã fuiſſe impoſitũ S.Thomę, & ideo vt refert Aegidius, ſententiã S. Tho. erroneã cẽſuerũt. Sed ipſe Aegidius teſtatur, nequaquã eã fuiſſe ſententiã S. Thom. Et Caiet. apertè declarat, quòd ſi rẽ eſſe præſẽtẽ ęternitati, intelligatur, quòd in quolibet nũc temporis ſit præſens æternitati, id non eſſe de mente S.Thomæ, ſed manifeſtè implicare contradictionem. Idem explicat Ferrarienſis cap. citato §. *Conſiderandum tertiò*. Itaq; hæc concluſio eſt communis omnium, etiam Thomiſtarum.

Et primò ſequitur apertè ex fide quæ docet, res creatas non ſemper ab æterno fuiſſe. Et reipſa eſt manifeſtiſſimum, alias res præterire quæ proinde priùs fuerunt & poſtea non ſunt, alias aduenire quæ priùs non fuerunt & poſtea ſunt: ſed quod aliquo tempore non eſt, certè tunc non eſt præſens alteri rei quæ eo tempore eſt: quod aliquo tempore non exiſtit, vtique tunc non coexiſtit alteri rei quæ eo tempore exiſtit: ſicut quod alicubi nõ eſt, planè nõ eſt ibi præſens alteri rei quæ ibi eſt: igitur res temporales quæ aliquo tempore exiſtunt, non ſunt omni alio tempore diuinę æternitati pręſentes.

Secundò ex eodem Caiet. Si inſtans, ſemper, id eſt pro quolibet inſtanti temporis,

poris, coexiſteret æternitati: ergo coexiſteret alijs inſtantibus temporis tàm præteritis quàm futuris: & ſic illud inſtans non eſt labens, & omnia inſtantia eſſent vnum inſtans in veritate, & plura inſtantia temporis eſſent ſimul, & præteritum & futurum eſſent præſens: quæ omnia ſunt manifeſtè impoſſibilia. Idem argumentum fieri poteſt de ipſo tempore, ex Iſidoro lib. de Summo bono cap. 8. vbi ſic inquit: *Si tempora ſemper eſſent Deo præſentia, non eſſent tempora ſed æternitas, nec mutarentur tempora ſed ſtarent.* Item fieri poteſt de omnibus rebus ſucceſſiuè alijs poſt alias exiſtentibus. Si enim omne quod eſt, eſſet præſens omni tempore æternitati: ergo omnia ſimul ſunt præſentia cuicumque parti & inſtanti temporis, & omnia ſunt ſemper inter ſe præſentia: igitur omnia ſemper permanent abſque ſucceſſione & viciſſitudine.

Res etiã ratione ſua exiſtētiæ præſcindēdo à propria duratione.

Tertiò. Dici non poteſt, res omni alio tempore eſſe æternitati præſentes ſecundùm ſuam exiſtentiam, non tamen ſecundùm ſuam propriam durationem & menſuram: quaſi videlicet hoc tempore præſenti daretur quidem exiſtentia Antichriſti præſens æternitati, non tamen propria duratio eius. Quod quidem à Thomiſtis ſignificari videtur quibuſdã ſuis loquendi modis. Sed putandum non eſt, id ab eis intendi. Impugnari tamen ſolet ab alijs Auctoribus. Et ſine dubio eſt manifeſtè falſum: quia nullatenus poteſt res dari ſecundùm ſuam exiſtentiam abſque ſua duratione: hoc ipſo enim quòd res exiſtit, ſiuè actu habet ſuam exiſtentiam, vtique permanet ac durat pro eadem menſura qua habet exiſtentiam. Sicut certè dari non poteſt vlla res in aliquo loco quoad ſuam exiſtentiam, ſiuè in aliquo loco coexiſtere alteri rei, niſi habeat ibi ſuam localem præſentiam. Neque ad hoc quicquam refert, ſi duratio ſit idem prorſus cum exiſtentia rei, aut ſit modus illi ſuperadditus: omnino enim data exiſtentia, dari debet propria eius duratio.

Quartò. Eſſet etiam contra fidem, dicere, exiſtentiam rerum fuiſſe iam omni tempore, & nunc eſſe exiſtentiam rerum futurarum, quamuis diceret quis, non ſemper dari propriam durationem rerum. Neque enim fides docet tantùm, rerum durationem, ſiuè propriam menſuram, vt Thomiſtæ loquuntur, non ſemper eſſe: ſed maximè id docet de exiſtentia rerum. Rurſus eſt pariter contra euidentiam rationis: patet enim, in ipſa rerum exiſtentia & entitate inueniri viciſſitudinem: ipſæ rerum exiſtentiæ non ſunt ſimul inter ſe, ſed aliæ tranſeunt aliæ adueniunt.

Quintò. Si res eſſent præſentes æternitati quoad ſuam exiſtentiam abſque propria duratione, vel eſſent depēdenter à Deo per productionem, vel independenter. Primum eſt omnino falſum: quia ſequitur res fuiſſe ab æterno creatas: quod eſt contra fidem. Ad creationem enim ſatis eſt, ſi res fiat ſecundùm ſuam exiſtentiam, licèt non fieret ſecundùm ſuam durationem. Et ſaltem concedendum eſſet, res eſſe creatas in alia menſura antequam fiant in propria menſura. Secundum quoque eſt contra fidem & rationem. Omnes enim creaturæ maximè ſecundùm ſuam exiſtentiam dependent à Deo, & nonniſi per productionem à Deo poſſunt habere ſuam exiſtentiam, ſiuè in propria, ſiuè in aliena menſura. Et præterea ſequitur, res in tempore, cùm fiunt in propria duratione, non creari, nec fieri ſimpliciter: & ſimiliter, cùm res corruptibiles deſinunt, non corrumpi ſimpliciter, ſed tantùm accidentaliter. Nimirum cùm non fiat mutatio inter eſſe ſimpliciter & non eſſe ſimpliciter, ſed ſolùm fiat quoad durationem rei abſque mutatione exiſtentiæ ſimpliciter.

Sextò. Non ſolùm exiſtentia rei, ſed etiam duratio propria rei, eſt aliquando præſens æternitati diuinæ, & cognoſcitur etiam intuitiuè à Deo: ergo eadem ratio erit de ipſa duratione ac de exiſtentia rei, vt ſemper deberet eſſe præſens æternitati diuinæ. Vnde omnis res, non ſolùm ſecundùm ſuam exiſtentiã, ſed etiam ſecundùm ſuam durationem, coexiſteret omni tempore æternitati diuinæ: quod eſt falſiſsimum.

Res nõ habet præſentiam reſpectu æternitatis abſtractã ab omni tempore.

Dico tertiò. Omnis res quæ aliquando eſt, non habet vllam præſentiam æternitati diuinæ abſtractam ab omni tempore & duratione creata, hoc eſt quæ non ſit etiam præſentia correſpondens tempori & durationi creatæ. Oppoſitum huius concluſionis ſignificari videtur eo lo-

loquendi modo Thomiſtarū, quo dicunt, propoſitiones illas, res nunc, ſemper, ab æterno, ſunt præſentes æternitati diuinæ, eſſe falſas, ſi ly nunc, ſemper, & ab æterno, conſignificent noſtrum tempus; eſſe veras, ſi conſignificent eandem æternitatem. Sed quoad rem attinet, Caiet. non videtur contradicere huic concluſioni, vt referemus concluſione ſequenti.

Probatur hæc concluſio primò. Hæc præſentia rerum reſpectu æternitatis, eſt realis: ergo ſpectat ad genus entis realis creati. Sed certè nulla res creata eſſe poteſt, quæ ſit, & non ſit aliquando præſens noſtro tempori, vel durationi alterius rei creatæ, vt per ſe patet: ergo. Potuiſſet quidem Deus vnam ſolam producere creaturam, quæ proinde non fuiſſet præſens alteri durationi reali præter æternitatem diuinam: ſed ſaltem fuiſſet præſens tempori imaginario. De facto autem, cùm multæ ſint res creatæ à Deo, deturquè tempus reale, non poteſt quicquam eſſe, quod non ſit præſens alteri durationi & tempori reali.

Secundò. Non poſſet vlla creatura in rerum natura exiſtere, cuius exiſtentia ſolùm eſſet præſens æternitati diuinæ, & non eſſet præſens alicui tempori nec reali nec imaginario. Omnino enim, quicquid eſt, aliquando eſt, aliquo tempore eſt. Idquè non vtique alia ratione, niſi quia res non poteſt aliam exiſtendi præſentiam reſpectu æternitatis habere, niſi quam habet reſpectu alicuius temporis. Ergo nulla poteſt eſſe præſentia rei ad æternitatem, quæ non ſit præſentia determinata ad aliquod tempus. Alioqui dicet quis, poſſe à Deo creari rem aliquam ſoli æternitati præſentem, & in nulla differentia temporis exiſtentem: nec alia ratione poterit impugnari.

Tertiò. Res non poteſt formaliter durare per alienam durationem, & multo minùs creatura per durationem diuinam, ſicut nec exiſtere per exiſtentiã diuinam (niſi ſecundùm Thomiſtas mediãte vnione hypoſtatica, quã præter humanitatem Chriſti nulla alia natura habet) Item, nulla res poteſt coexiſtere menſuræ ſeu durationi alienæ, niſi ratione propriæ mẽſuræ & durationis, vt patet in alijs rebus: ergo omnis res creata quæ durat eſtquè præſens æternitati diuinæ, non durat nec nec eſt præſens, niſi ratione ſuæ menſuræ ac durationis intrinſecæ, quæ in rebus ſucceſſiuis & corruptibilibus dicitur tẽpus, in rebus permanentibus & perpetuis dicitur Aeuum: nulla ergo dari poteſt præſentia ad æternitatem, abſtracta ab omni tempore & duratione.

Quartò. Euidens argumentum ſumitur ab immenſitate diuina. Nulla res poteſt quoad locum eſſe præſens immenſitati diuinæ, ſi non habeat ſuam propriam localem præſentiam, ſimulq. ſit præſens alicui ſpatio vel reali vel imaginario: nullaq. præſentia eſſe poteſt ad immenſitatem diuinam, abſtracta ab omni loco & ſpatio, quantumuis diuina immenſitas ſit indiuiſibilis & infinita: ergo pariter quoad durationem nulla res poteſt eſſe præſens æternitati diuinæ, niſi per propriam durationem & præſentiam, & niſi ſimul ſit præſens alteri durationi vel tempori: nullaq. præſentia ad æternitatem eſſe poterit abſtracta ab omni tempore.

Quintò. Ea ratione ponitur à Thomiſtis eo modo præſentia rerũ ad æternitatem, quia æternitas eſt menſura indiuiſibilis & infinita, quæ ſecundùm totam ſeipſam amplectitur omne tempus: ſed ex hoc ſolùm ſequitur, vt omne quod eſt in quacumq, differentia temporis, ſit præſens toti æternitati formaliter ſumptæ: nullatenus autem ſequitur, rem debere habere aliquam præſentiam ad æternitatem, abſtractam ab omni tempore, vt eſt per ſe manifeſtum. Et præterea declaratur exemplis. Aeuum angelicũ eſt etiam menſura indiuiſibilis, & infinita ſaltem à parte poſt, quæ etiam poterat incipere multò ante mundum, ſi Deus priùs creaſſet aliquem Angelum, & iuxta ſententiam quam indicat S. Thom. 1. parte q.42. art. 2., ac multi Thomiſtæ ſequuntur, poterat eſſe ab æterno. Ex hoc autem ſequitur, omnes res in tempore exiſtentes, eſſe præſentes Aeuo angelico, tunc quidem quando ſunt in ſua differentia temporis: non tamen ſequitur, habere aliam præſentiam abſtractam ab omni tempore, qua dici poſſint ſemper & ab æterno vel in æternum eſſe præſentes Aeuo angelico.

Dico quartò. Ex his manifeſtè concluditur, res creatas non habere aliam præſentiam in æternitate diuina, niſi illam quam *Sed nõ habet aliam præſentiã*

niſi quam habet in tempore. quam habent in tempore: & tantam eſſe ac non maiorem, præſentiam qua coexiſtunt æternitati, quanta eſt illa qua coexiſtunt tempori. Si enim haberent aliam, vel haberent coextenſam per aliud tempus in quo ipſæ non exiſtunt, vel abſtractam ab omni tempore: quorum vtrumq. demonſtratum eſt falſum. Ipſamet verò præſentia qua coexiſtunt tempori, non poteſt eſſe maior aut diuturnior reſpectu æternitatis: per eandem enim ipſam ſunt præſentes æternitati, quatenus ſunt præſentes tempori: cumq. præſentia ſit vna & eadem, vtique tanta eſt in ordine ad æternitatem, quanta eſt in ordine ad tempus. Et diſcrimen ſolùm eſt in hoc, quòd cùm tempus ſit diuiſibile per partes poſt partes, res quæ hodie durat, non eſt præſens toti tempori, ſed ſoli hodierno. Cùm verò æternitas ſit indiuiſibilis & tota ſimul, ſi res eſt ipſi præſens, eſt toti præſens. Sicut in loco, nulla res eſt præſens toti ſpatio quod eſt diuiſibile; & omnis res eſt præſens toti ſubſtantiæ & immenſitati diuinæ quæ eſt indiuiſibilis vbique tota.

Hanc ipſam concluſionem planè expreſſit ipſemet Caiet. verſiculo His prælibatis, cuius hæc ſunt verba: *Coexiſtentia rei ad æternitatem, æquatur in duratione menſura eiuſdem exiſtentiæ; cùm res non coexiſtat niſi ſecundùm ſuam actualem exiſtentiam.* Et ex hoc infert, coexiſtentiam rei ad æternitatem non menſurari quolibet inſtanti temporis: quaſi diceret, menſurari ſolùm eo tempore in quo eſt: ſicut dixit, hanc coexiſtentiam æquari menſuræ ſcilicet temporis, qua res exiſtit. Et rurſus infra, declarans eandem præſentiam, ait, primum inſtans horæ eſſe præſens nunc æternitatis, & ſimiliter vltimum inſtans horæ eſſe præſens eidem nunc æternitatis, pro alio tamen inſtanti temporis. Et Ferrarien. ſimiliter verſiculo ad primam rationem, ait, verum eſſe dicere, quòd Antichriſtus eſt, ideſt menſuratur aliqua præſenti menſura, ſcilicet æternitate, pro tempore in quo erit verum dicere quod Antichriſtus erit. Vnde non video, in quonam Caiet. & Ferrarien. à noſtra ſententia tradita diſcrepent, nec in quo diſſentire poſſint alij Thomiſtæ ſi Caietani ſententiam ſequi velint; niſi quoad modum loquendi in quibuſdam propoſitionibus, quas breuiter examinabimus.

Dico quintò. Circa modum loquendi hæc obſeruanda ſunt. Primò Caiet. aſſerit, hanc propoſitionem, res nunc, vel in quolibet nunc eſt præſens æternitati, eſſe veram, ſi accipiatur nunc pro nunc eiuſdem æternitatis. Hoc reuera quidem nihil aliud eſt, quàm dicere, rem eſſe præſentem toti æternitati: quod veriſſimum eſt. Modus autem loquendi non eſt valde proprius. Tũ quia dicitur quodlibet nunc æternitatis, cùm æternitas tota non habeat niſi vnum nunc vt Caiet. pro ſe adducit, imò non eſt niſi vnum nunc. Tum quia præſentia dicitur inter duo extrema, & æternitas eſt vnum è duobus extremis, quando res dicitur præſens æternitati: vnde aliquid aliud eſſe debet illud in quo res & æternitas dicantur ſibi eſſe præſentes. Quare dum abſolutè dicitur, res nunc eſt præſens æternitati, potiùs denotatur & conſignificatur nunc temporis. Sicut, cùm dicimus res hic eſt præſens immenſitati diuinæ, ſenſus non eſt, hic in ipſa immenſitate, ſed hic in hoc ſpatio locali. *Dici non debet rei eſſe in quolibet nunc præſens æternitati.*

Secundò. Idem Caiet. aſſirmat, has propoſitiones, res eſt præſens Deo ab æterno, eſt ſemper præſens Deo, eſſe veras, ſi ly ſemper, & ab æterno, importet ſempiternitatem perfectam quæ importatur in æternitate. Eundem loquendi modum approbat Molina hoc art. 13. diſp. 13. Hoc etiam reipſa nihil eſt aliud, quam rem eſſe præſentem eidem ipſi æternitati quæ eſt ab æterno & ſemper. Modus tamen loquendi prorſus non placet: quia potiùs denotat, rem eſſe præſentem ab æterno & ſemper in tempore. Quod patet: tum quia ideo dicere non licet, hæc res eſt ab æterno, vel eſt ſemper: item nec dicere licet, creata eſt ab æterno, quamuis etiam ipſa creatio verè ſit præſens æternitati: ergo nec dicere licebit, res æternitati præſens eſt ab æterno & ſemper. Imò hac ratione S. Thom. infra q.61. art. 2., ad probandum Angelos non fuiſſe ab æterno, ait, ſolus Deus eſt ab æterno: hoc enim fides Catholica indubitanter tenet, & omne contrarium eſt ſicut hæreticum refutandum. Ille ergo modus loquendi omnino reijciendus eſt. Tum præterea, cum ſenſum habent quoad dura- *Nec eſſe præſens ab æterno & ſemper.*

durationem illæ particulæ, ſemper,& ab æterno,quẽ quoad locũ habẽt,vbique, & in infinitũ.Sed verũ quidẽ eſt dicere,rem eſſe præſentẽ immenſitati diuinæ quæ eſt vbiq; & infinita: nõ tamẽ dicere licet,rẽ eſſe vbiq;& in infinitũ præſentẽ immenſitati.Tum demũ,id quod reipſa intenditur, poteſt optimè explicari alijs tutis & claris loquendi modis quibus nos vſi ſumus: alij autẽ loquendi modi,ſunt inutiles,cũ ad nihil iuuẽt: & ad minus ſunt ambigui, cùm poſſint falſum ſenſum importare,quẽ ſanè in proprietate verborum important: ergo omnino relinquendi ſunt.

Tertiò. Explicat dictas propoſitiones Ferrarien. verſic. *Si autem*: ſi ly nunc, ſemper, & ab æterno, important tempus ex parte rei ſignificatæ, quaſi menſuram præſentiæ realis,vt ſenſus ſit,quòd nunc, ab æterno, & ſemper, datur coexiſtentia Antichriſti ad Deum,eſſe falſas: ſi autem importent tempus tantùm ex parte propoſitionis ſignificantis,quaſi menſuram veritatis ipſius propoſitionis,vt ſenſus ſit, nunc,ab æterno, & ſemper,eſt verum dicere, Antichriſtus coexiſtit Deo, ſic propoſitiones eſſe veras. Sed certè, potiùs patet, illas propoſitiones abſolutè habere priorem ſenſum. Ita manifeſtum eſt ex ſimilibus loquendi modis in alijs materijs,præſertim contingentibus. Patet etiã diuerſitate ipſa loquendi adducta: alius enim planè ſenſus eſt, cùm dicitur Antichriſtus ſemper eſt præſens æternitati, atque cum dicitur ſemper verum eſt dicere Antichriſtus eſt præſens æternitati: ly enim ſemper,exponitur pro omni tempore, & refertur ad copulam cui proximè coniungitur. Illæ ergo propoſitiones ſimpliciter falſæ ſunt.

Quartò. Omnino etiam negandæ ſunt aliæ ſimiles propoſitiones, res antequam ſit eſt præſens realiter æternitati, poſtquam fuit eſt præſens æternitati: ly enim ante & poſt,planè conſignificant tempus tamquã menſurã ipſius præſentiæ. At ſine dubio affirmandum eſt, rem incipere eſſe præſentẽ æternitati quãdo producitur, & deſinere eſſe præſentẽ quando corrũpitur.

Sed ſimpliciter eſſe præſens æternitati. Quintò ergo, ſecluſis illis aduerbijs, nunc, ſemper, & ab æterno,pronunciandoquè ſolùm res eſt præſens æternitati, hæc propoſitio verificari poteſt, non ſolùm de rebus eo tempore exiſtentibus quo id pronunciatur, de quibus id eſt planè euidens; ſed etiam de rebus præteritis & futuris, vt Adamus eſt præſens Deo in æternitate, Antichriſtus eſt præſens Deo in æternitate, omnia ſunt præſentia Deo in æternitate. Etenim copula, eſt, ſumi poteſt vt ſignificans tantùm connexionem extremorum, & non vt conſignificans tempus præſens.Quod patet manifeſtè: quia non ſolùm reſpectu æternitatis, ſed etiam reſpectu temporis, cõſuetum eſt dicere,omnes creaturæ quę producuntur ſunt in tempore, Adamus eſt in tempore, Antichriſtus eſt in tempore. Vnde hoc non dicitur reſpectu æternitatis diuinæ propter eius indiuiſibilitatem qua eſt tota ſimul ſemper præſens: non enim ſufficit præſentia vnius extremi ſine præſentia alterius, ad affirmandum ambo eſſe ſibi præſentia. Sed ideo dicitur,quia reuera res eſt aliquando pręſens æternitati, & tãtùm ſignificatur hæc præſentia,& non conſignificatur tempus præſens quando res non exiſtit & non coexiſtit Deo. Si tamen quæratur, pro quonam tempore exerceatur præſentia, vel ratione cuius temporis verificetur propoſitio aſſerens rem eſſe præſentem æternitati, ſolùm aſſignari poteſt illud tempus in quo res ſecundùm ſuam durationem exiſtit. Quo etiam fit vt quandocumque proferatur propoſitio de aliqua re,talis res eſt præſens æternitati, vera ſit,ſi ly eſt abſtrahat à differentia eius temporis tunc præſentis.

Sumendo autem particulam, eſt, vt conſignificat tempus præſens;ſicut ly fuit conſignificat præteritum, & ly erit futurum: ſic tantùm de ijs rebus quæ actu exiſtunt quando enunciatur propoſitio, verum eſt, hæc res eſt præſens, & coexiſtit Deo. At ſimiliter de rebus præteritis & futuris enunciandum eſt, Adamus fuit præſens Deo, Antichriſtus erit præſens Deo. Quas propoſitiones immeritò negat Ferrarienſis verſic. *Si autem quæratur*: quia inquit nihil dicitur præteritum & futurum in ordine ad aliquam ſuam durationem,niſi ipſa duratio habeat in ſe præteritum & futurum, quod æternitati repugnat. Sed certè in eodem ſenſu,quo ipſe fatetur hanc propoſitionem, Adam vel Antichriſtus eſt nunc præſens Deo,eſſe falſam, ſi per nunc eſt conſignifice-

ficetur tempus præſens: eodem inquam ſenſu cõcedere debet, veras eſſe has propoſitiones, Adam in principio mundi fuit præſens Deo, Antichriſtus in fine mundi erit præſens Deo, conſignificando nempe tempus præteritum & futurum: hoc enim tempore iam præterijt præſentia Adami, & futura eſt præſentia Antichriſti; in æternitate. Neque ſanè opus eſt, vt in ipſa æternitate ſint partes, alia præterita & alia futura; ſed ſatis eſt, quòd res ipſi æternitati præſentes, ſucceſſiuè ſe habent inter ſe ordine temporis, quod conſignificatur illis propoſitionibus. Nam etiam Angeli indiuiſibiliter durant: at optimè dicimus, Adamus fuit præſens exiſtentiæ Angelorum, Antichriſtus erit præſens. Et ſic communi vſu frequenter loquimur reſpectu omnium rerum quæ habent durationem permanentem in qua non datur pars præterita & futura.

Sextò. Inquantum res quæ vno tempore exiſtit, non eſt pro alio tempore præſens æternitati, aliqui concedunt, veram quoque eſſe propoſitionem negatiuam, res non eſt præſens æternitati: & Caietanus inquit, non eſſe inconueniens, duo quæ ſecundùm nunc temporis ſunt contradictoria, verificari in eodem nunc æternitatis. Meliùs tamen Ferrarienſis ait, eam propoſitionem negatiuam ſic indefinitè prolatam, eſſe negandam. Et ratio eſt: quia cùm negatio habeat vim diſtribuendi, ſenſum reddit vniuerſalem, res pro nullo tempore eſt præſens æternitati. Affirmatio verò indefinitè prolata, non diſtribuit: vnde ſenſus propoſitionis affirmatiuæ eſt, res pro aliquo tempore eſt pręſens æternitati. Quemadmodum, cùm Petrus ſit in vno loco, & non ſit in alijs innumeris locis; affirmatiua eſt vera, Petrus eſt in loco; negatiua eſt falſa, Petrus non eſt in loco.

Deus non cognoſcit futura ratione præſentiæ eorũ in æternitate.

Dico tandem ſextò. Deus non cognoſcit futura ratione pręſentiæ eorum in æternitate, pluſquam ratione propriæ futuritionis ſeu exiſtentię quam ſecundùm propriam durationem in aliqua temporis differentia habent. Hęc concluſio probatur primò ex concluſionibus pręcedentibus: quia cùm hæc pręſentia non ſit alia quam coexiſtentia rerum in propria temporis differentia cum ęternitate diuina, non poteſt plus conferre ad hoc vt res cognoſcantur à Deo, quàm ipſamet exiſtentia rerum in ſuo tempore.

Hæc præſentia, nec eſt mediũ cognoſcendi, nec ratio certitudinis.

Secundò. Vel hęc præſentia aſſignatur tamquam ratio diuinę cognitionis ex parte Dei, hoc eſt vt ſit tamquam medium ſeu obiectum primarium in quo futura cognoſcat; vel aſſignatur tamquam ratio certitudinis ex parte obiecti, ad hoc ſcilicet vt futurum conſideretur quatenus in ſuo eſſe determinatum, & ſic ſit certò cognoſcibile. Primum dici non poteſt: nec dicitur à Thomiſtis: eo enim modo non niſi in ſua eſſentia Deus creaturas cognoſcit. Secundum intenditur à Thomiſtis, & aſſeritur a Caiet. verſic. *Ad obiectiones autem*. Sed non rectè dicitur: quia futurum vt futurum eſt, ſecundùm exiſtentiam ſuam conſideratum, habet determinationem & veritatem vt cognoſcatur. Licèt enim futurum prout conſideratur in ſua cauſa indifferẽti, non ſit determinatum & certum: tamen vt conſideratur in ſeipſo, eſt determinatum, verum, ac certum. Vt enim conſideratur in cauſa, non tam eſt futurum, quam poſſibile. Sed ſi realiter eſt futurum, hoc ſine dubio eſt cognoſcibile. Et ex hac parte non eſt quęrenda alia ratio qua futura cognoſcantur. Atque inutiliter laborant Thomiſtę in præſentia ad æternitatem. Quod enim dicunt, futurum vt ſic eſſe contingens, & ideo niſi ſumatur vt pręſens, non eſſe certum: hoc etiam ſub nomine præſentiæ pariter dici poterit, creaturas non eſſe neceſſariò ſed tantùm contingenter præſentes æternitati. Attamen ſuppoſito quòd ſint pręſentes, poſſunt vt tales determinatè cognoſci: & pariter ſuppoſito quòd ſint futurę, poſſunt vt tales determinatè cognoſci.

Per ſe non eſt ſufficiẽs ratio vt cognoſcatur obiectum.

Tertiò. Pręſentia & coexiſtentia realis obiecti, non eſt abſolutè loquendo ratio ſufficiens vt cognoſcatur. Nos enim non cognoſcimus omnia quę coexiſtunt nobis, quantumuis ſecundùm propriam menſurã in ipſo tempore ſint nobis præſentia. Item præſentia realis reſpectu durationis indiuiſibilis, non eſt ſufficiens ratio vt cognoſcantur futura. Idq. probatur apertè argumento, quod vulgatum eſt in hac re, ſed hactenus non ſolutum. Angelus, cuius duratio eſt æuum indiuiſibiliter permanens, & complectens omnia quę fiunt in quacumque differentia tem-

temporis, non propterea cognoſcit futura, etiam quatenus ſunt ſuo æuo præſentia: hæc ergo præſentia non ſufficit.

Reſpondent Caiet., Ferrarienſ., alijquè Thomiſtæ, diſcrimen eſſe inter Deum & Angelum: quòd ipſius Dei, non ſolùm ſubſtantia, ſed etiam cognitio, menſuratur æternitate: at cognitio angelica non menſuratur æuo, ſed tempore diſcreto vt vocant, habetq. ſucceſſionem vnius actus poſt alium. Sed contra: quia vel ratio cognoſcendi dicetur eſſe præſentia obiecti ad ſubſtantiam cognoſcentis, vel ad ipſammet cognitionem. Si primum: iam datur hæc præſentia ad ſubſtantiam Angeli. Si dicatur ſecundum: planè hæc præſentia non poteſt eſſe ratio cognoſcendi. Ratio enim cognoſcendi debet eſſe prior ipſa cognitione: ſed cognitio eſt potiùs prior tali præſentia reali ſui ipſius cum obiecto: priùs enim realiter eſt, quàm ſit realiter alteri rei præſens. Vel ſi dicant, non intelligi pręſentiam obiecti ad cognitionē ſuimet, ſed ad cognitionē abſolutè quæ poteſt eſſe de alijs obiectis. Sic etiam ipſi Thomiſtæ tribuunt Angelo cognitionem ſui ipſius, perpetuam & menſuratam æuo. Et præterea poteſt Angelus in eodē cognitionis actu circa alia obiecta perſeuerare pro aliquo ſaltem ſpatio noſtri temporis: cui proinde cognitioni ſecundùm ſe toti eſſent realiter præſentia omnia eo tempore decurrentia: ergo poſſet Angelus cognoſcere futura. Alio tamen modo ex æternitate diuinæ ſcientiæ probari poteſt, Deum ab æterno cognouiſſe futura, vt infra ex mente D. Thomæ explicabimus.

Nec vt cognoſcātur res prout in ſuo certo tempore exiſtentes.

Quartò. Ratione pręſentię in æternitate, non poſſunt cognoſci res vt in propria menſura exiſtentes, & vt in certa differentia temporis erunt. Cùm enim æternitas in ſe ſit tota ſimul, ex eo quòd res ſint æternitati pręſentes, non poteſt dignoſci, quæ res antea, quę poſtea erit, quęnam in vna & quæ in alia parte temporis erit: ſed certè Deus ab æterno hoc totum exactiſſimè nouit: ergo pręſentia in æternitate non eſt ipſi ſufficiens ratio cognoſcendi futura. Sed cùm Deus ſanè cognoſcat, etiam res eſſe in ſe exiſtentes in propria menſura, & eſſe futuras pro tali differentia temporis, & tunc eſſe pręſentes ęternitati alijsq. rebus eodem tempore incidentibus; ſic vtique cognoſcit res exiſtere eo quòd reuera exiſtunt, eſſe futuras pro tali tēpore eo quòd verè ſint futuræ, & tunc eſſe præſentes æternitati alijsq. rebus eo quòd verè ſunt pręſentes. Non ergo præſentia rerum in æternitate, eſt diuino intellectui ratio cognoſcendi futura, plus quàm ſit futuritio ipſa pro ſuo tempore.

Nec requiritur æterna præſentia ad rationem intuitiuæ cognitionis.

Quintò demum. Aliqui Thomiſtæ fatentur, præſentiā futurorū in æternitate, non eſſe rationem qua ſimpliciter cognoſcantur: ſed dicunt, hanc eſſe rationem quare ſcientia Dei ſit intuitiua: quia de ratione ſcientiæ intuitiuæ eſt præſentia obiecti. Sed contra eſt: quia vel ad rationem ſcientię intuitiuę, ſatis eſt, ſcientiam ferri in obiectum prout in ſeipſo actu exiſtens: & ſic ſcientia diuina planè eſt intuitiua. Vel, ſi requiritur præſentia realis obiecti, vtique opus non eſt, ſcientiam ferri in obiectum quod ſit omni tempore pręſens, quia ſic etiam ſecundùm Thomiſtas ſcientia diuina non eſſet intuitiua: ſed ſatis eſt, ſcientiam ferri in obiectum quod ſit pro aliquo tempore præſens: & hanc præſentiam nos conceſſimus. Atque ſic per ſcientiam viſionis Deus ab ęterno intuebatur omnem rem prout tali vel tali tempore exiſtentem ſibiq. realiter præſentem. Quemadmodum, Deus, cùm ſit immenſus, vbique videt, rem eſſe ſibi non vbique ſed tali loco præſentem. Fingere autem aliam pręſentiam, ad hoc vt diuina ſcientia denominetur intuitiua, ſuperfluum eſt, & inintelligibile, & falſum. Vel demum, ſi ſcientia tunc ſolùm dicenda eſt intuitiua quando habet obiectum realiter præſens, ſequeretur, eo ſolùm tempore quo res exiſtit ſcientiam Dei debere dici intuitiuam, non verò alio tempore. Quæ non eſſet mutatio realis in ipſa ſcientia, ſed ſolùm mutatio denominationis ratione obiecti: quaſi dicatur, hoc tempore res eſt realiter pręſens Deo, alio tempore non eſt realiter præſens. Et in hoc ſenſu videtur intelligendum quod ait Auguſtinus lib. 11. Confeſſ. cap. 18. *Videri niſi quod eſt non poteſt: quod autem iam eſt, non futurum, ſed præſens eſt.* Quamuis poſſit etiam intelligi de viſione corporali, ad quam vtique actualis præſentia obiecti requiritur. Omnino autem abſolutè loquen-

quendo, diuina ſcientia viſionis ſemper appellanda eſt intuitiua, quia ſatis eſt præſentia obiecti pro aliquo tempore.

Examinatur mens D.Thom.

Ex aduerſo, primum ac præcipuum fundamentum Thomiſtarum eſt authoritas D. Thomæ, qui non ſolùm hìc art. 13., ſed ſupra art. 9., & rurſus infra q. 57. art. 3. & q. 86. art. 4., item primo contra Gentes cap. 66. ratione 6. & in 1. diſt. 38. q. 1. art. 5. & q. 2. de Veritate art. 12., videtur aſſignare præſentiam rerũ in æternitate pro ratione qua videantur à Deo. Et hinc deducit Ferrar., D. Thomam non loqui de præſentia obiectiua, ſed reali: alioqui enim, ineptè probaretur, futura à Deo cognoſci, quia ipſi ſunt obiectiuè præſentia: probaretur enim idem per idem, cùm rem eſſe præſentem obiectiuè, ſit formaliter cognoſci. Idem alij Thomiſtæ deducunt ex eo quod S.Thom. hoc art. 13. ait, omnia eſſe ab æterno Deo præſentia, non ſolùm quia Deus habet rationes rerum apud ſe præſentes, ſed quia &c. vbi illa præſentia quam S.Thom. vocat per rationes rerum, eſt obiectiua: ergo alia præſentia quam adiungit eſt realis.

D. Thom. nõ aſſignauit aliam realẽ præſentiã rerum niſi pro ſuo tẽpore.

Verùm, nihil eſt, neque in hoc art. 13., neque alijs in locis, quo S.Thom. doceat, res habere aliam præſentiam realem in æternitate, niſi quam in propria temporis differentia habent, & niſi præſentiam obiectiuam ab æterno. Quinimò locis allegatis ex primo contra Gentes, & primo ſententiarum, & alibi, potiùs expreſſit, res non eſſe ſemper præſentes realiter Deo. Et infra q. 20. art. 2. ad 2., & 1. 2. q. 91. art. 1. ad 1., & q. 12. de Verit. art. 3. in corpore, non agnoſcit alium modum quo creaturæ ſint apud Deum ab æterno antequam ſint in propria menſura, niſi quatenus eminenter continentur in diuina eſſentia, & quatenus cognoſcuntur ab intellectu diuino. Atque ſic cenſent de mente S.Thomæ, non ſolùm communiter alij, ſed etiam inſignes Thomiſtæ, Herpæus, Hiſpalenſis, Silueſter, & præſertim Aegidius qui maximè in hac re inter Thomiſtas connumerandus eſt, qui fuit auditor D. Thomæ, & ſic de eius mente teſtatus eſt.

Et quidem loca adducta S. Thomæ ſic poſſunt facillimè explicari. Hoc enim art. 13. ait, omnia eſſe Deo ab æterno præſentia, non ſolùm quia Deus habet rationes rerum apud ſe præſentes, ſed quia eius intuitus fertur ab æterno ſuper omnia prout ſunt in ſua præſentialitate. Vbi contendunt aduerſarij, S.Thomam loqui de præſentia reali ab æterno, eamq. proponere vt rationem qua futura cognoſcantur à Deo. Sed tantum abeſt hoc à mente & à verbis S.Thomæ, vt potiùs è conuerſo dicat, ideo res eſſe ab æterno Deo præſentes, quia Deus ab æterno omnia cognoſcit. Quare diuinam cognitionem aſſignat vt rationem præſentiæ, atque adeò non poteſt loqui niſi de præſentia obiectiua. Quod verò ait, quia Deus habet rationes rerum apud ſe præſentes, non intelligit, Deum cognoſcere creaturas eadem ſcientia viſionis; quòd planè idem eſt atque diuinum intuitum ferri ſuper creaturas: ſed vel intelligit eſſentiam diuinam quatenus eſt ſpecies impreſſa repræſentatiua creaturarum, vel intelligit ideas quas Deus habet ante determinationem ſuæ voluntatis cognoſcendo creaturas vt poſſibiles.

Aliquo pacto hanc præſentiã poſuit pro ratione certitudinis.

Aſſignat quidem S. Thom. pro ratione certitudinis diuinæ ſcientiæ præſentiam futurorum; dum diſtinguit, futurum conſiderari poſſe, vel vt actu in ſeipſo, vel vt contentum in ſua cauſa. Primo modo ait conſiderari potiùs vt præſens, ſecundo modo vt futurum & contingens indeterminatum. Docetquè, Deum cognoſcere contingentia, non ſolùm prout ſunt in ſuis cauſis, ſed prout ſunt actu in ſeipſis. Et hanc actualitatem poſtea appellat præſentialitatem. Sed per hæc certè S. Thom. non intelligit aliam præſentiam rerum reſpectu Dei in æternitate, præter eandem ipſam actualitatem atque præſentiam quam res in ſua temporis differentia habent. Quatenus verò effectus contingens conſideratur in ſua cauſa, vt ſic ait eſſe futurum indeterminatum, nec poſſe certò cognoſci.

Et æternitatem pro ratione immutabilitatis diuinæ ſcientiæ.

Affert etiam S. Thom. æternitatem pro ratione diuinæ ſcientiæ, non tamen ad probandum Deum ſimpliciter cognoſcere creaturas, ſed ad probandum cognoſcere omnia ſimul abſque ſucceſſione ex parte cognitionis: quia cùm diuina cognitio menſuretur hoc eſt duret eadem æternitate diuina, eſt indiuiſibiliter tota ſimul. Ex quo rectè infert, quòd licèt

eèt detur ſucceſſio in rebus cognitis, tamen Deus cognoſcens illas prout ſucceſſiuè exiſtentes, non per hoc cognoſcit ſucceſſiuè: hoc eſt cognoſcit vnam rem eſſe poſt aliam, non tamen ipſe priùs cognoſcit vnam & poſtea aliam, ſed ſimul cognoſcit omnes. Idq. explicat exemplo ſumpto ex Boetio. Dum quis in alta ſpecula exiſtit, ſimul intuetur omnes tranſeuntes per viam, qui tamen non ſimul tranſeunt, ſed vnus poſt alium in eadem via, quam ſimul totam cum omnibus tranſeuntibus ille conſpicit. Itaque hæc probatio S.Thomæ ſupponit, Deum abſolutè cognoſcere cõtingentia ſaltē tunc quando in ſeipſis exiſtunt. Ex quo optimè infert, Deum ab æterno cognoſcere etiam antequam ipſa contingentia ſint: quia nimirum, cùm ſcientia diuina menſuretur æternitate, eadem quæ nunc eſt, ſemper eſt ab æterno: ergo Deus ſemper & ab ęterno futura cognoſcit. Et hoc planè voluit ſupra art.9. & alijs locis ex hac prima parte allegatis. Vnde optimam diſcriminis rationem aſſignat ſcientiæ humanę & angelicæ à ſcientia diuina: quia cognitio creata non menſuratur ęternitate, nec habet neceſſitatem eſſendi tota ſimul & ſemper, ſed poteſt habere ſucceſſionem vnius actus poſt alium: & ideo ex eo quòd homo & Angelus cognoſcat ſibi præſentia, non ſequitur cognoſcere etiam antea quando erant futura.

Demum hęc tota doctrina & explicatio optimè congruit omnibus alijs locis S.Thomæ, vt cuiquè facilè apparebit. Et adhuc confirmatur teſtimonio ipſius Ferrarienſis, qui eo loco contra Gentes §. Ad ſecundum dubium, planè fatetur, rationem ſancti Thomę ſumptam ex æternitate, ſupponere ex alijs probationibus, Deum cognoſcere omnia quæ ſibi ſunt actu præſentia: & hinc deducere, Deum cognoſcere etiam non entia, id eſt illa quæ actu non ſunt; quia licèt hoc tempore non ſint actu præſentia, ſunt tamen æternitati præſentia pro tempore in quo erunt.

Explicantur quedã Scriptura loca. Secundò vlteriùs, ad probandam æternam futurorũ præſentiam reſpectu Dei eiuſq. ęternitatis, quidam Thomiſtæ adducunt hæc Scripturæ loca. Iob 14. *Numerus menſium eius apud te eſt.* Eccleſiaſtici 3. *Opera omnis carnis coram illo ſunt à ſeculo, & in ſeculum omnia reſpicit, & nihil eſt nouum in oculis eius.* Ad Romanos 4. de Abraham dicitur, *Pater eſt omnium noſtrum ante Deum, qui vocat ea quæ non ſunt tamquam ea quæ ſunt*: per quę verba indicatur, ante Deum eſſe, hoc eſt eſſe Deo præſentia, non tantùm quæ actu ſunt, ſed etiam quæ non ſunt, hoc eſt prę-terita & futura. Ad Hebræos 1. dicitur, *Per quem fecit & ſecula*: vbi etiam intelliguntur omnia ſæcula, tam futura quam reliqua, & dicuntur facta, ſcilicet quatenus ab æterno æternitati præſentia.

Reſpondetur. Numerus menſium, & omnia opera noſtra, ſunt ſemper & ab æterno apud Deum & coram Deo, obiectiuè quatenus cognoſcuntur à Deo. Et ita planè indicant verba ipſa Scripturæ. Eodemq. loquendi modo in hoc ſenſu etiam Theologi vſi ſunt. Deinde Deus tam clarè & exactè cognoſcit quę non ſunt, ſicut quæ ſunt: omnia tamen cognoſcit ſicut reuera in ſeipſis ſe habent cum ſua circumſtantia temporis. Demum omnia ſæcula antecedenter dicuntur facta, non quidem in reipſa, ſed in mente Dei: quia nimirum, vt explicauit Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 12., ita certò & immutabiliter fiet quod Deus voluit, ſicut certum & immutabile eſt quod factum eſt.

Explicantur quedã dicta Patrum. Tertiò adducunt has Patrum auctoritates. D. Auguſt. lib.4. de Trinit. cap.17. & lib.5. cap.16. & alibi, ait, apud Deum omnia eſſe præſentia, & nihil eſſe præteritum vel futurũ. Eodem modo loquuntur Gregorius lib.9. Moral. cap. 25. vel 26., Anſelmus Opuſculo de Concordia liberi arbitrij & prædeſtinationis cap. 1. & 2. & lib. 1. Cur Deus homo cap.18. Imò D.Auguſt. lib.2. ad Simplicianum q. 2. hinc docuit, in Deo non eſſe propriè præſcientiam, quę eſt ſcientia futurorum, ſed potiùs eſſe ſcientiam, quæ eſt rerum præſentium. Eodem modo loquuntur Anſelmus lib. de Caſu Diaboli cap. 21. Boetius lib. 5. de Conſolatione proſa vltima, & Gregorius lib.20. Moralium cap.23. vel 24. Vnde non poſſunt hi Patres exponi de præſentia obiectiua: hęc enim non tollit propriam rationem præſcientiæ, quia ſine dubio futura ſunt obiectiuè præſentia ipſi præſcientiæ. Loquuti

ergo ſunt de præſentia reali.

Reſpondetur. Eo loquendi modo Patres docere ſolùm voluiſſe præſentiam obiectiuam rerum in mente diuina, ratione cuius non eſt quicquam Deo præteritum vel futurum, ſed omnia actu ſemper in eius conſpectu verſantur. Qui ſenſus planè ex verbis eorundem Patrum non obſcurè colligitur. Hi verò qui negarunt præſcientiã, ſumpſerunt præſcientiam futurorum humano modo, qualis apud nos eſſe ſolet, ſcilicet incerta & obſcura. Poſuerunt q. ſcientiam præſentium, qualis apud nos eſſe ſolet certa & clara. Sed iã apud Theologos præſcientiæ nomen non inuoluit eas imperfectiones, & ideo abſolutè dicimus, Deum ab æterno præſcire futura. Vel nomine præſcientiæ intellexerunt eam, quæ ita præcedit ante exiſtentiam obiecti, vt non coexiſtat poſtea ſimul cũ obiecto per realem præſentiam: ſcientia enim Dei ſemper eadem permanet, & ita eſt realiter aliquando præſens cum quacumque re.

Rationes quædã ſol uuntur.

Quartò ſic arguunt. Quando res actu ſunt, Deus cognoſcit eas vt præſentes: ergo ſemper & ab æterno eas ita cognoſcit: quia Deus ſemper & inuariabiliter eodem modo cognoſcit. Sumitur hoc argumentum ex Auguſt. loco citato ad Simplicianum, vbi abſurdum reputat, ſi Deus alio modo cognoſcat pręſentia ac futura; & veluti bis cognoſcat, vno modo ſecundùm præſcientiam futurorum, alio modo ſecundùm ſcientiam præſentium.

Reſpondetur. Deum cognoſcere res vt pręſentes pro ſua differentia temporis, vt futuras in comparatione temporis pręcedentis, & vt præteritas in comparatione temporis ſequuturi. Atque hanc totam cognitionem ab æterno & ſemper habet abſque vlla variatione. D. Auguſt. autem meritò abſurdum reputat, Deum acquirere nouam aliquam notitiam quando res ſunt pręſentes, quaſi priùs vno modo cognouerit vt futuras, poſtea alio modo cognoſcat vt pręſentes.

Quintò arguunt. Aeternitas eſt indiuiſibilis, nec poteſt habere pręteritum & futurum: & res non poteſt certò cognoſci vt futura, niſi ſumatur vt præſens: cognitio etiam diuina, vt ſit intuitiua, debet ferri in obiectum pręſens: ergo res ſemper & ab æterno ſunt Deo in ęternitate præſentes. Sed hęc & ſimilia argumenta nullius eſſe momenti, ad probandam aliam pręſentiam pręter eam quam nos cõceſſimus, ex iam dictis eſt manifeſtum: his enim omnibus ſatisfecimus.

Sextò. Pro parte oppoſita occurrit argumentum Scoti, quod affert Caiet., & fieri poteſt contra id quod nos affirmauimus, pręſentiam in ęternitate quam conceſſimus, eſſe diuino intellectui rationẽ certitudinis in cognitione futurorum. Hinc ſequeretur, Deum ſumere certitudinem ſuæ cognitionis ex rebus creatis, quod eſt abſurdum.

Reſpondetur cum eodem Caiet., negando ſequelam: quia id denotaret dependentiam cognitionis ab obiecto, quæ dependentia nequaquam eſt in diuina cognitione, vt antea circa creaturas poſſibiles adnotauimus. Cùm nimirum Deus per eſſentiam ſuam, & in eſſentia ſua, habeat totam cognitionem cum tota certitudine & perfectione. Sed ſolùm ſequitur, pręſentiam rerum eſſe conditionem ad hoc vt ſint capaces certitudinis, ſeu vt poſſint certò cognoſci: quod ſanè nullum eſt inconueniens. Sicut ſi dicamus, poſſibilitatem rei eſſe conditionem ex parte ipſius rei ad hoc vt poſſit ſub ratione poſsibilis certò cognoſci.

SEC. DECIMASEPTIMA.

Vtrum Deus futura cognoſcat ratione inclinationis aut determinationis cauſarum creatarum ad operandum.

HOc non quęritur de omnibus futuris effectibus: illi enim qui à ſolo Deo dependent, vtique non poſſunt cognoſci in cauſis creatis à quibus non dependent. Tantùm ergo quęritur de ijs effectibus qui ex cauſis creatis futuri ſunt, ſuppoſita quidem ipſa conſtitutione cauſarum in rerum natura exiſtentium. In his autem cauſis conſiderari poteſt, vel ſola inclinatio & propenſio ad operandum, quatenus nempe cauſa habet virtutem & facultatem operatiuam cum diſpoſitione etiam inducente ad operandum. Poteſt quoque conſiderari determina-

mina-

minatio ad operandum, ideſt quatenus cauſa eſt antecedenter determinata ad operandum: intelligimus enim determinationem in actu primo antecedentem ad actum ſecundum: alioqui determinatio in actu ſecundo eſt ipſamet actualis operatio, quæ proinde non eſt ratio cognoſcendi, ſed eſt ipſe effectus futurus qui cognoſcitur.

Auctorum placita.

Bellarminus lib. 4. de Gratia & libero arbitrio cap. 15., tamquam probabile docet, Deum non niſi in noſtra voluntate videre actiones noſtras futuras: quia cùm Deus perfectè cognoſcat omnem propenſionem & totum ingenium animi noſtri, & omnia quæ poſſunt illi occurrere in ſingulis deliberationibus, & quod magis congruum & aptum ſit vt moueat talem animum; inde infallibiliter colligit quam in partem ſit animus inclinaturus.

Durand. in 1. diſt. 38. q. 3. num. 9. affirmat, determinationem cauſarum eſſe rationē ad hoc vt effectus futuri cognoſcātur a Deo. Idē aſſerunt Bagnes hic art. 13. Machin. diſp. 32. Aluarez de Auxilijs diſp. 12. & alij Recentiores Thomiſtæ, etiam de contingētibus liberè à voluntate creata futuris: quia nimirum putant, omnem cauſam prædeterminari a Deo ad infallibiliter operandum. Cenſent etiam eſſe de mente S. Thomæ hic dicentis, *Deum cognoſcere futura non ſolùm vt ſunt in ſuis cauſis, &c.* Et ſecunda ſecundæ q. 171. art. 6. ad 2., ex quo loco Aluarez refert hæc verba: *Deus intuetur effectus contingentes futuros vt ſunt in ſuis cauſis determinatis*. Similiter 1. contra Gentes cap. 66., 67., & 68., & alibi, docet, Deum cognoſcere contingentia futura, tum prout ſunt in ſuis cauſis, tum in ſeipſis.

Ferrarienſis 1. contra Gentes cap. 67. §. *Ad primum contra primam*, & §. *Aduertendum*, ſignificat, futura quæ dependent à cauſis naturalibus & neceſſarijs poſſe in ijs certò cognoſci, non autem quæ dependent a cauſis liberis: & ita intelligit illud D. Thomæ eodem cap. num. 3. *Ex cauſa contingenti completa, ſi non impediatur, certitudinaliter poſſe cognoſci effectum*: quia nempe etiam cauſa naturalis quæ poteſt impediri, dicitur contingens, & diſtinguitur a cauſa ita neceſſaria quæ impediri non poteſt: tunc autem dicitur completa, quando conſideratur cum omnibus circumſtantijs requiſitis, & ablatis omnibus impedimentis. Idem alij Theologi docent, quando cauſæ naturales in actu primo ante operationem ſunt determinatæ ad operandum, & non indifferentes ſicut cauſæ liberæ. Approbat quoque Suarez in Opuſculis lib. 1. de Scientia Dei. Addunt quoque quidam Theologi, poſſe cognoſci in determinatione noſtræ voluntatis ſaltem actus bonos ad quos Deus confert auxilia gratiæ: quia vel putant voluntatem phyſicè prædeterminari: vel ſaltem certum eſt, præcedere auxilium congruum & efficax ad quod infallibiliter eſt ſecuturus effectus.

Non ratione inclinationis cauſarū Deus futura cognoſcit.

Dico primò. Non eſt diuino intellectui ratio cognoſcendi futura, facultas & inclinatio cauſæ creatæ ad operandum. Patet facilè: hæc enim facultas & inclinatio ad ſummum poteſt eſſe ratio cognoſcendi effectum vt poſſibilem, vel cognoſcendi probabiliter tantùm & coniecturaliter eſſe futurum, vt rectè notauit S. Thom. hoc art. 13. Deus autem habere non poteſt incertam & coniecturalem opinionem. Certò quidem & clarè cognoſcit poſſibilitatem effectus in ſua cauſa, & propenſionem cauſæ ad operandum cum omnibus coniecturis eam circumſtantibus, ſed non per hoc habet aſſenſum probabilem & coniecturalem de ipſo effectu futuro, ſed omnino habere debet aliam rationem & modum cognoſcendi cum omnimoda certitudine & claritate. Et hoc voluit S. Thom. dicens, Deum non ſolùm cognoſcere contingentia prout ſunt in ſuis cauſis, ſed etiam &c.: ideſt non ſolùm cognoſcere virtutem & diſpoſitionem cauſæ ad operandum, ſed etiam cognoſcere ipſa futura prout reuera in ſe ſumpta.

Nec ratione determinationis carū.

Dico ſecundò. Non eſt diuino intellectui ratio cognoſcendi futura determinatio cauſæ creatæ in actu primo ad operandū. Probatur primò ſpecialiter quoad effectus liberos, manifeſtis authoritatibus S. Thom., qui non ſolùm hoc art. 13. docet, futurum conſideratum vt in ſua cauſa contingenti non ſubdi per certitudinē alicui cognitioni, Sed etiam infra q. 57. art. 3., & q. 86. art 4., & 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2., & 1. contra Gentes loco citato, & clariſſimè in 1. diſt. 38. q. 1. art. 2., &

q. 2. de Veritate art. 12. docet, futura contingentia prout in ſuis cauſis, non habere determinationem vt certò cognoſcantur, ſed à Deo tantùm certò cognoſci prout ſunt in ſeipſis. Eodem modo loquuntur Capreol. & Hiſpal eadem diſt. Caiet. Ferrarien., & alij tàm Thomiſtæ quàm reliqui Theologi. Et ratione patet ex ipſa libertate: quia cauſa libera non eſt in actu primo determinata, ſed eſt indifferens ad operandum.

Etiam ſi ſint cauſæ naturales. Secundò. Quoad omnes effectus etiam naturales probatur concluſio vniuerſali ratione: quia licèt cauſa ſit in actu primo omnino determinata ad operandum, ita vt reſpectu intellectus creati poſſit eſſe ſufficiens ratio ad cognoſcendum effectum in actu ſecundo futurum: tamen non per hoc intellectus diuinus hoc medio cognoſcit effectum futurum, quòd videt cauſam determinatam ad operandum: ſed inter hæc omnino tàm immediatè cognoſcit, effectum eſſe futurum à cauſa, quàm cauſam eſſe determinatam ad effectum. Intellectus enim diuinus non indiget aliquo medio creato ad cognoſcendum, & eſſentia diuina æquè repræſentat omnem veritatem cognoſcibilem. Cognoſcit quidem Deus, effectum eſſe futurum dependenter à ſua cauſa determinata, non tamen cognoſcit ipſe vllo modo dependenter à cognitione cauſæ. Determinatio ergo cauſæ eſt ratio vt ſit effectus, non tamen cognitio cauſæ determinatæ eſt ratio vt effectus cognoſcatur à Deo.

Tertiò. Etiam Angeli per ſpecies rerum proprias quas habent, æquè primò & immediatè cognoſcunt plurimos effectus atque eorum cauſas, & non ex cognitione cauſę deueniunt in cognitionem effectus, vt in propria materia tractabimus: ergo multò magis intellectus diuinus omnes effectus ita cognoſcit.

Non ſufficiunt cauſa creata abſque determinatione diuina. Quartò. Idem probatur alia ratione. Omnis effectus creatus dependet generali ſaltem concurſu à voluntate diuina: ergo poſita quacumque alia determinatione in cauſa ſecunda, ſecluſo decreto voluntatis diuinæ, non poteſt à Deo certò cognoſci effectus futurus. Sed accedente quidem decreto Deus certiſſimè cognoſcit effectum futurum: ſed hoc non eſt cognoſcere alia ratione, quàm ratione ſui decreti, de qua poſtea agemus. Imò Durand. ipſe loco citato affirmat, Deum non cognoſcere futura niſi per cognitionem ſuæ eſſentię tamquam cauſæ: quamuis alioqui non rectè ſenſerit de neceſſitate diuini concurſus. Alij quoque Thomiſtę relati, vltrò includunt ex parte cauſę determinationem diuinæ voluntatis ad cauſandum effectum. Sed hinc patet, potiùs dicendum eſſe, Deum cognoſcere futura ratione determinationis ſuimet tamquam cauſę primæ, & non ratione determinationis cauſarum creatarum. Neque alia ratio diuinę cognitionis ex hac parte aſſignanda eſt, niſi penes determinationem diuinæ voluntatis.

Explicantur quædam loca Diui Thomæ. Ad loca verò D. Thomę in contrarium præmiſſa, reſpondetur, ſanctum Thomam hoc loco & alijs in quibus ſimili modo loquutus eſt, ſolùm voluiſſe, quòd Deus cognoſcit futura, & quantum ad eſſe quod habent in ſeipſis, & quantum ad eſſe quod habent in ſuis cauſis: illud quidem actuale, hoc autem poſſibile: ac etiam quòd Deus cognoſcat, quantam propenſionem ſeu neceſſitatem habeat cauſa creata ex natura ſua ad operãdum. Hoc pręſertim pręclarè expreſſit eo loco 2. 2., vbi ſanè non dixit, in cauſis determinatis, ſed tantùm dixit in cauſis. Quandoq. verò S. Thomas docet, effectus neceſſarios poſſe cognoſci in ſuis cauſis naturalibus; loquens potiùs reſpectu intellectus humani, non autem diuini. Et præterea locus ille ex 1. contra Gentes, quem Ferrarienſis expoſuit de effectibus naturalibus prouenientibus ex cauſis cõtingentibus hoc eſt impedibilibus, poſſet etiam intelligi de omnibus effectibus, ſi id quod S. Thom. dixit, poſſe cognoſci ex cauſa completa, intelligamus cauſam vt ſubditam determinationi voluntatis diuinæ. Vel, ſi intelligatur ſolùm de cauſis naturalibus prout naturaliter non impeditis, putandum non eſt, S. Thomam affirmare voluiſſe, Deum ex eis cognoſcere effectus futuros: ſed tantùm vſum fuiſſe ea ratione contra eos qui negarent diuinam ſcientiam futurorum, ad conuincendum quòd ſaltem ex eo capite, ſi aliud deeſſet, futura à Deo cognoſci deberent.

Et quædam loca Scripturæ. Objicit præterea Bellarminus. Sacra Scriptura ait, Deum ſcrutari renes & corda,

ptura & Auguſtini. da, & inueſtigare ſemitas noſtras: ſed ſi Deus non in voluntate noſtra, ſed in ſua, videret futura, non deberet dici ſcrutari corda noſtra, & inueſtigare ſemitas noſtras, ſed potiùs intueri voluntatē ſuam. Dicitur etiā ſcientia Dei mirabilis Pſal. 138.: ſed non eſſet mirabile, Deum ſcire quæ ipſe decreuit: mirabile autem eſt, ſcire futura in noſtra voluntate. Inſuper Auguſt. lib.11. Confeſſ. cap.18. ait, cùm dicuntur videri futura, eorum cauſas vel ſigna videri, quia quod non eſt non poteſt videri in ſe: vbi planè indicat, futura videri ex ſuis cauſis vel ſignis.

Reſpondetur. Deus ſcrutatur corda noſtra, & inueſtigat ſemitas noſtras, quia omnes noſtras actiones intuetur: ſcrutatur tamen & intuetur, non in noſtra, ſed in ſua voluntate, vt in ratione cognoſcendi. Dicitur etiam ſcientia Dei mirabilis, quia ſuperexcedit omnem creatam ſcientiam quæ haberi poſſit, non ſolùm de rebus futuris, ſed de alijs quoque veritatibus; & quia Dei ſcientia non poteſt à nobis clarè & exactè comprehendi. Auguſtinus denium non eſt loquutus ſpecialiter de ſcientia diuina: ſed vel de viſione noſtra corporali, vt ibi declarat exemplis: vel de hoc nomine viſionis, quòd non dicatur niſi de obiecto præſenti: ſed non per hoc docuit, futura non aliter cognoſci quàm in cauſis & ſignis creatis.

SECTIO DECIMAOCTAVA.

Vtrum Deus futura cognoſcat ratione repræſentationis eorum in ſuis Idæis.

Sententia affirmãs. AFfirmant Caiet. & Bagnes alijquè Recentiores hîc art. 13. & Aluarez diſp.14. de Auxilijs, putantes eſſe ſententiam D.Thomæ eo art., dum ait, ea quæ fiunt in tempore eſſe Deo ab æterno præſentia, non ſolùm quia habet rationes rerum apud ſe præſentes &c. Eiuſdem ſententiæ videntur Alenſis prima parte q.23. membro 3. art. 4. & membro 4. art. 3., Bonauentura in 1. diſt. 39. art. 2. q. 3. & Molina hic art. 13. diſp. 15. Ex aduerſo negant Scotus, Durandus, Ochamus, Gregorius, & Gabriel in 1. diſt. 38. vel 39., Corduba lib.1.q.55. dubio 8. Suarez in Opuſc. lib.1. de Scientia Dei cap.4. & alij plures.

Sed, quia de Idæis diuinis diſputaturi ſumus quæſt. ſequenti, modò in ordine ad diuinam cognitionem reſolutio facilis eſt, quoad rem præſentem. *Reſolutio negans.* Primò enim, ſi per Idæas intelligatur ipſa formalis cognitio diuina prout terminata ad creaturas, ſic vel ſumitur cognitio creaturarum vt poſſibilium: & ratione huius, neque tamquam in medio cognito, neque tamquam per actum cognoſcendi præcisè & formaliter dicetur Deus cognoſcere futura. Etenim per hoc quòd Deus cognoſcit ſe cognoſcere poſſibilia, non per hoc cognoſcit quænam ſint futura. Et cognitio ipſa poſſibilium, præcisè conſiderata vt poſſibilium, ſi non conſideretur formaliter vt cognitio futurorum, non dicetur formaliter cognitio futurorum. Vel ſumitur cognitio creaturarum vt futurarum: & in hac non cognoſcit Deus tamquam in medio cognito ipſa futura, niſi ſolùm quaſi reflexè videns ſe videre futura: ſed tamen quærimus id in quo Deus primariò videt futura. Hæc tamen diuina cognitio formaliſsimè eſt per quam tamquam per actum Deus cognoſcit futura. Vnde ſi ipſa ſcientia viſionis dicatur idęa, potiùs dicendum erit, Deum cognoſcere futura per idæas quàm in idæis, ideſt potiùs cognoſcere per cognitionem quàm in cognitione. Et adhuc inquirendum ſupereſt medium in quo Deus futura cognoſcat. Et præterea, cùm idæa denotet cauſalitatem erga effectum, in proprio nempe genere cauſæ exemplaris, & ſcientia viſionis formaliter non ſit cauſa rerum vt poſtea tractabimus; non poteſt propriè dici, ratione ipſiusmet ſcientiæ, Deum cognoſcere futura in idæis, vel per idæas.

Secundò. Si per idæas intelligantur conceptus obiectiui rerum creatarum, hoc eſt ipſæmet res quatenus cognitæ, ex modò dictis facilè conſtat, quo pacto ratione eorum conceptuum dici poſsit Deus futura cognoſcere. Non enim ſe habent vt medium in quo futura cognoſcantur, quod præcipuè quærimus: & conceptus obiectiui rerū vt poſsibilium

non

non ſunt formaliter ratione quorum cognoſcantur futura: conceptus verò obiectiui rerum quatenus futurarum, ſunt ipſa obiecta futura quæ cognoſcuntur, non ratio in qua vel per quam cognoſcantur. Nec etiam hi conceptus ſunt idææ, cùm non cauſent effectus futuros, vt diximus.

Tertiò. Si per idæas intelligatur eſſentia diuina quatenus eſt obiectum primariũ in quo viſo Deus perſpiciat creaturas futuras: ſic verũ quidem eſt, Deum in ſe ipſo videre creaturas, non tamen alio modo quàm ratione determinationis diuinæ voluntatis, de qua re agemus ſect. ſequenti. Vnde ipſa ratio cognoſcendi in idæis, non eſt alia à ratione cognoſcendi in diuina voluntate ſe determinante. Et Caiet. quidem explicat, idæas ſumi pro diuina eſſentia, non tamen explicat an coincidant cum determinatione diuinæ voluntatis. Sed §. *Ad 2. autem & reliqua*, ait, idæas non repræſentare futura niſi ſuppoſita determinatione diuinæ voluntatis. Alij Thomiſtæ clariùs diſtinguunt in Deo, rationem cognoſcendi ex idæis, & ex determinatione diuinæ voluntatis. Alij verò Theologi ex oppoſito aſſerunt, Deum cognoſcere futura tantùm ratione determinationis ſuæ voluntatis, & negant ratione idæarum. Atque hi meliùs loquuntur. Namq. eſſentia diuina vt obiectiuè repræſentans creaturas tamquam futuras, non eſt dicenda idæa: quia vt ſic non habet cauſalitatem erga creaturas, ſed potiùs ſupponit eas vt futuras, vt poſtea conſtabit: idæa autem non dicitur niſi per reſpectum cauſalitatis ad effectum.

Explicatur Diuus Thomas. Neque S. Thom. docuit oppoſitum in verbis illis allegatis. Non enim dixit, Deum cognoſcere futura in rationibus eorum. Sed per hoc quod ait, res eſſe præſentes Deo non ſolùm quia Deus habet rationes rerum apud ſe præſentes &c., vel intellexit, res eſſe præſentes repræſentatiuè in actu primo, quatenus eſſentia diuina eas repræſentat tamquam ſpecies impreſſa: quamuis alioqui minùs vſitatum ſit nominare pluraliter rationes, loquendo de ſpecie impreſſa; cùm verè conſuetum ſit vocare idęas, vt arguit Caiet. §. *Ad huius difficultatis*. Vel intellexit, eſſe præſentes in eſſe obiectiuo, quatenus cognoſcuntur vt poſsibiles: ideoq. inquit, non ſolùm ſic eſſe præſentes, ſed etiam quatenus cognoſcuntur prout ſunt actu in ſua præſentialitate, hoc eſt prout actu aliquando exiſtentes. Vel etiam ſi intellexiſſet, res eſſe Deo obiectiuè præſentes, quatenus videntur à Deo vt futuræ, ſicut volebant Thomiſtæ; nullatenus ſequitur, iuxta mentem Diui Thomę Deum videre futura in ſuis idęis.

SECTIO DECIMANONA.

Vtrum Deus futura cognoſcat ratione determinationis ſuæ voluntatis.

Sententia negans. VAſquez diſp. 65. cap. 2. aſſerit, decretum diuinæ voluntatis eſſe rationem cognoſcendi futura, remotè, non proximè: quia inquit, quæcumque res eſt quidem ex vi diuini decreti futura, & à Deo prædefinita, priùs ratione quam ab intellectu diuino videatur: non tamen Deus intuendo ſuam voluntatem & decretum, perſpiciat quę ſint futura. Fauet Scot. in 1. diſt. 39. §. *Viſo de contingentia*, in ſecundo modo cognoſcendi quem aſsignat.

Plures alij Theologi diſtinguunt varia genera futurorum: & aliqua futura affirmant cognoſci in voluntate diuina, aliqua negant: cognoſci nempe omnia quæ à ſola ipſius voluntate dependent, vel etiam cognoſci ea quæ à cauſis naturalibus neceſſariò operantibus oriuntur: nõ tamen cognoſci actus noſtros liberos. Ita Corduba lib. 1. q. 55. dub. 8. & 10., Molina hic art. 13. diſp. 15. & 17., negans, determinationem diuinæ voluntatis per ſe eſſe rationẽ cognoſcendi contingentia liberè futura à voluntate creata. Suarez autem in Opuſculis lib. 1. de Scientia Dei cap. 6., loquens de actibus liberis noſtræ voluntatis, docet, Deum abſolutè quidem & efficaciter ab æterno decreuiſſe quoſdam actus noſtros vt à nobis fierent, quos ipſe vocat prędefinitos, & huiuſmodi putat eſſe actus ſupernaturales: quoad alios verò actus ait, Deum voluiſſe quantum eſt ex parte ſua ad eos concurrere, non tamen eos efficaciter prædefiniſſe. Hinc aſſerit, illos quidem actus à Deo cognoſci in ſua

prę-

prędefinitione. Addit tamen, non hanc eſſe primam rationem eos cognoſcendi: quia inquit, priùs ratione Deus ſupponitur cognouiſſe voluntatem creatam facturam eſſe tales actus, ſi conditiones aliquæ ponerentur, cuius cognitionis ratio non erat diuina prædefinitio, ſed tantùm veritas ipſius obiecti. Alios actus ait, non poſſe à Deo cognoſci in decreto concurrendi quod habuit: quia inquit, hoc decretum non eſt ſimpliciter abſolutum, ſed quodammodo conditionatum, videlicet ſub conditione ſi voluntas creata ſe determinabit ad operandum: ita quòd Deus habuerit ſimile decretum circa omnes actus à nobis factibiles, etiam ſi reuera futuri non ſint: vnde non poſſunt ex vi huius decreti futura cognoſci.

Concluſio affirmãs. Communior & vera ſententia eſt, Deũ cognoſcere omnia futura in ſeipſo ratione determinationis ſuæ voluntatis. Atque hoc tandem aſſerimus eſſe primũ & adæquatum medium ſcientiæ viſionis Dei erga futura. Hæc eſt ſententia Scoti loco citato, in primo modo cognoſcendi quem aſſignat. Item Riccardi, Maioris, & Heruæi in 1.diſt.38. Caiet. hìc, Aluarez de Auxilijs diſp.10.&.11. aliorumq. Recentiorum Thomiſtarum ſuper hunc articulum, & Fonſecæ *6.* Metaph. cap. 2. q. 4. ſect.5., qui tamen non benè addit, hanc Dei cognitionem eſſe abſtractiuam, ad differentiam alterius qua cognoſcuntur res ſecundùm præſentiam in æternitate. Hæc etiam ſine dubio cenſenda eſt ſententia S. Thomæ, qui ſupra art. 5. & 6. determinat, Deum cognoſcere alia à ſe in ſeipſo: quod non ſolùm eſt intelligendum de creaturis vt poſſibilibus, ſed etiam vt futuris: eadem enim eſt de his ratio. Et primo contra Gentes cap. 68. perſpicuè docet, Deum cognoſcendo ſuam eſſentiam tamquam cauſam, cognoſcere omnia ad quæ ſua cauſalitas ſe extendit, etiam noſtros actus intellectus ac voluntatis: vbi planè loquitur de cognitione horum actuum ſecundùm eorum exiſtentiam. Quòd verò S.Thom. hic art. 13. & alijs in locis non exprimat hanc rationẽ diuinæ cognitionis, imò aliquando aſſerat, Deum non cognoſcere futura niſi ratione præſentialitatis eorum, vel ſecundùm quod continentur in ſuis cauſis; hoc inquam non eſt contrariũ huic ſententiæ: quia nempe S.Thom. tunc voluit ſolùm aſſignare rationem ex parte obiecti, quo pacto ſcilicet ipſum futurum habeat ſuum eſſe ſecundùm quod ſit certò cognoſcibile, nempe nõ ſolùm vt contentum in ſuis cauſis, habentibus facultatem, vel inclinationem, vel neceſſitatem ad operandum; ſed vt præſens, hoc eſt, vt actu poſitum in ſeipſo ſuo tempore.

Deus cognoſcit poſſibilia in ſua poteſtate, & futura in ſua volũtate. Probatur autem hæc aſſertio primò ratione ſumpta ex doctrina Diui Thomæ. Deus cognoſcit omnia poſſibilia in ſeipſo ratione ſuæ omnipotentiæ inquantum ipſe Deus eſt à quo omnia fieri poſſunt: ſed pariter omnia quæ fiunt, verè fiunt ab ipſo Deo, Deusq. ſua libera voluntate determinat quæcumque futura ſunt, quod quidem nunc ſupponimus: ergo conſequenter Deus in ſe ipſo ratione determinationis ſuæ voluntatis futura cognoſcit. Eoq. magis hæc ratio inualeſcit ex ijs quæ antea ſect.11. & 12. circa cognitionem poſſibilium adduximus.

Verè determinat omnia futura. Secundò probatur magis impugnando ſententias oppoſitas, quæ vel ex toto vel ex parte negabant. Vel ideo Deus non cognoſcit futura in determinatione ſuæ voluntatis, quia non determinat abſolutè & efficaciter quicquid eſt faciendum in tempore: & hoc dici non poteſt: quia Deus habet abſolutum decretum faciendi, non ſolùm ea omnia quæ facit ſolus abſque conſortio cauſæ ſecundæ, ſed etiam ea omnia quæ facit tamquam cauſa cooperans & concurrens cum quacumque cauſa creata etiam libera, vt proprio loco q.19.tractandũ erit: & ſine dubio decretum Dei infallibiliter conſequetur ſuum effectum: ergo quantum eſt ex hac parte poſſunt futura in voluntatis diuinæ determinatione cognoſci. Imò habet Deus determinationem ſufficientem ad cognitionem etiam peccatorum, quorum tamen ipſe propriè non eſt cauſa, nec vult peccata: ſatis enim eſt, quòd determinet concurrere ad entitatem realem peccati, ad quam ex defectu voluntatis creatæ conſequitur malitia. Et ſimiliter determinatio diuina eſt ſufficiens ad hoc vt cognoſcantur peccata omiſſionis, ſicut in vniuerſum ſufficit vt à Deo cognoſcatur etiam quinam effectus non ſint futuri. Nam eo ipſo quòd Deus non de-

de-

determinat vt aliqua operatio fiat, certum eſt quòd non fiet. Sed etiam poſitiuo actu Deus determinat, quæ operationes non fiant: ſicut quæ fiant.

Et hac de determinatio repræſentat futura.

Tertiò. Vel admiſſa huiuſmodi determinatione diuinę voluntatis, ideo Deus non poteſt ratione eius futura cognoſcere, quia non eſt apta reſpectu intellectus ad repræſentanda futura: & hoc eſt quod Vaſquez contendit ijs rationibus quas infra referemus. Sed certè id non rectè dicitur: quia nullatenus negari poteſt, Deum ex hoc quod comprehendit ſeipſum ſuamq. voluntatem, debere perſpicere quidnam ſua voluntas decernat, quid ex ſua ſit voluntate futurū. Et omnino Deus ab ęterno cognoſcit ſe decreuiſſe creare mundum, cognoſcit mundum ex vi ſuæ voluntatis eſſe futurum: ergo hęc determinatio diuinę voluntatis optimè eſt ratio diuino intellectui cognoſcendi futura.

Ex eadem determinatione Deus futura prænunciat.

Quartò vlteriùs confirmari poteſt: quia vtique ex efficacia & valore diuini decreti Deus prænunciat & prædicit effectus futuros. Sic expreſſit Iſai. 14. *Iurauit Dominus exercituum dicens, ſi non vt putaui ita fiet, & quomodo mente tractaui ita veniet: hoc conſilium quod cogitaui Dominus exercituum decreuit, & quis poterit infirmare?* Omninò ergo ex eadem efficacia & firmitate ſui decreti Deus certò cognoſcit & perſpicit quæcumque ipſe facturus ſit, quæcumque in vniuerſum futura ſint. Inſuper Angelus videns ſeipſum, videt ſine dubio omnem determinationem ſuæ voluntatis: non ergo id negari poteſt intellectui & voluntati diuinæ. Item Beati videntes Deum, in ipſo Deo vident futura mediante diuina voluntate & ſcientia viſionis, vt iā diximus q. 12. ſect. 28. igitur multò magis ipſe Deus in ſua volūtate videt cuncta futura.

Hæc eſt prima & adęquata ratio ſciētiæ viſionis in Deo

Quintò demum. Hanc eſſe primam & adęquatam rationem ex parte intellectus diuini ad cognoſcenda futura, patet, quia nulla alia poteſt aſſignari. Quòd ſi quis dicat, etiam ratione ſuæ omnipotentiæ Deum cognoſcere quid per eam facturus ſit, & ratione ſcientiæ practicæ ſeu idearum quid ex eis ſit cauſandum; ſanè id totum præſcindi non poteſt à determinatione diuinæ voluntatis. Cùmq. libertas formaliter in ipſa voluntate conſiſtat, eius propria eſt determinatio ad operandum. Itaq. non poteſt Deus videre futura mediante ſua omnipotentia, niſi prout determinatur per voluntatem. Prima ergo & adæquata ratio videndi futura, eſt determinatio diuinæ voluntatis: quamuis admittamus etiam, conſequenter & quaſi reflexè Deum videre futura in eadem ſua ſcientia viſionis, nimirum videndo ſe videre futura.

Deus ab æterno decreuit omnes noſtros actus.

In contrarium obijcies primò. Deus non ita ab æterno prædefiniuit actus voluntatis creatæ, vt eam determinaret ad operandum: non enim Deus impedit noſtram libertatem, ſed cauſam liberam ſinit liberè operari, taliter vt poſsit nunc voluntas creata operari aut non operari: ergo non habet Deus talem determinationem ſuæ voluntatis de omnibus futuris effectibus, vt ratione talis determinationis eos cognoſcere poſsit.

Reſpondetur. Hoc argumentum, ſi quam vim haberet, non tam tolleret rationem ſcientiæ, quàm infirmaret potiùs efficaciam diuinæ voluntatis. Sed q. 19. oſtēdi debebit, optimè ſimul cōſtare efficaciam voluntatis diuinæ & libertatem voluntatis creatæ; & ſimul vera eſſe hæc duo, voluntatem creatam poſſe non operari, & eſſe infallibiliter operaturam. Nunc ergo ſatis ſit dicere, tantam eſſe certitudinem diuinæ ſcientiæ de effectibus futuris, quanta eſt efficacia diuinę voluntatis determinantis eoſdem effectus futuros.

Decretum diuinū valet repræſentare futura.

Obijcies ſecundò ex Vaſquez. Decretum diuinæ voluntatis nihil aliud addit ſupra eſſentiam & perfectionem intrinſecam Dei, niſi reſpectū rationis ad obiectum volitum: ergo non poteſt Deus mediante decreto videre futura. Sequelam probat: tum quia Deus videre non poteſt reſpectum rationis, qui nempe ſolùm eſt obiectiuè in intellectu creato viatoris: tum quia, eſto Deus videret hunc reſpectum, potiùs videbit talem reſpectum ratione obiecti futuri, quam obiectum futurū ratione eius reſpectus: quoniam obiectum eſt fundamentum reſpectus, & potiùs fundamentū eſt ratio cognoſcendi reſpectum quam è conuerſo.

Reſpondetur primò. Verum non eſt quod aſſumitur, decretum diuinum conſtitui per reſpectum rationis: ſiquidem

Deus

Deus verè & realiter decernit effectus futuros. Nec etiam verum eſt quod in probatione aſſumitur, Deum non videre reſpectum rationis: ſiquidem verè videt, licèt non ipſe fingat. Quòd ſi hæc quicquam valerent, directè probarent, quòd Deus non cognoſceret decretum ſuæ voluntatis, vnde neſciret quidnam ipſe velit. Item probarent, quòd decretum non ſit cauſa rei futuræ, ſed potiùs res futura eſſet cauſa decreti: cùm tamen ipſe Vaſquez num. 10. dicat, decretum Dei ordine cauſalitatis eſſe prius quàm res ſit futura, & rectè dici ideò res eſt futura quia Deus decreuit. Si ergo Deus cognoſcit ſuum decretum, vt prorſus negari non poteſt, & per decretum cauſat effectum, vt etiam eſt certum; iam non poterit in contrarium probari, Deum non cognoſcere futura ratione determinationis ſuæ voluntatis, quicquid ſit de illa vulgari difficultate, quid addat decretum ſupra diuinam eſſentiam, & per quid formaliter conſtituatur.

Sine volũtas diuina quatenus futura decernens.

Secundo. Quia reuera decretum non addit nouum actum aut modum contingentem in Deo, ideo aſſerendũ eſt, Deum intuendo ipſam ſuam voluntatem, videre quid ex ea futurum ſit: ita vt ſi Deus noluiſſet creare mundum, tunc intellectus diuinus videns eandem voluntatẽ quam modò videt, vidiſſet mundum ex voluntate diuina non eſſe futurum: de facto autem in eadem voluntate ab æterno vidit mundum eſſe futurum. Hoc autem non eſt magis difficile, quam quod ipſa voluntas diuina eſt talis, vt ſiuè decernat creare ſiuè non creare mundum, nullam mutationem ſubit. Et ipſamet ſcientia viſionis eſt talis, quòd ſiue Deus videat mundum eſſe futurum, ſiue non eſſe futurum, nullam in ſe mutationem patitur. Itaque Deus, intuendo ſeipſum, neceſſario quidem videt totam entitatem & perfectionem intrinſecam quæ eſt in ſua voluntate: & per hoc ipſum quòd effectus eſt ex diuina voluntate futurus, Deus videt in ſua voluntate immutata effectum eſſe futurum; aut ſi non eſt futurus, videt non eſſe futurum. Vnde, illud in quo tanquam in obiecto primario ſeu medio cognito Deus intuetur futura, eſt intrinſeca perfectio diuinæ voluntatis. Dicimus autem, Deum videre futura ratione determinationis ſuæ voluntatis: quia intantum Deus, intuendo ipſam voluntatem videt effectum eſſe futurum, inquantum ipſa voluntas libere ſe determinauit decernendo effectum eſſe futurum, ſiue inquantum reuera futurus eſt effectus ab ipſa diuina voluntate. Neque verò hic modus cognoſcendi in Deo eſt illatiuus, quaſi ex cognitione cauſæ cognoſcatur effectus: ſed eſt per directum intuitum effectus cum connexione ad ſuam cauſam ex perfectione diuina in cognoſcendo: quia intellectus diuinus tam perfectè comprehendit voluntatem diuinam, vt ſimul in ea perſpiciat quicquid ex ea futurum eſt.

Etiam illa quæ ſimul ex cauſis creatis dependent.

Objicies tertiò ex eodem. Etiam ſi Deus ratione ſuæ determinationis futura videret, ſaltem non poteſt certò cognoſcere ea quæ ſimul à cauſa creata dependent, non viſa pariter determinatione cauſæ ſecundæ ad eundẽ effectum: non enim cognoſci poteſt effectus ab aliqua cauſa futurus, non viſa determinatione eiuſdem cauſæ: ergo non poteſt ſola determinatio diuinæ voluntatis eſſe ratio ſufficiens cognoſcendi futura.

Reſpondetur. Verè Deum cognoſcere omnem determinationẽ cauſæ ſecundæ: ſed hæc ipſa determinatio eſt effectus voluntatis Dei: nam vtique dependet a Deo: & quicquid reale eſt in quacunque operatione creaturæ, id totum eſt a Deo. In ſua ergo voluntate Deus cognoſcit omnem determinationem & operationem atque effectum cuiuſcumque cauſæ creatæ.

Nõ alia ratione Deus futura cognoſcit.

Objicies quartò. Nos cognoſcere poſſumus & ſolemus, etiam ea quæ à nobis non fiunt, nec à noſtra voluntate & cauſalitate dependent; cognoſcimus autẽ ratione exiſtentiæ & veritatis obiectorum in ſeipſis: ergo etiamſi per impoſſibile aliqua eſſent futura independenter a cauſalitate & voluntate diuina, Deus illa cognoſcere deberet: igitur determinatio voluntatis eius, non eſt ipſi adæquata ratio cognoſcendi futura. Poteſt pariter hoc argumentum fieri de diuina cognitione poſſibilium: quia nos cognoſcimus pleraq. de illis poſſibilibus quæ à nobis fieri non poſſunt: ergo ſimiliter à Deo cognoſci deberent: nõ ergo cognoſcuntur ſolùm ratione diuinæ potentiæ.

Reſpondetur primò. Eſto admittatur ea conditionalis ex hypoteſi impoſsibili: tamen de facto, cùm in diuina eſſentia detur ſufficiens ratio repræſentandi tàm futura quàm poſsibilia, ita vt Deus in ſeipſo tamquam in obiecto primario viſo alia quoque cognoſcat, & hic ſit perfectior cognoſcendi modus ex parte Dei; adhuc verum erit, eam eſſe adæquatam rationem de facto ex parte Dei tamquam obiecti primarij ad cognoſcenda futura: vltro etiam admittendo, veritatem obiecti eſſe rationem ex parte rei vt ſit cognoſcibilis à Deo. Secundò negari poteſt illa conditionalis. Nam certè intellectus creatus maximè indiget aliquo medio ad cognoſcenda futura, & præſertim adiuuatur medijs extrinſecis. Vnde hoc eſt diſcrimen inter diuinum & noſtrum intellectum: quia intellectus noſter habet ſpecies diſtinctas quibus ipſi repræſentantur obiecta: ſed intellectui diuino ſola eſſentia diuina eſt ſpecies, quæ intantum poteſt repræſentare obiecta creata, inquantum primario repræſentat ſeipſam, & ſic in ſe ac mediante ſeipſa creaturas, vtpotè virtualiter contentas ſub eſſe poſsibili in poteſtate diuina, & actualiter efficiendas ſub eſſe futuro ex voluntate diuina.

Sed voluntas diuina ſpecialiter habet vim repræſentādi futura.

Obijcies quintò. Si Deus intuendo entitatem intrinſecam ſuæ voluntatis, videt quicquid ex ea futurum eſt; pariter Angelus comprehendens voluntatem ſui ipſius, aut alterius Angeli ſui æqualis aut inferioris, cognoſcere deberet, quinam actus ab eadem voluntate futuri ſint: quod tamen eſt falſum.

Reſpondetur, negando ſequelam. Et diſparitas eſt manifeſta, nō ſolùm ex parte virtutis intellectiuæ, ſed etiam ex parte obiecti. Etenim entitas intrinſeca Dei in qua dicimus futura cognoſci, non eſt ſolùm entitas quaſi potentiæ voluntatis, ſed eſt entitas actus volendi, qui ſecundùm ſe quidem neceſſariò eſt in Deo, ſed liberè terminatur ad faciendum vel non faciendum effectum. Omnino autem debet ad vnam vel alteram partem determinari. Per hoc autem quòd videtur actus volendi, debet etiam perſpici id quod volitum eſt: ſed non idem procedit de potentia voluntatis in Angelo. Et hæc eadem eſt ratio, quare Beati poſsint in Deo videre futura, non verò videri poſsint in voluntate creata quinam actus ab ea eliciendi ſint.

SECTIO VIGESIMA.

Vtrum Deus futura cognoſcat ante vel ſolùm poſt determinationem ſuæ voluntatis.

Senſus non eſt de ordine temporis: ſic enim Deus vtique ab æterno determinauit & cognouit omnia futura. Sed ſenſus eſt de ordine rationis: & loquimur de præſcientia abſoluta futurorum qua videntur ea quæ de facto futura ſunt in tempore.

Sententia concedens cognoſcere ante.

Durandus in 4. diſt. 49. q. 3. num. 16. ait, Deum priùs cognoſcere quàm velle aliquid eſſe futurum. Zumel hic art. 13. diſp. 8. poſt ſextam concluſionem, & copioſiùs Suarez in Opuſc. lib. 2. de Scientia cap. 8. concedunt, Deum aliquo modo futura præſcire ante determinationem ſuæ voluntatis actualiter poſitam & exercitam, nempe priùs intuendo ipſammet determinationem veluti futuram: quia in quodam priori ſigno rationis in quo conſideramus, Deum poſſe ſe determinare ad creandum vel non creandum mundum, concipi poterit, tunc eſſe verum, quòd Deus in poſteriori ſigno rationis ſe determinabit ad creandum mundum; & ſic quòd in eodem priori ſigno rationis Deus ipſe præuideat ſuam determinationem vt in poſteriori ſigno futuram.

Vera ſententia docens cognoſcere ſolū poſt.

Alij Theologi communiter videntur ſupponere oppoſitum: & expreſsè Molina hic art. 13. diſp. 8. membro 1. Vaſquez diſp. 65. cap. 4. Aluarez de Auxilijs diſp. 13. Idem indicauit S. Thom. in 3. diſt. 39. q. 1. art. 1. ad 5. dicens, ſcire in Deo ſequi eius voluntatem. Hæc ſententia vera eſt. Et probatur primò: quia dici non poteſt, Deum ante determinationem ſuæ voluntatis cognoſcere futura, quaſi independenter ab ipſa determinatione. Nulla enim res poteſt niſi ex diuina volūtate eſſe futura: nulla res creata habet ex ſua eſsētia & neceſſariò hanc veritatem vt ſit futura: alioqui non eſſet in

in libera facultate diuinæ voluntatis determinare vt talis res non eſſet futura. Neque etiam diuina ſciẽtia per ſe determinat quicquam eſſe futurum, dictando vt res ſit futura.quamuis Durand.indicet oppoſitũ: ſed id poſtea ſpecialiter oſtendemus ſect. 22. Nulla ergo res poteſt eo modo indepẽdẽter à volũtate diuina ante determinationẽ eius cognoſci futura.

Secundò. Neque poſſe ante cognoſci, dependenter tamen ab eadem determinatione tamquam in ſequenti rationis ſigno futura, aliqui probant: quia ſi Deus antequam ſua voluntate determinet, cognoſcit quidnam determinaturus ſit, non poterit poſtea determinare oppoſitum: igitur tolleretur libertas diuinæ voluntatis. Sed hæc ratio non eſt efficax: quia illa ſcientia Dei ſupponeret, re vera eſſe futuram determinationem diuinæ voluntatis: vnde non imponeret neceſſitatem antecedentem, ſed tantùm inuolueret neceſſitatem conſequentem, quæ vtique non lædit, imò ſupponit vſum libertatis. Sicut de facto præſcientia Dei de actibus noſtris futuris, non tollit nec impedit vſum noſtræ libertatis. Et Chriſtus Dominus, cùm priùs tempore per ſcientiam beatam & infuſam cognouiſſet quicquid ipſe deinceps facturus erat, adhuc liberè omnino poſtea operabatur.

Nõ eſt concipiẽda diuina determinatio vt futura.

Tertiò melius ita probatur: quia cùm res non niſi à diuina determinatione habeat eſſe futurum, iam in eo priori in quo collocatur diuina determinatio vt futura, non tam intelligeretur res ipſa eſſe futura, quàm futurum eſſe vt res in poſteriori ſigno rationis ſit futura: at inquit Vaſquez, fore futuri & futuritio futuritionis ſtultè aſſignatur. Vrgetur magis hæc ratio: quia certum eſt, adhuc prius ratione eſſe, Deũ poſſe facere vnũ vel aliud oppoſitum, poſſe ſe determinare ad hoc vel illud, quâ intelligatur eſſe ſe determinaturum ad hoc vel illud: ergo pariter in eo priori poterit cõſiderari, futurũ eſſe hoc quòd Deus ſit ſe determinaturus, & ſic tunc intelligetur eſſe futura futuritio diuini decreti, atque adeo eſſe futura futuritio futuritionis rerum creatarum. Et rurſus, quia adhuc prius ratione eſt, poſſibile eſſe vt futurum ſit hoc quòd Deus ſit ſe determinaturus, & omnino ante omnem futuritionem intelligi debet diuina potentia: ſic inuenietur ſemper priùs ac priùs futurũ futuri abſq; termino. Quæ ſanè nemo non videt eſſe inutilia & vana figmenta. Siſtendum ergo eſt in prima diſtinctione ſignorum rationis: neque hæc ſunt permiſcenda, vt quod eſt in poſteriori ſigno, dicatur in priori intelligi vt futurum.

Quartò hinc à priori probatur aſſertio: quia hæc diſtinctio & ordo ſignorum rationis datur ex eo quòd inter ea quæ ſunt ſimul tempore & idem in re, vnum eſt formaliter vel virtualiter ratio alterius; & ideo vnum collocamus in priori ſigno rationis, aliud in poſteriori. Non ergo in priori ſigno collocari debet quicquam quod nõ ſe habeat vt cauſa vel ratio eius quod in poſteriori ſigno collocatur: cum ergo illa futuritio quæ fingitur, ſit ad hoc impertinens, omnino reijcienda eſt. Vel rurſus datur diſtinctio & ordo rationis eo quòd intellectus noſter poteſt priùs conſiderare aliquid, non conſiderando id quod reuera ſimul tempore illi annexum eſt, & poſtea conſiderat hoc aliud; & ſic illud dicitur eſſe in priori, hoc in poſteriori ſigno rationis. Et hoc modo, dici non debet, quòd intellectus in priori ſigno concipiat vt futurum, illud quod concipiendum eſt in poſteriori ſigno, ſed quod ſimpliciter illud tunc non concipit: alioqui tollitur diſtinctio ſignorum. Et ſi quis dicat, quòd intellectus noſter poteſt priùs illud concipere vt futurum, quam vt præſens; potiùs fateri debebit, quòd poteſt priùs concipere illud quod in primo ſigno collocabatur, antequam concipiat eſſe futurum illud quod in ſecundo ſigno collocandum eſt, ſiue antequam prorſus de illo cogitet. Et ſic patet, quòd in priori ſigno non datur obiectiue in intellectu futuritio de illo quod concipiendum eſt in alio ſequenti ſigno.

Deus non præcognoſcit ſuam determinationem vt futuram.

Quintò. Etiam ſi intellectui noſtro concederetur, concipere apud Deum aliquid vt futurum, tamen non poſſumus ſimilem concipiendi modum tribuere ipſi Deo. Deus enim non diſtinguit ſigna rationis: ergo non poteſt concipere vt futurum in ſecundo ſigno rationis, id quod in primo ſigno dicitur non eſſe. Neque dici poteſt, nos ex imperfecto noſtro concipiendi modo poſſe id Deo tri-

buere, ſicut cum diſtinctione rationis diuina attributa cogitamus. Dici inquam non poteſt: quia nos imperfecto quidem modo concipimus ea quæ reuera ſunt in Deo, ita vt imperfectio non ſe teneat ex parte rei quam concipimus & affirmamus de Deo, ſed ſolùm ex parte noſtri modi concipiendi. Neque, hoc prætextu noſtræ imperfectionis, licitũ nobis eſt, Deo attribuere de ipſoq. affirmare aliquam imperfectionem. Ex hoc ergo quòd nos Deum cognoſcimus cum diſtinctione rationis in noſtro intellectu, affirmare vel concipere non debemus, Deum quoque cognoſcere ſeipſum cum diſtinctione rationis ficta ab intellectu diuino. Quin potiùs omnino negamus, Deum cognoſcere ſeipſum cum hac imperfectione. Non ergo affirmare, ſed omnino negare debemus, Deum apud ſeipſum cognoſcere hoc vel illud vt in priori vel poſteriori ſigno rationis, vt in aliquo ſigno præſens & in aliquo futurum. Et dũ nos in priori ſigno concipimus, Deum poſſe ſe determinare; nequaquam debemus concipere, Deum tunc cognoſcere ſe eſſe determinaturum: quæ cognitio reuera non eſt in Deo. Sed tantùm tunc præſcindimus ab eo quod videat ſe decernere operari, iuxta illud, abſtrahentium non eſt mendacium: hoc eſt non eſt falſitas in noſtra cognitione eo quòd non concipiamus id quod eſt, erit tamen falſitas ſi concipiamus & affirmemus quod non eſt.

Cognoſcit autem noſtrum concipiẽdi modum.

Sextò. Sicut futurum realiter, eſt illud quod in aliquo inſtanti temporis non eſt actu, & poſtea erit; ita futurum ratione, ſolùm dici poterit, quod per aliquem actum non concipitur, ſed concipietur per alium actum: eſſe enim in intellectu, non eſt aliud quam cognoſci. Sed certè non poteſt Deus cognoſcere ſuum decretum eſſe realiter futurum: ſiquidem eſt ſemper & ab æterno. Neque poteſt cognoſcere, eſſe futurum ratione reſpectu ſui intellectus: ſiquidem de diuino intellectu dici non poteſt, modò cognoſcere per hunc actum, & poſtea cognoſcere per alium: ergo ad ſummum poteſt id cognoſcere in ordine ad intellectum noſtrum. Et ſic quidem veriſſimum eſt, Deum exactè comprehendere omnem noſtrum concipiendi modum. Item verum eſt, Deum ante determinationem ſuæ voluntatis cognoſcere, poſſibilem eſſe noſtrum concipiendi modum & diſtinctionem rationis cum ordine ſigni prioris & poſterioris; non minùs quam cognoſcit omnia alia poſſibilia. Sed hunc noſtrum concipiendi modum aliquando actualiter exerceri, ac de facto fieri à nobis diſtinctionem & ordinem rationis, cognoſcit Deus, ſimul ac alia futura, vtique poſt determinationem ſuæ voluntatis. Non ergo antecedenter cognoſcit hanc determinationem tamquam ordine rationis futuram, neque tunc per ſcientiam viſionis dici debet cognoſcere ea quæ ſunt in tempore futura.

Deus cognoſcit ſuum decretũ vt poſſibile, nõ autem vt futurum.

In contrarium obijcit primò Suarez. Decretum diuinum benè poteſt à Deo cognoſci quaſi independenter ab actuali præſentia quam habet: ergo poteſt cognoſci vt futurum. Quod hac hypoteſi declarat: ſi per impoſſibile non habuiſſet Deus ab æterno aliquod decretum, ſed haberet de nouo in tempore; vtique antea cognouiſſet, illud decretum eſſe futurum tali tempore: ergo de facto, ſi non priùs tempore, ſaltem priùs ratione, potuit cognoſcere ſuum decretum vt futurum.

Reſpondetur. Poſſe quidem decretum diuinũ cognoſci independenter ab actuali præſentia, nempe vt poſſibile: quo modo Deus ſanè cognoſcit omne ſuum decretum, etiam quod de facto non habet. Non tamen Deus cognoſcit vllum ſuum decretum vt futurum: nimirum quia reuera omne decretum eſt poſſibile, nullum tamen eſt futurum. Vnde, data ea hypoteſi, cognoſceret Deus ſuum decretum eſſe futurum; quia tunc reuera eſſet futurum: de facto autem futuritio rationis admittenda non eſt reſpectu intellectus diuini, vt oſtendimus.

Nos etiam cognoſcimus Deũ poſſe velle, non autem eſſe voliturũ.

Obijcit ſecundò. Priùs ratione concipimus, Deum poſſe velle, quàm actu velle: ergo etiam priùs ratione poteſt Deus cognoſcere ſuam voluntatem vt volituram, quam vt actu volentem: cùm ex parte obiecti non ſit maior repugnantia in hoc quàm in illo, & ex parte intellectus diuini non deſit virtus, & æternitas non excludat ordinem rationis. Confirmatur: ſi Deus ab æterno creaſſet Angelum, & hic Angelus ab æterno habuiſſet

ſet aliquem voluntatis actum; Deus cognouiſſet illum actum, non ſolùm vt præſentem, ſed etiam vt futurum à tali voluntate, quemadmodum nunc cognoſcit futurum in tempore: ergo pariter poteſt de ſua voluntate cognoſcere.

Reſpondetur. Negatur prima conſequentia. Deum enim poſſe velle, eſt reale quid, eſt in re verum: ſed Deum eſſe voliturum, neque datur, nec proinde eſt à Deo cognoſcibile. Ad confirmationem negatur antecedens. Tunc enim non cognouiſſet Deus illum actum, niſi vt poſſibilem, & vt ab æterno præſentem: nunc verò cognoſcit actum Angeli vt futurum reſpectu temporis antecedentis, quia reuera eſt futurus, cùm tempore antecedenti non fuerit.

Obijcit tertiò, ſumendo argumentum ex ſcientia conditionata, quam in Deo ſupponit de voluntate creata, quid factura eſſet cum his vel illis cõditionibus. Sed de hac re poſtea tractandum eſſet. Inde tamen inferri non poteſt, Deum habere ſcientiam antecedentem de ſuo decreto vt abſolutè futuro.

Non ita ſe habet futurum ratione vt futurum realiter.

Obijcies præterea quartò. Quicquid in aliquo poſteriori inſtanti eſt præſens, in priori inſtanti erat futurum. Siquidem nihil aliud eſt, priùs eſſe futurum, quam poſtea eſſe præſens: ergo decretum diuinum quod in poſteriori inſtanti rationis eſt præſens, in priori erat futurum, & vt tale poteſt cognoſci à Deo.

Reſpondetur. Illud eſſe verum de inſtantibus temporis, non autem de inſtantibus rationis: in priori enim inſtanti rationis collocantur tantùm illa quæ ſe habent vt cauſa vel ratio poſterioris, & tantùm illa quæ concipiuntur. Non concipitur autem in priori ſigno rationis id quod concipietur in poſteriori: non inquam concipitur, neque vt præſens, neque vt futurum: non ergo cogitari debet tunc tamquam futurum. Et prætterea, cùm Deus non diſtinguat inſtantia rationis quatenus cognoſcit ſeipſum omnemquè determinationem ſuæ voluntatis, nõ poterit cognoſcere decretũ ſuũ vt futurum.

In priori ſigno praſcinditur à determinatione.

Obijcies quintò. In eo priori ſigno rationis antequam voluntas diuina ſe determinet, alterutra ex his duabus propoſitionibus contradictorijs debet eſſe vera, Deus ſe determinabit, Deus non ſe determinabit ad creandum mundum: ſed omnis veritas eſt à Deo cognoſcibilis: ergo in eo ſigno cognoſcitur. Item in eo priori, hæc propoſitio disiunctiua, Deus ſe determinabit vel non ſe determinabit, eſt vera: ſed ad veritatem disiunctiuæ requiritur vt altera pars ſit vera: ergo cognoſcitur à Deo quæ pars ſit vera.

Reſpondetur primò. Apud intellectum diuinum quatenus cognoſcentem obiectum prout eſt in ſe, non diſtinguitur ſignũ prius & poſterius: atq; adeò non datur locus veritatis pro illis propoſitionibus de futuro. Secundò. Intellectus noſter poteſt in priori ſigno rationis abſtrahere ab eo quod eſt vel non eſt, & à duabus propoſitionibus contradictorijs, vt compertiſſimum eſt. Et ita in præſenti caſu, diſtinguimus primum ſignum rationis in quo concipimus Deum potentem ſe determinare, & non concipimus vt ſe determinantem vel non determinantem: debetquè ab omnibus admitti hoc primum ſignum ante omnem determinationem & futuritionem. Cùm verò vlteriùs, præter potentiam, poſtea in ſecundo ſigno concipimus determinationem, hæc concipienda eſt, non vt futura, ſed vt præſens, ſicut verè eſt, ſpectando rem in ſe. Et ſolùm per reflexionem cadentem ſupra noſtrum concipiendi modum poſſumus cogitare, determinationem eſſe ordine rationis futuram, hoc eſt eſſe concipiendam in poſteriori ſigno rationis, ab illo intellectu, qui cum diſtinctione cognoſcit ea quæ Deo cõueniunt. Idemque dicendum eſt de illa propoſitione disiunctiua. Perſpicit autem Deus hunc ipſum noſtrum concipiendi modum, tum vt poſſibilem, tum vt aliquando exercitum. Sed hoc non eſt cognoſcere determinationem diuinæ voluntatis quaſi apud ſe futuram.

In eo priori ſigno Deus cognoſcit omnia vt poſſibilia.

Obijcies ſextò. Nihil eſt à Deo volitum, quod non ſit præcognitum: ſed Deus vult futura vt futura: ergo vt ſic ea præcognouit, hoc eſt ante determinationem ſuæ voluntatis cognouit.

Reſpondetur. Omne quod eſt, cognoſci poſſe & vt poſſibile & vt futurum: atque ipſamet exiſtentia ſeu futuritio rei, poteſt & debet cognoſci vt poſſibilis. Et hoc totum debet vtique eſſe à

Deo antecedenter præcognitũ, per ſcientiã ſcilicet ſimplicis intelligentiæ. At alia cognitio qua videtur res in actu exercito eſſe futura, non debet nec poteſt præcedere determinationem qua Deus ſtatuat vt ſit futura. Quod quidem pariter commune eſt intellectui & voluntati creatæ.

Verbũ diuinum ex qua rerũ cognitione procedat.

Obijcies ſeptimò. Verbum diuinum à Patre procedit ex cognitione omnium quæ cognoſcuntur à Deo, & procedit ante omnem liberam determinationem diuinæ voluntatis: ergo Deus ante hanc determinationem futura cognoſcit. Item procedit ex cognitione intuitiua qua Deus videt exiſtentiam perſonarum, etiam Verbi & Spiritus ſancti: ſed hæc cognitio non poteſt eſſe de exiſtentia dictarum perſonarum tamquam præſenti, quæ vtique non eſt antequam Verbum procedat; ergo eſt de exiſtentia vt futura: ergo pariter Deus cognoſcit decretum ſuum vt futurum.

Reſpondetur. Verbum diuinum non procedere ex ſcientia viſionis circa futura, neque ex cognitione intuitiua perſonarum, vel vt præſentium, vel vt futurarum. Et de hoc in materia de Trinitate tractabimus.

SECT. VIGESIMAPRIMA.

Quid ſit diuina ſcientia viſionis, & quomodo ſe habeat ad ſcientiam qua Deus ſeipſum & omnia poſſibilia comprehendit.

IN hac re grauis eſt difficultas: quia ſcientia viſionis de rebus futuris potuit non eſſe in Deo, quoniam poterat Deus nihil operari ad extra: vnde, ſi hæc ſcientia eſt actus quidam diuini intellectus, ſicut debere eſſe videtur; ſequitur, quendam actum eſſe in Deo, qui potuerit in eo non eſſe: quod planè eſt contra ſimplicitatem & immutabilitatem diuinam. Alio autem modo explicare, quid ſit in Deo ſcientia viſionis, & quid addat ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, difficile eſt.

Scitia viſionis conformatur cum decreto voluntatis.

Hæc difficultas maximè affinis eſt ſimili quæſtioni de voluntate diuina, quomodo ſimul cum immutabilitate ſtet diuina libertas. Quam quidem infra ſuo tractatu de voluntate diſcutiemus. Interim breuiter quantum huic loco ſatis eſt perſtringemus quid ſit de ſcientia viſionis ſentiendum. Theologi communiter propter rationem difficultatis adductam, docere ſolent, ſcientiam viſionis non importare in Deo aliquem actum ſeu modum diſtinctum à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quaſi contingenter exiſtentem in Deo, qui potuerit in eo non eſſe: ſed dicunt, ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ tantùm addere reſpectum rationis ad obiectum quatenus futurum, ſiue addere connotationem ipſam obiecti futuri ad extra: eodem nempe pacto quo de decreto diuinæ voluntatis exiſtimant. Hac ratione, ſi Deus pro ſua libertate nolens operari ad extra, non præuidiſſet res eſſe futuras, fuiſſet ea tota entitas intrinſeca & omnis actus qui modò eſt in diuina natura & intellectu, non tamen cum hac determinatione ſcientiæ viſionis. Hoc idem indicauit Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacramentis parte ſecunda cap. 16. *Si futura non eſſent, preſcientia non eſſet: ſed ex hoc nihilominus in Deo fuiſſet, quia ipſa quæ præſcientia eſt, in Deo fuiſſet.*

Eſt actus poſitiuus.

Verùm, quantum attinet ad ſaluandam diuinam immutabilitatem, abſque vllo eius præiudicio dici poteſt, ſcientiam viſionis in Deo eſſe actum poſitiuum diuini intellectus, in eo intrinſecè exiſtentem, & aliquo modo ſuperadditum ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, non tamen à parte rei diſtinctum: hac videlicet ratione, quia ſi quæcumque res quæ modò eſt futura, nunquam eſſet, ſicut vtique poterat non eſſe, Deus non ſolùm negatiuè non vidiſſet rem eſſe futuram, ſed poſitiuè vidiſſet rem non eſſe futuram, ſimili modo quo intellectus noſter exercet poſitiuum iudicij actum de propoſitione negatiua, vt iam priùs diximus. Quantum ergo verum & neceſſarium eſt ſub disiunctione, vnamquamq. rem eſſe vel non eſſe; tam verum & neceſſarium eſt, Deum habere actum ſcientiæ, quo vel videat rem eſſe, vel videat rem non eſſe. Poteſt ergo in Deo conſtitui poſitiuus & intrinſecus actus viſionis circa actualitatem eſſendi vniuſcuiuſque rei:

non

non tamen ita quòd ſit ex natura rei determinatus, vel ad actualitatem poſitiuam rei quæ eſt, vel negatiuam rei quæ non eſt: ſed neceſſarius ſolùm ſit quantum ad hoc vt intueatur actualitatem rei, indifferens tamen ex ſe ad actualitatem poſitiuam vel negatiuam. Vnde oportebit fateri, quoad hanc determinationem qua Deus videat rem eſſe, aut videat rem non eſſe, non ſuperaddi alium actum aut modum ſupra entitatem Dei neceſſariam: ſed tantùm concipi ab intellectu noſtro terminationem quandam, quæ cùm non ſit aliquid reale præter actum Dei in ſe neceſſarium & obiectum futurum ad extra, erit reſpectus quidam rationis, ſicut poſtea de voluntate dicemus.

Eſt idem actus quo Deus intuetur ſuā voluntatem. Sed tamen, ſicut ſect.13. de ſcientia ſimplicis intelligentiæ diximus, eſſe formaliter eundemmet actū quo Deus comprehendit ſuam omnipotentiam in qua creaturas poſſibiles cognoſcit: ita cùm dictum ſit, Deum in determinatione ſuæ voluntatis futura cognoſcere, ſentiendum conſequenter eſt de ſcientia viſionis, eſſe nempe formaliter eundem actum quo Deus ſuæ voluntatis determinationem intuetur. Certe enim ille ipſe intuitus, quo Deus videt actum ſuæ voluntatis, qui vel ad vnam vel ad alteram partem determinatus eſt, non poteſt non ſimul formaliter eſſe & concipi vt intuitus obiecti ad quod diuina voluntas determinata eſt. Neque plura hoc loco adijcienda ſunt, nè vel repetamus quæ dicta ſunt, vel præueniamus quæ de voluntate diuina dicenda erunt.

Illud ſolùm neceſſe eſt admonere, concipi à nobis in diuino intellectu cognoſcente res, terminationem aliquam determinatam ad res futuras, ad inſtar actus cognitionis intuitiuæ qui eſt in intellectu noſtro de re exiſtente. Et ſic iuxta noſtrum concipiendi modum loqui ſolemus de diuina ſcientia viſionis; vt an priùs ſit Deum videre res futuras quàm eas eſſe futuras, vel è conuerſo, & ſimilia quæ in decurſu huius tractationis de ſcientia & in alijs quoque materijs occurrere ſolent.

SEC. VIGESIMASECVNDA.

An præter omnem dictam ſcientiam detur in intellectu diuino ſcientia approbationis & actus Imperij.

SCientiam approbationis nominat S. Thom. hic art. 8. in fine corporis, dicens, ſcientiam Dei ſecundùm quòd eſt cauſa rerum appellari ſcientiam approbationis. At q. 3. de Veritate art. 3. ad 8., præter diuinam ſcientiam ſimplicis intelligētiæ & viſionis, aſſignat ſcientiam approbationis. Sed rurſus q.7. art. 8. in corpore, ſcientiam approbationis à ſcientia ſimplicis intelligentiæ adæquatè diſtinguit, hanc ſolùm duplicem ſcientiam aſſignans. Durand. etiam in 1. diſt. 30. q. 1. num. 7. diuinam ſcientiam æqualiter in hæc tria membra partitur.

Dicendum tamen eſt, dari in Deo ſcientiam approbationis, ſed non diſtingui à ſcientia ſimplicis intelligentiæ & viſionis, niſi ſecundùm quandam denominationem obiecti, vel connotationem diuinæ voluntatis. Ita communiter Theologi docent. Et primò quidem hæc ſcientia approbationis cum hoc nomine ſumitur ex eo quod dictum eſt Geneſis 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Oppoſitum autem dictum eſt de malis, Abachuc.1. *Mundi ſunt oculi tui ne videant malum.* *Explicatur ſcientia approbationis.*

Secundò. Non eſſe ſcientiam approbationis diſtinguendam quaſi tertiam ſcientiam, patet; quia illa diuiſio in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ & viſionis, traditur vt adæquata. Vel enim ens creatum cognoſcitur ſecundùm veritates neceſſarias vt poſſibile eſt: vel ſecundùm veritates contingentes quoad exercitium exiſtendi.

Tertiò. Scientia approbationis peculiariter deſignatur erga creaturas ſecundùm rationem boni: ab eaque ſolùm peccata quæ ſunt mala culpæ excluduntur: vt habetur ex Auguſt. lib. de Eſſentia diuinitatis circa medium, & lib. 2. Quæſtionum ſuper Exodum q. 152. Mala autem pœnæ in ſe potiùs bona ſunt, quæ

Deus vult & approbat ſuppoſita culpa: ideoquè cadunt etiam ſub ſcientiam approbationis. Scientia ergo approbationis ſumitur, quatenus verſatur circa res creatas vt bonæ ſunt, ſiue quatenus connotat actum diuinæ voluntatis poſitiuè volentis & approbantis eadem obiecta. Approbat enim Deus omnia bona: ſed peccata formaliter vt mala ſunt non approbat, quinimò odit & deteſtatur.

Spectat ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ vel viſionis.

Quartò. Scientia approbationis poteſt includi, aut ſub ſcientia ſimplicis intelligentiæ, nempe ſumendo diuinam cognitionem rerum poſſibilium vt bonæ ſunt, addito actu complacentiæ de eadem poſſibilitate & bonitate, vel etiam actu efficaci quo Deus de facto ea quæ ſunt decreuit, quod videtur de mente S.Thom. hìc art.8. Aut ſub ſcientia viſionis, nempe ſumendo cognitionem qua Deus de facto intuetur bona quæ ſunt: Et hæc ſignificatio eſt magis apud Theologos cõſueta, & magis conſona verbis illis allegatis ex Geneſ. 1. Atque iuxta eam loquutus eſt S. Thom. eo loco q.3. de Veritate, conſiderans ſimul cum diuina ſcientia ordinem voluntatis ad creaturas. Aut poteſt ad vtramque ſpectare: nempe ſumendo vniuerſaliter cognitionem diuinam de creaturis vt bonæ ſunt, complectendo tàm cognitionem earum neceſſariam quoad poſſibilitatem, quàm liberam quod actualitatem. Et hoc modo eam accepiſſe videtur S.Thom. alio loco q. 7. de Verit. art. 8., vbi ſcientiam ſimplicis notitiæ ait eſſe communem bonis & malis, approbationis verò eſſe bonorum tantum.

Ex his poteſt ſimili modo in Deo nominari ſcientia reprobationis circa mala. Sed hoc non eſt tam in vſu apud Theologos. Sic, in ordine ad bona in genere gratiæ reſpectu prædeſtinatorum aſſignatur in Deo liber vitæ, qui aliud non eſt quàm ſcientia viſionis Dei circa prædeſtinatos: reſpectu verò reproborum non aſſignatur liber mortis, licet Deus eos quoque optimè noſcat. De qua re q.24. agemus.

Aliter nonnulli Thomiſtæ ſcientiam approbationis à diuina ſcientia viſionis diſtinguunt, vel potiùs ipſam ſcientiam viſionis in duas quaſi partes diſtribuunt, quarum vnam vocant ſcientiam approbationis. Dicunt enim, ſcientiam approbationis eſſe qua Deus cognoſcit rem eſſe futuram, cognoſcit tamen practicè & exequutiuè dictando vt res fiat: ſcientiam verò purè viſionis eſſe notitiam ſpeculatiuam, qua Deus intuetur rem eſſe futuram. Sed ſcientia approbationis hoc modo ſumpta importat actum iudicij ſeu imperij practici diuini intellectus, de quo iam agendum ſequitur.

Sententia addēs actum imperij.

Nonnulli ante omnem actum diuinæ voluntatis conſtituunt in intellectu diuino actum iudicij ſeu imperij practici, vt vocant, quo determinetur quidnā agendum ſit, cui imperio voluntas parere debeat. Illudq. ſic explicant: intellectus iubet & dictat voluntati, faciendum eſt hoc, fac hoc. Huiuſmodi intellectus actū ſupponūt requiri in omni natura intellectuali ad determinationē volūtatis.

Rurſus, Durand. in 4. diſt. 49. q. 3. num. 16., ait, Intellectum diuinum ſeipſo dictare quid & quando aliquid faciendum ſit, & ad hoc dictamen practicum ſequi determinationem diuinæ voluntatis ad operandum. Sed in primo diſt. 41. q. 1. num. 8. hunc actum conſtituerat in intellectu diuino poſt intentionem diuinæ voluntatis erga finem, hoc ordine: priùs vult Deus beatitudinē communicare quibuſdam: deinde intellectus ratiocinatur, quibuſnam beatitudo cõmunicabitur, & quibus non: & hic actus vocetur conſiliū diuinū, cuius vna pars eſt affirmatiua, talibus cõmunicabitur beatitudo, altera pars eſt negatiua, alijs nõ cõmunicabitur beatitudo; vnaque pars dicatur approbatio, altera reprobatio. Ad hoc conſilium ſequitur ſimilis electio voluntatis diuinæ dandi gloriam his & non illis. Tunc rurſus conſiliatur intellectus practicus, quæ media ſint conferenda electis: & hinc tandem ſequi propoſitum diuinæ voluntatis de ijs medijs conferendis. Similiter per cognitionem diuini intellectus determinari voluntatem, affirmat Ferrarien. 1. contra Gentes cap. 82. §. Ad 4., & Capreol. in 1. diſt. 45. q. 1. art. 2. ad argumenta Aureoli contra tertiam concluſionem.

Thomiſtæ magis communiter, hunc actum imperij conſtituere ſolent poſt determinationem diuinæ voluntatis, ex quo nempe actu propinquiùs res creatæ procedant: quamuis alioqui poſt actum imperij

perij adiungant rurſus alium voluntatis actum, quem vocant vſum. Hæc ſententia eſt conformis doctrinæ S. Thomæ 1. 2. q. 17. vbi loquitur de imperio noſtri intellectus: eamq. ipſe videtur ſupponere infra q. 22. & 23., dum prouidentiam & prædeſtinationem diuinam in intellectus actu conſtituit: & q.22. art. 1. ad 1. & 3. planè videtur actum imperij diuino intellectui tribuere: Idem explicat Fonſ.6. Metaph.cap.2.q.5. ſect. 2. Demum aliqui volunt, hunc actum imperij eſſe ſolummodo operatiuum & exequutiuum, non verò cognoſcitiuum: aliqui verò dicunt, eſſe quidem operatiuum, ſed omnino ſub ratione cognitionis, ita vt ſit cognitio practica & determinata eius quod faciendum eſt.

Non debet addi alius actus imperij.

Dicendum tamen eſt, non eſſe conſtituendum huiuſmodi actum imperij in intellectu diuino, præter ſcientiam ſimplicis intelligentiæ & præter ſcientiam viſionis intuentem quæ futura ſunt: non eſſe inquam conſtituendum in ordine ad voluntatem ipſius Dei, & ad operationes diuinas prout ab eo emanant. Hæc concluſio eſt ad mentem eorum qui huiuſmodi actum in intellectu creato negant. Sed & alij qui hunc actum conſtituunt, vt plurimum de ſolo intellectu noſtro loquuntur. Eandem defendunt Suarez lib.1. de Prædeſtinat. cap.16. & Vaſquez diſp. 87. Fauet S.Thom. infra q.19. art.4. ad 4. & q. 25. art.1. ad 4. & art.5. ad 1., vbi ipſi voluntati diuinæ planè adſcribit imperare vt fiant effectus ad extra: intellectui autem & ſcientiæ attribuit tantùm dirigere.

Probatur primò: quia in nobis neceſſarius non eſt talis actus imperij ad operandum, vt nunc ſupponimus, & ſuo loco oſtendemus 1. 2. q. 17.: ergo nequaquam poteſt eſſe neceſſarius in Deo. Et præterea, ſi in nobis eſſet neceſſarius, eſſet ex aliqua peculiari indigentia & imperfectione noſtra: prorſus ergo non requiritur in Deo.

Non requiritur ad determinandã voluntatem.

Secundò. Actus imperij non poteſt conſtitui ad determinandam voluntatem. Ad hoc enim vt voluntas operetur ſatis eſt, ſi intellectus præcognoſcat conuenientiam obiecti: qua cognitione ſuppoſita, poteſt voluntas tale obiectum proſequi: non ergo opus eſt, vt intellectus imperet fac hoc; Imò tale imperium præueniens ac prædeterminans, deſtrueret libertatem voluntatis. Neque enim exercitium libertatis poteſt formaliter in ipſo intellectu collocari, quaſi intellectus ſit ſecundùm ſe indifferens ad imperandum hoc vel illud: ſed omnino in ipſa voluntate primariò & formaliter inuenitur; ita vt poſita cognitione intellectus pro vtraque parte, poſſit voluntas ad vnam vel alteram ſe determinare: & in hoc conſiſtit exercitium libertatis.

Neque ad eligenda media.

Tertiò. Neque actus imperij requiritur, ad hoc vt volũtas ex intentione finis eligat media, vel vt ab vno actu tranſeat ad alium. Quinimò potiùs præſupponitur præſertim in Deo tota cognitio, non ſolùm finis, ſed etiam mediorum, ſecundùm totam aptitudinem & efficaciam quam habent ad conſequutionem finis. Voluntas ergo diuina intendens finem, abſque alio actu medio intellectuali conſilij vel imperij, conſequenter eligit media: neque apparet quare alius actus medius requiratur, maximè ſi primam intentionem habuit abſque ſimili præuio imperio intellectus. Admittitur quidem in intellectu noſtro ratiocinatio & conſultatio de medijs eligendis, quæ conſultatio ſolet interdum ſequi poſt intentionem finis: tamen non ponitur tamquam imperium determinans voluntatem: & ideo in nobis interuenit, quia nos ex imperfectione noſtra non ſtatim cognoſcimus omnia quæ ad finem ſpectant: non ergo talis actus debet in intellectu diuino conſtitui.

Neque ad exequutionẽ operis.

Quartò. Neque actus imperij requiritur ad exequendam operationem à voluntate decretam, ſeu ad applicandam potentiam exequutiuam ad operandum. Ipſa enim determinatio voluntatis eſt ad hoc planè ſufficiens: neque apparet, ad quid aut qua ratione hic alius actus intellectus debeat deſeruire.

Si nõ eſt neceſſarius, nec eſt poſſibilis.

Quintò. Si hic actus in Deo non eſt neceſſarius, ſequitur nec eſſe poſſibilem, nec poſſe Deum pro ſua libertate talem imperij actum exercere. Deus enim ratione ſuæ immutabilitatis non poteſt in ſe contingenter habere vllum actum qui alioqui poſſet in eo nõ reperiri: ſeu actus liberi Dei ſunt ſolùm per ordinem ad obiectum ad extra. Nec poteſt addi vllus actus liber in Deo, niſi penès aliquam muta-

mutationem in rebus creatis. Sed certè, totum quod eſt in quocumque effectu & operatione Dei ad extra, v. g. in creatione mundi, poteſt eſſe abſque peculiari actu imperij intellectus diuini; ſiquidem hic actus nō eſt neceſſarius ad quicquam in creatione mundi faciendum: igitur prorſus non debet talis actus imperij cogitari. Atque hoc eſt manifeſtum diſcrimen ab intellectu creato, in quo licèt non ſit neceſſarius actus imperij ad operandum; tamen quantum eſt ex hac parte, non ſequitur talem actum non eſſe in nobis poſſibilem: quia nempe poſſunt varij actus in intellectu noſtro ſicut & in voluntate contingere.

Datur tamen imperiū & lex reſpectu noſtri. Diximus autem in concluſione, non dari in diuino intellectu actum imperij in ordine ad voluntatem ipſius Dei & ad operationes diuinas prout a Deo ipſo exercendas. Alioqui enim non intendimus negare in mente diuina actum imperij erga creaturas intellectuales, quatenus Deus nobis præcipit & imperat vt benè operemur. Quinimò verè dantur præcepta diuina & leges, quibus nos obligamur: docent autem cōmuniter Theologi, legem in Deo eſſe actum intellectus diuini, cui correſpondet apud nos lex exteriùs promulgata. De qua re in propria materia de legibus 1. 2. tractandum erit.

Explicantur quædā Script. loca. In contrarium obijci poteſt primò ex Scriptura. Geneſ. 1. ad creationem rerum præmittitur imperium Dei, *Fiat lux*, & ſic de alijs: ergo datur dictus actus imperatiuus in intellectu diuino, illis verbis expreſſus. Qui etiam ſignificatur Abachuc 3. *Stellæ vocatæ ſunt & dixerunt adſumus*: & ad Rom. 4. *Vocat ea quæ non ſunt*: hæc enim vocatio non niſi imperium ſignificat. Et expreſsè Pſal. 148. *Ipſe dixit & facta ſunt, ipſe mandauit & creata ſunt.*

Reſpondetur. His denotari decretum efficax diuinæ voluntatis operandi ad extra. Quamuis autem diſputari ſoleat, num voluntatis vel intellectus actui ratio & nomen imperij conueniat; tamen negari non poteſt, imperium poſſe ſuo modo tribui voluntati. Diſtinguimus enim actus elicitos & imperatos a voluntate, & affirmamus voluntatem imperare. Similiter, vocare & dicere, in ijs locis ſumitur pro velle & decernere: ſicut frequenter in Scriptura ſumitur verbum pro opere, factum eſt verbum hoc, id eſt opus hoc. Et ita quidem ſacri Doctores hæc loca exponere ſolent, non agnoſcentes alium actum imperij intellectus, ſed nutum diuinæ voluntatis.

Obijci poſſent ſecundò aliquæ rationes, quæ pro imperio intellectus noſtri fieri ſolent. Quarum tamen vis proprio loco expendetur.

SECT. VIGESIMATERTIA.

De proprietatibus quibuſdam ac denominationibus ſcientiæ Dei.

DE hac re videbatur fortaſſe tractandum ſupra priuſquam ſcientiam Dei circa ſingula obiecta diſtingueremus. Sed opus fuit antea de obiecto diuinæ ſcientiæ diſtinctè tractare, omnemque Dei ſcientiam explicare; ac deinde proprietates quaſdam, quæ vt plurimum diuerſimodè in ordine ad varia obiecta diuinæ ſcientiæ conueniunt, hoc loco colligere.

In primis. Diuina ſcientia ex ſui perfectione eſt prorſus vera, certa, euidens: imò in hoc ſenſu maximè appellatur ſciētia. Et patet: quia vtique Deus nec poteſt vllo falſo iudicio decipi, nec quicquam opinatiuè cognoſcere: ſed omnia nuda & aperta ſunt eius intellectui, & omnia conſpicit & comprehendit ſicut reuera ſunt. Quamuis autem inter ipſa obiecta creata, vnum dici ſoleat magis verum certum & euidens quam aliud, videlicet propoſitio neceſſaria quam contingens, propoſitio per ſe nota quam concluſio demōſtrabilis, iuxta illud Ariſt. *Propter quod vnumquodque tale & illud magis*: tamen non propterea diuina ſcientia dici poteſt magis vel minùs vera certa & euidens, circa huiuſmodi diuerſa obiecta. Tum quia omnia attingit cum infinita infallibilitate certitudine & euidentia: in infinito autem non poteſt admitti maius & minus. Tum quia, propoſitio contingens, ſi vera eſt, tam vera cognitione ſciri poteſt, ſicut propoſitio neceſſaria, & ſimiliter tàm certa & euidenti, *Diuina ſcientia eſt vera, certa, & euidens.*

denti, licèt non tàm neceſſaria, vt poſtea in diuina ſcientia admittemus. Et concluſio demonſtrabilis per alias propoſitiones, non propterea ab intellectu diuino cognoſcitur per viam demonſtratiuam, ſed cognoſcitur per ſe primò & immediatè, vt mox dicemus. Verum quidem eſt, quod antea docuimus, Deum in ſua eſſentia tamquam medio cognito cognoſcere alia à ſe: ſed non ideo admittenda eſt illa comparatio maioris & minoris: ſed ſolùm affirmare licebit, ſcientiam Dei quatenus attingit diuinam eſſentiam, eſſe veram certã & euidentem, tamquam circa obiectum primarium: quatenus verò attingit creaturas, tamquam circa obiectum ſecundarium.

Eſt prorſus ſimplex, abſque cõpoſitione & diſcurſu.

Secundò. Scientia Dei eſt prorſus ſimplex, hoc eſt abſque compoſitione & diuiſione, abſque diſcurſu. Ita S. Thom. art. 7. & 14. alijq. Theologi communiter. Et eſt res certiſſima: in intellectu enim diuino non eſt diſtinctio actuum, ſed vnus & ſimplex eſt actus quo Deus ſeipſum & alia omnia comprehendit. Cognoſcit quidem Deus omnia enunciabilia omneſque enunciationes quæ à nobis fiunt ac fieri poſſunt, itemq. omnem noſtram argumentationem atque diſcurſum, non tamen diſcurrendo ipſe, vel componendo, ſed ſimpliciſſimo intuitu. Cognoſcit quoque omnem dependentiam quam habet quicumque effectus à ſua cauſa, non tamen inferendo ex cauſa effectum, neque deducendo notitiam effectus ex notitia cauſæ, ſed ſimplici intuitu cognoſcendo vtrumque ſecundùm propriam veritatem. Solùmq. de eſſentia diuina verum eſt, in ea tamquam medio cognito cognoſci à Deo creaturas, non tamen tamquam in medio illatiuo, ſed ſimpliciſſimo modo tamquam in medio cauſalitatis & repræſentationis: adeò vt neque diſcurſus virtualis in intellectu diuino admittendus ſit, cum eodem intuitu feratur in eſſentiam diuinam & res creatas, vt ſect. decimatertia explicatum eſt. Similiter Deus ſuo ſimpliciſſimo actu, apprehendit ſimul & determinatè iudicat omnem veritatem: quod ex ſupra dictis ſatis liquet. Neque enim de ratione iudicij eſt compoſitio, cùm etiam in Angelis iudicium abſque compoſitione reperiatur.

Eſt immutabilis.

Tertiò. Diuina ſcientia eſt prorſus immutabilis & inuariabilis. Ita S. Thom. art. 15. & alij Theologi communiter: Et quidem de ſcientia qua Deus cognoſcit ſeipſum & creaturas poſſibiles, res eſt manifeſta: quia obiectum non eſt mutabile. Ex parte autem intellectus diuini, eius vtique cognitio non eſt variabilis, obiecto eodem modo ſe habente. Sed de creaturis exiſtentibus & veritatibus contingentibus, ſuboritur difficultas: quia ſcientia non poteſt eſſe magis firma quàm ſuum obiectum: ſed hoc obiectum eſt variabile: ergo & eius ſcientia. Exempli gratia, potuit Petrus non peccare: ergo ſcientia viſionis eſt variabilis. Pro reſolutione, dupliciter intelligi poteſt variatio in diuina ſcientia: vel quatenus fieri poterat, vt ab æterno Deus non cognoſceret aliquid eſſe futurum quod de facto cognouit: vel ſi fieri poſſet vt Deus poſtquam cognouit aliquid eſſe futurum, deinde cognoſcat non eſſe futurum, ſiue de nouo incipiat aut deſinat cognoſcere aliquid.

Poterat quidẽ ſciẽtia viſionis ab initio eſſe varia.

Priori modo, de omnibus propoſitionibus contingentibus veriſſimum ſanè eſt, fieri potuiſſe, vt Deus eas ab æterno ſcientia viſionis non cognoſceret, ſed potiùs cognoſceret earum contradictorias eſſe veras: quia fieri poterat, vt contradictoriæ eſſent veræ, & illæ propoſitiones quæ modò ſunt veræ eſſent falſæ. Quocirca, vt benè notarunt Bonauent. in 1. diſt. 39. art. 1. q. 3. Greg. q. 1. art. 2. concluſ. 4. & Molina hic art. 15., fieri non poteſt vt Deus plures vel pauciores veritates cognoſceret quàm de facto cognoſcit: ſiquidem quot propoſitiones ex ijs quæ modò ſunt veræ Deus non cognouiſſet, totidem contradictorias veras eſſe vidiſſet. Propoſitiones tamen affirmatiuas de exiſtentia rerum, ſicut & negatiuas de rebus non exiſtentibus, poterat plures aut pauciores vt veras intueri. Sed non per hoc ſcientia Dei dicenda eſt mutabilis aut variabilis: hæc enim nomina potiùs ſenſum reddunt iuxta alium ſequentem modum.

Sed poſtea non poteſt amplius variari.

Poſteriori ergo modo certiſſimum eſt, ſcientiam Dei non poſſe variari. Vel enim ſtante eadem veritate obiecti, v. g. de Antichriſto futuro, poſſet Deus de nouo iudicare non eſſe futurum. Hoc pacto poſſet Deus falli: quod eſt penitus impoſ-

poſ-

poſſibile. Vel dicetur, mutare poſſe veritatem obiecti. Et ſic, licèt antecedenter & in ſenſu diuiſo omnis effectus contingens poterat non eſſe: tamen conſequenter & in ſenſu cõpoſito, ſtante quòd erit, non poterit ſimul non eſſe. Sed Deus intuetur Antichriſtum futurum, ſuppoſito quòd Antichriſtus ſit futurus: ergo ſcientia Dei variari non poteſt. Nulloq. modo cogitabile eſt, vt de eodem Antichriſto aliquando verum fuerit dicere erit, & nunc valeat dicere non erit. Similiter certum eſt, Deum non poſſe de nouo cognoſcere aliquid quod priùs non cognouerit, vel deſinere cognoſcere aliquid quod priùs cognouit: ſiquidem Deus ab æterno & in æternum omnia comprehendit: eiuſquè ſcientia eadem æternitate diuina indiuiſibiliter menſuratur & permanet.

Nec de facto vllatenus variatur.

Sed adhuc poteſt vrgeri difficultas. Deus aliquando ſciuit, Chriſtum eſſe naſciturum: ſed modò id non ſcit: ergo poteſt Deus modò neſcire quod priùs ſciuit: & ita eius ſcientia eſt variabilis. Ad hanc difficultatem Nominales, vt ex Gabriele refert Corduba lib. 1. q. 55. dub. 6. opin. 2.; dixerunt, Deum de nouo aliquid cognoſcere per ſcientiam iudicatiuam, non verò apprehenſiuam: neque tamen per nouam ſcientiam, ſed per ſuam æternam ſcientiam. S.Thom. item hoc art. 15. ad 3., concedit, Deum non ſcire nunc quidquid antea ſciuit, ſi ad enunciabilia referatur. At, quia hoc videtur imperfectionem inuoluere, Caiet. Bagnes aliiquè Thomiſtæ laborant in hoc explicando.

Sed res eſt facilis: Deus ab æterno cognouit, vſque ad tale tempus verum eſſe dicere Chriſtum eſſe naſciturum, in tali tempore Chriſtum naſci, in tempore ſequenti Chriſtum eſſe natum. Et hæc omnia æquè nunc ac ſemper Deus cognoſcit: non ergo diuina ſcientia variatur. Nec incipit de nouo Deus quicquam cognoſcere, ſed ab æterno nouit, & ſemper cognoſcit, pro quo tempore propoſitiones aliquæ incipiant eſſe veræ. Hoc ipſum planè voluit S. Thom. vt patet in textu, ac etiam q. 2. de Verit. art. 13. ad 7. Quod ergo dixit, Deum non ſcire nunc quod antea ſciuit, ſic eſt intelligendum: Deus non ſcit eſſe verum pro hoc tempore, quicquid ſciuit eſſe verum pro tempore præterito. Vel referendo rem ad diuerſa tempora, modò Deus non ſcit Chriſtum eſſe naſciturum, hoc eſt fore naſciturum tempore futuro: ſciuit eſſe naſciturum, hoc eſt tempore antecedenti valebat dicere Chriſtum forè naſciturum. Sed reuera etiam nunc ſcit Deus, tempore illo antecedenti verum fuiſſe dicere Chriſtus naſcetur: & pariter antea quoque ſciuit, quòd hoc tempore verum eſſet dicere Chriſtus eſt natus. Abſtinendum itaque eſt ab eo modo loquendi, Deum nunc non ſcire quidquid ſciuit, vel nunc ſcire aliquid quod antea non ſciuit. Sic Theologi communiter monent.

Addit S. Thom., ratione harum propoſitionum, ſcientiam Dei fore variabilem, ſi Deus cognoſceret componendo & diuidendo. Quod non debet ſic intelligi, quaſi formalis ratio inuariabilitatis ſit carentia compoſitionis & diuiſionis, & omnis cognitio iudicatiua abſque compoſitione, ſit prorſus inuariabilis. Nam ex hac parte, quamuis iudicium in intellectu angelico exerceatur abſque compoſitione, tamen adhuc obnoxium eſt varietati & falſitati. Sed dictum S.Thom. debet intelligi, quia in intellectu componente ſolet contingere mutatio opinionis penes diuerſos actus inter ſe ſuccedentes.

SECT. VIGESIMA QVARTA.

De Alijs quibuſdam proprietatibus ac denominationibus ſcientiæ Dei.

SVnt aliæ quædam proprietates ac denominationes, quæ nõ eodem modo omni diuinæ ſcientiæ communes ſunt: ſed ſicut circa diuerſa obiecta diſtinguitur diuina ſcientia, ita diuerſæ ſunt.

Diuina ſciẽtia eſt partim neceſſaria et partim libera.

Dico ergo primò. Diuina ſcientia partim eſt neceſſaria, partim libera. Patet ex dictis: nam ſcientia qua Deus cognoſcit ſeipſum & creaturas poſſibiles, eſt ſimpliciter neceſſaria: ſiquidem obiectum ipſum eſt ſimpliciter neceſſarium. Scientia verò qua intuetur decreta ſuæ vo-

voluntatis quæ de facto habuit ab æterno, & conſequenter omnes effectus abſolutè futuros, eſt ſimpliciter libera: ſiquidem ex diuina libertate poterat Deus non decernere quæ de facto decreuit, non operari quæ de facto operatur.

Pariter ex dictis notum eſt, quo pacto ſcientia neceſſaria præcedat ante determinationem liberam diuinæ voluntatis, nec ab ea vllo modo dependeat: ſcientia verò viſionis abſoluta ſequatur poſt eandem determinationem, ab eaquè dicatur dependere, non quidem quaſi intra Deum detur vera cauſalitas inter ſcientiam & voluntatem: ſed quia noſtro concipiendi modo hæc ſcientia viſionis ſupponit determinationem voluntatis, ac dicere valet, ideo Deus ſcit rem eſſe futuram, quia vult eſſe futuram.

Scientia libera eſt quoq; neceſſaria ex ſuppoſitione.

Portò, ſcientia neceſſaria ſolet vocari etiam naturalis. Scientia libera videtur poſſe vocari contingens. Sed quia hoc nomen quibuſdam videtur denotare imperfectionem, tutius eſt ſcientiam liberam appellare. Et rurſus hæc ſcientia libera dici quoque debet neceſſaria ex ſuppoſitione: ſuppoſita enim veritate obiecti, non poteſt Deus id non intueri. Neque dicitur libera formaliter, quaſi ſtante eodem obiecto poſſet Deus cognoſcere aut non cognoſcere. Sed ſolùm dicitur libera virtualiter, quatenus Deus poterat ponere vel non ponere tale obiectum contingens, poterat velle vel nolle operari talem rem. Reddit autem rationem diſcriminis inter voluntatem & ſcientiam S. Thom. infra q. 19. art. 3. ad 6., dicens, ideo Deum formaliter poſſe aliquid velle aut nolle, non autem poſſe ſcire aut non ſcire: quia voluntas fertur in res prout ſunt in ſe ipſis, ſcientia autem in res prout ſunt in ſciente: res autem creatæ ſecundùm quòd ſunt in ſe ipſis, non habent neceſſitatem, ſed habent ſecundùm quod ſunt in Deo. Clariùs dici poſſet, voluntatem ferri ad ponẽdas res in ſe ipſis, quod contingens eſt, quia poſſunt res poni aut non poni: ſed ſcientia fertur in res, ſuppoſito quòd eas Deus velit; qua ſuppoſitione facta, non poſſunt in ſenſu compoſito non eſſe volitæ à Deo: ergo non habent contingentiam, vt poſſint cognoſci aut non cognoſci.

Addunt aliqui, determinationem liberam voluntatis tendere ad perfectionem rei volitæ, ſcientiam verò ad perfectionem ſcientis: ſed perfectio creaturæ eſt contingens, perfectio autem Dei neceſſaria. Potiſſima tamen ratio à priori eſt quam dicebamus: quia voluntas quidem eſt formaliter libera ad ſe determinandam, non ſic autem intellectus: non ergo poteſt intellectus diuinus, quaſi ex ſua libertate ſe determinare ad non cognoſcendum quod cognoſcibile eſt. Ipſa quoque voluntas diuina, eſt vtique indifferens & libera quoad operationes ad extra, vt applicet vel non applicet potentiam Dei ad operandum: non tamen quoad operationes ad intra, cuiuſmodi eſt in intellectu cognitio ſuppoſita cognoſcibilitate obiecti: hoc enim totum ſpectat ad perfectionem Dei. Accedit & alia ratio: diuina ſcientia libera non addit quicquam aliud realiter ſupra entitatem Dei neceſſariam, niſi veritatem obiecti: nullatenus ergo fieri poteſt, obiectum eſſe verum, & à Deo non cognoſci. Secus contingit in intellectu noſtro, in quo actus cognoſcendi quoad ſuam realem entitatem aduenire & elici debet ſuppoſito iam obiecto.

Diuina ſciẽtia eſt partim abſtractiua, & partim intuitiua.

Dico ſecundò. Diuina ſcientia, ex parte eſt abſtractiua, & ex parte intuitiua. Eſt Theologorum communis. Declaratur, & probatur per ſingula. Primò, ſeipſum & omnia quę in ſe ſunt Deus maximè intuitiuè cognoſcit. Ita omnes docent, & per ſe patet: quia Deus cognoſcit ſeipſum vt actualiſſimè exiſtentem, & pluſquam præſentem: cognoſcitquè per ſuammet eſſentiam perfectiſſimo modo: Omnes ergo conditiones quæ ad rationem ſcientiæ intuitiuæ requiri ſolent, hìc inueniuntur. Sed videtur quoque diuino intellectui tribuenda ſimul notitia aliqua abſtractiua de quibuſdam diuinis perfectionibus, nempè de relationibus perſonalibus, quas videlicet, priùs quam noſtro modo concipiantur actu poſitæ, intellectus diuinus cognoſcit tanquam veluti eminenter contentas in eſſentia diuina, ex cuius fecunditate debeant poni in actu: & vt ſic cognoſcuntur, non ſolùm vt potentes exiſtere, ſed vt ex neceſſitate debentes exiſtere, nondum tamen vt actu poſitæ: ſcientia

ergo

ergo diuina de ijs relationibus, vt ſic præcisè conſiderata, eſt quodammodo abſtractiua. De qua re in propria materia de Trinit. q.34. pleniùs diſſeremus.

Circa res poſſibiles eſt abſtractiua.

Secundò. Circa alias res, Zumel hìc art. 5. diſp. 1. ad 1. refert ſententiam Gregorij in 1. d.36. q. 1., omnem ſcientiam Dei de creaturis, etiam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ de rebus poſſibilibus, eſſe intuitiuam: eo quòd immediatè feratur in ipſas creaturas, & non mediante eſſentia diuina. Ipſe verò Zumel concedit eſſe intuitiuam, licèt feratur in creaturas mediante eſſentia: quia inquit, non ſolùm cognoſcitur intuitiuè obiectum exiſtens & præſens, ſed quicquid in eo formaliter aut virtualiter continetur. Communis tamen loquendi modus Theologorum eſt, ſcientiam ſimplicis intelligentiæ circa creaturas poſſibiles, eſſe abſtractiuam, non intuitiuam: quia ſcientia quæ abſtrahit ab exiſtentia obiecti, vocatur vt ſic abſtractiua circa tale obiectum. Non benè ergo Gregor. inferebat, Deus immediatè cognoſcit creaturas poſsibiles, ergo intuitiuè. Nec verũ eſt antecedens, ſi excludat etiam medium eſſentiæ diuinæ, non quidem realiter, ſed ratione diſtinctum ab intellectu, vt ſect. 2. probauimus. Item, non rectè dicebat Zumel, quicquid cognoſcitur in obiecto exiſtenti & præſenti, cognoſci intuitiuè, niſi ipſummet cognoſcatur, vt exiſtens & præſens. Cognoſcit quidem Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, exiſtentiam ipſam creaturarum, tamen vt poſſibilem, nondum verò vt actu exercitam pro ſuo tempore: cognoſcit omnem veritatem neceſſariam, non autem contingentem: cognoſcit quidnam ſit ipſum quoque exercitium exiſtendi, non tamen adhuc cognoſcit res actu exiſtere, quod prorſus requiritur ad rationem ac denominationem ſcientiæ intuitiuæ, iuxta communem huius nominis acceptionem.

Circa res futuras eſt intuitiua.

Tertiò. Circa res exiſtentes, Thomiſtæ dicebant, vt ſcientia Dei eſſet intuitiua, requiri præſentiam rerum ab æterno in æternitate, quia obiectum ſcientiæ intuitiuæ debet eſſe præſens. Molina verò hìc art.9. in fine, & art.13. diſp.14. § Ex dictis patet, ait, ſcientiam Dei de Antichriſto futuro, poſſe vocari ſimplicis intelligentiæ, & non viſionis, quoadvſque Antichriſtus ſit actu præſens: tamen in communi vſu appellari viſionis, eo quòd ſcientiæ diuinæ quæ menſuratur æternitate, omnis res futura eſt aliquando præſens. Verùm de hac re ſufficienter dictum eſt à nobis ſect. 16. concl. 6 ratione 5. vbi explicauimus, qualiter ſcientia diuina futurorum, abſolutè & ſemper dicenda ſit intuitiua, & non abſtractiua. Addendumq. modò eſt, ſcientiam Dei, etiam quatenus repræſentat res vt non futuras, eſſe intuitiuam reſpectu ipſius negationis: hæc enim eſt planè ſcientia viſionis, eſt libera, & ita dicenda quoque eſt intuitiua.

Quartò vlteriùs. Fonſeca 6. Metaph. cap. 2. q. 4. ſect. 5. & 8. docet, Deum duplici ratione cognoſcere futura, vno modo ratione præſentiæ eorum in æternitate, alio modo ratione determinationis ſuæ voluntatis. Primo modo ait cognoſcere intuitiuè, quia cognoſcit vt ſunt præſentia in ſeipſis: ſecundo modo abſtractiuè, quia cognoſcit vt futura, & vt continentur in ſua cauſa. Sed, neque hæc duplex cognitio diſtinguenda eſt, neque cognitio futurorum in diuina voluntate eſt abſtractiua, ſed intuitiua. Etenim Deus per ſuam voluntatem conſtituit res æternitati præſentes, & reſpectu temporis futuras: & cognoſcendo determinationem ſuæ voluntatis, cognoſcit res eſſe æternitati præſentes, & in tempore futuras, vt ſatis patet ex ſupra dictis de ſcientia viſionis: ergo ſi cognitio futurorum ratione determinationis diuinæ voluntatis, non eſt intuitiua, nulla relinquitur in Deo intuitiua cognitio. Igitur hæc cognitio, licèt ſit futurorum in tempore, & licèt ſit cognitio in cauſa, eſt intuitiua: quia cognoſci vt futurum in tempore, eſt cognoſci vt actu aliquando exiſtens, eſt cognoſci vt aliquando præſens æternitati diuinæ. Eaquè ſolùm cognitio in cauſa, non eſt intuitiua, qua vel cognoſcitur effectus ſolùm vt poſſibilis ex virtute cauſæ, vel non cognoſcitur tam perfectè ſicut ſi cognoſceretur immediatè in ſeipſo.

Diuina ſciẽtia eſt partim ſpeculatiua & partim practica.

Dico tertiò. Diuina ſcientia, ex parte eſt ſpeculatiua, & ex parte practica. Eſt Theologorum communis. Explicatur & probatur per ſingula. Primò Caiet. hìc art.16. §. Aduerte, inquit, ſcientiam Dei ab-

abſolutè ſecundùm quòd eſt in ſe, non eſſe formaliter practicam nec ſpeculatiuam, ſed eminenter vtrumque, iuxta ſententiam quam de ipſa Theologia q. 1. tradiderat. Sed ex dictis ibi à nobis manifeſtum eſt, diuinam ſcientiam eſſe debere formaliter practicam vel ſpeculatiuam: aut enim repræſentat obiectum vt operabile aut non operabile.

Circa ipſum Dei eſt ſpeculatiua.

Secundò, Scotus in Prologo ſentent. quæſt. 4. ſentire videtur, ſcientiam quam Deus de ſeipſo habet, eſſe practicam, eo quòd ad eam ſequitur operatio recta quæ eſt dilectio ipſius Dei. Sed ſine dubio verum eſt quod S. Thomas hìc art. 16. docet, hanc Dei ſcientiam prout terminatam ad ipſam ſubſtantiam diuinam, eſſe ſimpliciter ſpeculatiuam & non practicam. Ratio eſt manifeſta: quia non eſt de obiecto operabili, non verſatur circa praxim. Et quamuis Deus optimè cognoſcat, ſe debere amare ſeipſum: tamen nec etiam vt ſic hæc cognitio eſt practica: tum quia non verſatur circa operationē effectiuè cauſandam & exercendam à Deo: tum quia non ipſa eſt quæ habet vim ad ponēdum actum amoris in voluntate Dei, qui actus ſequitur potiùs ex eo quòd Deus videt & comprehendit ſuam bonitatem: ſicut Beati videntes Deum, ex hoc ipſo habent determinationem ac neceſſitatem ad eum amandum, & non ex eo quòd cognoſcant debere à ſe elici actum amoris Dei. Neque ſanè ad rationem ſcientiæ practicæ ſatis eſt, quòd ad eam conſequatur dilectio erga obiectum cognitum, vt de viſione beatifica oſtendimus q. 12. ſect. 8., ex doctrina tradita in Logica de ratione ſcientiæ ſpeculatiuæ & practicæ.

Circa res factibiles eſt practica.

Tertiò. Idem Scotus in 1. d. 38. q. vnica docet, ſcientiam Dei circa creaturas factibiles non eſſe practicam: quia inquit, non dictat ante determinationem diuinæ voluntatis hoc eſſe faciendum: quia hoc dictamen eſſet naturaliter ac neceſſariò in Deo, eiquè non poſſet voluntas non ſe conformare: vnde tolleretur diuina libertas: & quia prorſus non datur in Deo ante actum diuinæ voluntatis notitia quæ ad operandum moueat, vel determinet. Addi poteſt: ſcientia practica eſt quæ ordinatur ad vſum tanquam ad finem: ſed ſcientia Dei non poteſt eſſe ordinata in aliquem finem ad extra: ergo non poteſt eſſe practica.

Aſſerendum tamen omnino eſt, ſcientiā Dei de creaturis factibilibus eſſe practicam. Ita S. Tho. eod. art. 16., & alij communiter. Et habetur ex modo loquendi S. Script. Sapient. 7. diuina ſapientia vocatur omnium artifex: itemq. ex modo loquendi Sanctorum Patrum, qui in Deo conſtituunt artem & idæas rerum faciendarum. Ratione probatur: quia ſcientia quam Deus habet de re factibili, eſt de obiecto operabili vt operabile eſt, dirigitquè ipſum Deum in operando: & hoc ſatis eſt ad rationem ſcientiæ practicæ: nec requiritur dictamen illud determinatiuum voluntatis diuinæ. Et alioqui idem illud argumentum Scoti fieri poteſt de quocumq; agente intellectuali ac libero: & ſic, vel ſcientia practica, vel vſus libertatis tolleretur. Benè ergo Caiet. hoc art. §. Ad obiect., reſpondet, de ratione ſcientiæ practicæ nō eſſe quòd ſit dictatiua, ſed ſatis eſſe quòd ſit regulatiua. Addit etiam, mirum eſſe de Scoto, quomodo præclarum eius ingenium non aduertit, notitiam practicam & artem præuenire quidem voluntatem, ſed à voluntate ipſa determinari ad operandum, vt executio operis à ſcientia ſimul & voluntate proueniat, à ſcientia quidem dirigente & à voluntate determinante, ſiue detur in Deo alia potentia executiua, ſiue ipſamet voluntas exequatur effectū. Quòd verò dicitur ſcientia practica ordinari ad opus tanquam ad finem, ſatis eſt ſi ſic intelligatur, quòd eſt directiua ipſius operis, & hoc planè conuenit diuinæ ſcientiæ. Addit quoque S. Tho., adhuc mala cadere ſub diuinam ſcientiam practicam: quia licèt diuina ſcientia non dirigat ad facienda mala, dirigit vtique ad ea permittenda ſub rectiſſimo ordine ad certum finem.

Et cognoſcit illas modo practico.

Quartò. S. Thomas aſſerit, diuinam ſcientiā de rebus factibilibus eſſe ſpeculatiuam quoad modum. Quod aliqui, inter quos eſt Vaſq. diſp. 69., ſic intelligunt, vt hæc ſcientia Dei verè & formaliter ſit ſpeculatiua; eodem modo quo noſtra ſcientia, qua cognoſcimus obiectum operabile, non tamen modo operabili, ſed ſpeculatiuo, eſt ſimpliciter ſpeculatiua. Cùm enim obiectum ſit vtroque

que modo cognoſcibile, & perfectior ſit modus cognoſcendi ſpeculatiuus, debet hic potiùs diuino tribui intellectui.

Sed aſſerendum eſt, hanc Dei ſcientiam ſimpliciter eſſe practicam, & propriè loquendo non eſſe ſpeculatiuam. Quod probatur facilè: quia intantum poteſt in intellectu noſtro eſſe ſcientia ſpeculatiua de obiecto operabili, inquantum hoc vel non eſt operabile ab eodem ſciente; vel ſi eſt ab ipſo operabile, non conſideratur vt tale, ſeu non conſideratur operabilitas tali modo, quo ex parte ſcientiæ requiritur ad operis directionem: hoc enim eſt cognoſcere modo ſpeculatiuo & non practico, vt ſuo loco in Logica tractauimus. Sed certè Deus cognoſcit res creatas vt à ſe factibiles: nam etiam effectus illos qui fiũt à cauſis creatis, Deus ipſe tanquam cauſa prima facit, imò facit vt fiant à cauſis ſecundis. Neque poteſt Deus alio modo cognoſcere quaſcunque res creatas, quam prout à ſe factibiles. At hoc planè eſt eas conſiderare modo operabili, id eſt modo requiſito ac debito ad opus dirigendum: ergo tota diuina ſcientia de rebus factibilibus, eſt verè directiua ad operandum, & ſic eſt ſimpliciter practica.

Patet ergo, res factibiles non eſſe obiectum ſpeculabile ab intellectu diuino, ſicut ab intellectu noſtro: & hinc patet ratio, quare intellectui noſtro, non autem diuino, conuenire poſſit ſcientia ſpeculatiua de rebus operabilibus. Eo autem ſcientia ſpeculatiua dicitur nobilior ſcientia practica, quo ſolet eſſe de nobiliori obiecto, vel quo idem obiectum nobiliori modo conſideratur: at de rebus quæ ſunt operabiles ab ipſo ſciente, non habetur perfecta cognitio niſi practica, vt reſpondet S. Thom. ad argum. ſed contra. Vnde ſi res ſecundùm omnem ſui rationem ſint operabiles à ſciente, nobiliſſimus, ſicut & rectiſſimus cognoſcendi modus erit, ſic eas cognoſcere, quæ eſt cognitio practica. S. Thomas verò ſolùm voluiſſe, videtur, ſcientiam Dei excellentiſſimo modo continere omnem perfectionem, quæ eſt in noſtro intellectu ſpeculatiuo, & repræſentare quicquid nobis per ſcientiam ſpeculatiuam obijcitur: hanc enim rationem ſubdit. *Quicquid in rebus nos ſpeculatiuè cognoſcimus definiendo & diuidendo, hoc totum Deus multò perfectiùs nouit.*

Eadẽ ſcientia circa res futuras eſt actu operans.

Quintò. Addit S. Doctor, eorum quæ Deus poteſt facere, ſed nunquam faciet, non habere ſcientiam practicam ex fine, ſed ſcientiam hoc modo practicam habere tantùm de ijs quæ aliquando facit. Quod ſic intelligendum eſt, vt ſcientiam practicam ex fine vocauerit, quæ revera ab ipſo ſciente ordinata eſt ad operandum: Deus autem dici poteſt ordinare ſuam ſcientiam ad operandum, per hoc quòd voluntate determinat facere, id quod fieri poſſe ab intellectu proponebatur. Et idem eſt ac ſi diceretur, circa res futuras ſcientiam Dei eſſe practicam in actu ſecundo, hoc eſt de facto eas operari: ſed circa res merè poſſibiles ac nunquam futuras nõ eſſe hoc modo practicam, ſed tantum in actu primo, hoc eſt eſſe operatiuam earum, vt in ſolut. ad 1. clariùs explicauit. Hæc ergo Dei ſcientia quæ dicitur practica ex fine, adhuc debet accipi eadem ſcientia ſimplicis intelligentiæ circa res vt poſſibiles, tamen quatenus determinata per voluntatem diuinam ad actualiter operandum.

Sciẽtia viſionis eſt ſpeculatiua.

Sextò. Quidam Thomiſtæ volunt, diuinam ſcientiam viſionis quæ verſatur circa res vt actu exiſtentes, eſſe maximè practicam: quia putant, hanc eſſe proximam rerum cauſam. Aliqui verò per ſcientiam viſionis intelligunt actum imperij practici. Certum tamen videtur, ſcientiam viſionis ſumptam pro ea qua Deus intuetur & conſpicit res eſſe futuras, non eſſe practicam, ſed eſſe prorſus ſpeculatiuam: ſiquidem ſupponit opus futurum, vnde non cauſat nec regulat opus, vt pleniùs poſtea oſtendemus. Concedi tamen poteſt, ſcientiam viſionis de aliqua re, eſſe quaſi extrinſecè practicam reſpectu alterius effectus ad quem exercendum referri poteſt: vt ſcientia qua Deus videt peccata hominum, eſt ratio vt illis ſupplicia decernat, & ſic de ſimilibus.

(:)

SECT. VIGESIMA QVINTA.

De Cauſalitate diuinæ ſcientiæ erga creaturas.

CONſiderari poſſet cauſalitas ſcientiæ erga voluntatem diuinã, eo modo quo in nobis cognitio ex parte intellectus concurrit ad voluntatis determinationem. Sed ſatis notum eſt, diuinam ſcientiam erga voluntatem, non habere propriam ac realem cauſalitatem; hæc enim cauſalitas concernit diſtinctionem realem, quæ vtique inter ſcientiam & voluntatem diuinam non reperitur: habere autem ordinem prioris noſtro concipiendi modo, eſſeq. Deo rationem volendi, quatenus ex hoc quòd intellectus diuinus cognoſcendo proponit obiectũ voluntati, voluntas fertur in obiectum.

Rurſus, in diuina ſcientia conſiderari poteſt, non quidem ratio cauſalitatis, ſed ratio proceſſionis ad intra, qua Verbum diuinum per intellectum & ſcientiam generatur à Patre. Sed de hac re agendum erit in propria materia de Trinitate. Quæri etiam poteſt, num diuina ſcientia cauſet & efficiat apud ſe entia rationis, eo modo quo facit noſter intellectus. Sed de hac re ſatis diximus in Logica in ſuo tractatu de ente rationis, vbi negauimus fieri ab intellectu diuino, licèt ab illo cognoſcatur quatenus fit à nobis.

Solùm ergo conſiderãda remanet cauſalitas ſcientiæ diuinæ ad extra erga creaturas. In qua re putarunt aliqui, Ariſtotelem negaſſe prorſus hanc cauſalitatem, & exiſtimaſſe, Deum operari ad extra tanquam agens naturale, non per intellectum & voluntatem, ſed ad eum modum, quo Sol producit lumen, & ignis calorem. Alium errorem refert S. Thom. 2. cont. Gentes cap. 24. quorundam qui dixerunt, omnia pendere ex ſimplici nutu voluntatis diuinæ abſque alia ratione.

Diuina ſcientia eſt verè cauſa. Primò tamen certum de Fide eſt, ſcientiam Dei eſſe cauſam rerum ad extra. Ita S. Thom. hic art. 8. & alij Theologi omnes. Probatur ex Script. Pſal. 103. *Omnia in ſapientia feciſti*: Prouerb. 3. *Dominus ſapientia fundauit terram, ſtabiliuit cælos prudentia, ſapientia illius eruperunt abyſſi*: & alibi ſimilia habentur. Probari etiam poteſt ex alijs locis, quæ poſtea q. 22. pro diuina prouidentia afferemus. Breuiter etiam ratione probatur: Deus non operatur vt agens naturale ex neceſſitate naturæ, ſed agit liberè per voluntatem; hic eſt enim perfectiſſimus modus agendi: ſed hic modus operandi præſupponit ſcientiam in intellectu, dirigentem ad opus; non enim poteſt voluntas quicquam operari niſi ex cognitione intellectus: ergo res creatæ verè à ſcientia diuina dependent, & ſcientia Dei eſt cauſa rerum.

Idem probat S. Thom. eo art. 8. ex eo quod eſſe Dei eſt ſuum intelligere. Quæ tamen ratio non videtur efficax: quia non probat, ſcientiam Dei formaliter vt ſcientia eſt, eſſe cauſam rerum: alioqui idem inferri poſſet de quacumque alia perfectione diuina. Dicunt aliqui, rationem valere: quia eſſe Dei, non ſolùm identicè, ſed formaliter eſt ipſum intelligere: hoc eſt ſcientia Dei formaliter vt ſcientia eſt, eſt prima ratio eſſentialis Dei. Sed hoc impugnatum eſt ſupra ſect. 4. Caiet. ibi inquit, hanc rationem ſupponere id quod probatur 2. cont. Gentes cap. 23., ſcilicet perfectiorem ac ſublimiorem eſſe modum operandi per intellectum, quàm per naturam: cùm ergo non ſolùm ſit in Deo intelligere, ſed eſſe Dei ſit intelligere, dici debet Deus operari per intellectum. Videtur quoque Ariſtot. hanc veritatem agnouiſſe: præſertim cùm 12. Metaph. text. vltimo planè doceat mundum à Deo gubernari: & in lib. de Mundo ad Alexand., ſi hic liber eſt eius, multò clariùs id expreſſit.

Simul cũ voluntate. Secundò certum etiam de Fide eſt, ſcientiam Dei non eſſe ſe ſola cauſam rerum, ſed adiuncta ſibi determinatione voluntatis diuinæ. Ita S. Thom. ibidem & alij communiter. Probatur ex Script. ad Epheſ. 1. *Operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ*: Apocal. 4. *Propter voluntatem tuam erant & creata ſunt*; & alibi ſimilia habentur. Ratione probatur: quia ſi diuina ſcientia per ſe eſſet cauſa rerum abſq; determinatione voluntatis, Deus operaretur neceſſariò & non liberè: ſcientia enim non eſt per ſe formaliter cauſa libera: ſed ſola voluntas eſt in qua exercetur operandi libertas.

Probat etiam S. Thom. quia ſcientia ſe habet ad oppoſita, hoc eſt Deus cognoſcit oppoſita: ergo niſi determinetur à voluntate, non producet determinatum effectum. Addi poteſt, non poſſe ex parte ipſius ſcientiæ haberi rationem, quare Deus producat vnum potiùs effectum quàm alium, cùm æquè cognoſcat omnia poſſibilia: ſed tota ratio habetur ex parte diuinæ voluntatis, quæ pro ſua libertate determinat hoc vel illud. Itaque diuina ſcientia non eſt per ſe cauſa rerum, ſed tantùm prout determinatur à voluntate.

Coniũctim totũ cauſant. Tertiò. Dicunt aliqui Thomiſtæ, ſcientiam cauſare res quoad ſpecificationem, voluntatem verò quoad exercitium. Sed quantum ad rem, certum eſt, totum quod eſt in effectu, coniunctim & indiuiſè cauſari à ſcientia & voluntate: ac ſpeciem quoque effectus determinari à voluntate diuina: & exercitium pariter operationis proponi ab intellectu. Attamen ſecundùm quandam accommodationem id poteſt intelligi: quia ad intellectum ſpectat cognoſcere rem penès eſſentiam & naturam quam habet: neque quoad hoc voluntas poteſt immutare ſpecificam rei naturam, non habet poteſtatem efficiendi rem cum vna vel alia natura; ſed ſi vult facere talem rem, non poteſt facere niſi cum ea eſſentia ſub qua ab intellectu cognoſcitur & proponitur. Sed quoad exercitium, ſimpliciter ſitum eſt in facultate & libertate ipſius voluntatis, facere vel non facere ipſam rem cum ſua eſſentia.

Cauſalitas hic ſpectat ad genus cauſæ effectiuæ. Quartò. Dici debet cauſalitas diuinæ ſcientiæ, ſicut & voluntatis, erga res creatas, ſpectare ad genus cauſæ efficientis. Patet: quia Deus eſt prima cauſa effectiua rerum, & per ſcientiam ac voluntatem effectiuè operatur, neque ad aliud genus cauſæ reduci poſſunt. Addi ſolet, ſcientiæ conuenire etiam cauſalitatem in genere cauſæ exemplaris. Fauetque S. Thom. in 1. d. 38. q. 1. art. 1., qui duplicem cauſalitatem diuinæ ſcientiæ videtur adſcribere, vnam per modum exemplaris, & alteram per modum artis. Sed verum quidem eſt, diuinam ſcientiam in genere cauſæ exemplaris cauſare omnes res creatas: ſed, neque hæc cauſalitas eſt alia ab ea quam diximus, nec eſt niſi intra genus cauſæ efficientis, vt conſtabit q. ſequenti. S. Thomas autem eo loco conſiderauit diuinam ſcientiã, quatenus creata ſcientia eſt quædam participatio ſeu imitatio eius, eodem modo quo omnis bonitas creata eſt quædam imitatio bonitatis diuinæ. Et quoad hoc dixit, diuinam ſcientiam habere modum huiuſmodi cauſæ effectiuæ exemplaris. Sed nos conſideramus cauſalitatem diuinæ ſcientiæ, prout ſe extendit ad omnes res creatas per modum directionis, & non ſolùm prout attingens ſcientiam creatam per modum imitationis.

Scientia non alio modo cauſat quàm proponendo obiectũ voluntati. Quintò. Alio modo quidam Thomiſtæ duplicem cauſalitatem tribuunt diuinæ ſcientiæ: primam proponendo obiectum voluntati, ſecundam immediatè diſponendo & regulando opus efficiendum. Quia ſic in artifice creato concurrere videtur ſcientia, non ſolùm mouendo voluntatem, ſed immediatè dirigendo potentiam executiuam ad rectè operandum juxta regulas artis, & in hac directione exercet propriè munus artis.

Sed certe, nonniſi vnus cauſandi & concurrendi modus tribuendus eſt diuinæ ſcientiæ, nempe proponendo obiectum voluntatis & per hoc ſolùm adiuncta determinatione ipſius voluntatis dicitur cauſare res. Ita videtur eſſe de mente S. Thom. hoc loco. Et probatur facilè: quia per hoc quòd Deus cognoſcit, rem poſſe fieri tali modo cum talibus circumſtantijs, ſuaq. voluntate determinat vt res ita fiat, per hoc inquam res eſt futura. Neque apparet, quæ alia directio vel cauſalitas ex diuina ſcientia requiratur: idq. notauit Heruæus in 1. diſt. 39. q. 1. Totus ergo concurſus diuinæ ſcientiæ ad operandum ad extra, eſt proponendo obiectum voluntati. Eodemq. modo in homine artifice, nõ aliter eius ſciẽtia practica & ars concurrit ad opus, quàm proponendo obiectum voluntati. Dum autem artifex exequitur opus, tunc requiritur adhuc cogitatio & attentio mentis: ſed pro eodem tempore habet artifex continuatum actum voluntatis, quo per ſingulas partes vult opus ita efficere, ac reipſa ita efficit, ſicut ſua arte cognouit eſſe faciendum: & ſic ars non niſi mouendo voluntatem concurrit ad opus. Vel, eſto non pro toto eo tempo-

re

re præſens ſemper adſit actus voluntatis, adſit tamen actus intellectus; id ex eo prouenire poteſt; quòd artifex non præſupponitur priùs diſtinctè conſideraſſe quæcumque ad opus attinent: aut ſi conſiderauit, debet in hac attentione perſeuerare vt rectè operetur. Sed Deus ab æterno ante determinationem liberam voluntatis cognouit omne opus factibile cum omnibus circumſtantijs, & ab æterno determinauit quicquid faciendum ſit, & ex vi huius determinationis ſequetur opus in tempore ab eadem voluntate præſignato, ac ſi tunc ab æterno fieret: non ergo datur alia directio diuinæ ſcientiæ præter eam quæ eſt in ordine ad voluntatem.

An etiā proximè exequatur operationi. Sextò. Addunt aliqui ac tribuunt diuinæ ſcientiæ executionem operis, hoc modo; quia in nobis, præter intellectum cognoſcentem, & voluntatem determinantem, datur potentia proxima executiua operis, v. g. potentia loco motiua ad ambulandum; volunt inquam, eundem actum diuini intellectus eſſe potentiam executiuam in Deo: & ita dicunt, non ſolùm proponere cognoſcendo opus factibile voluntati, priùs ratione quam voluntas ſe determinet; ſed rurſus poſt hanc determinationem immediatè exequi ipſum opus. Sed, an Deo tribuenda ſit potentia executiua, ab intellectu & voluntate diſtincta, vel exequutio tribuenda ſit eidem intellectui & voluntati, q. 25. tractabimus.

Septimò. Ad hæc ſpectat quod quærere ſolent, num intellectus propinquiùs attingat effectus Dei ad extra, quam voluntas, & an ſit proxima cauſa rerum. Sed iam patet ex dictis, intellectum quatenus eo modo concurrit proponendo obiectum voluntati, eſſe magis remotum ac mediatum cauſandi principium, ſicut & ratione noſtra antecedit determinationem diuinæ voluntatis: & præter hunc concurſum non habere aliud dirigendi munus poſt eandem determinationem, ratione cuius intellectus eſſet propinquior cauſa rerum. Si autem intellectui conuenit exequutio, quoad hoc planè eſſet propinquior quàm voluntas, & ſimpliciter proxima cauſa rerum: de qua re, vt indicauimus, q. 25. agemus. An verò non ſolùm ſcientia ſimplicis intelligentiæ quæ antecedit determinationem diuinæ voluntatis, ſed etiam ſcientia viſionis quæ eam ſequitur, ſit rerum cauſa, modò ſequitur diſputandum.

SECT. VIGESIMASEXTA.

Quanam diuina ſcientia ſit rerum cauſa.

PAlatius in 1. diſt. 38. q. 2. diſp. 2. Aluarez de Auxilijs diſp. 16. alijq. vt plurimum recentiores Thomiſtæ hoc loco, contendunt, Deum, non ſolùm per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſed etiam per ſcientiam viſionis formaliter ſumptam, cauſare & efficere res ad extra. Putant eſſe ſentētiam S. Thom. hic art. 8., vbi videtur loqui de ſcientia viſionis: cùm in ſolut. ad 1. exponat quædam verba Origenis, quæ videbantur negare cauſalitatem diuinæ ſcientiæ erga creaturas, ſed procedunt de ſcientia viſionis, vt poſtea afferemus: & in ſolut. ad 3. diſcrimen ponit inter ſcientiam Dei & noſtram, quòd apud nos ſcibilia præcedunt noſtram ſcientiam, ſed è conuerſo ſcientia Dei præcedit ipſa ſcibilia.

Oppoſita ſententia vera eſt, quæ negat ſcientiam viſionis eſſe cauſam rerum. Ita ſignificant Alenſ. 1. par. q. 24. memb. 5. Riccard. in 1. diſt. 38. q. 5. Abulenſ. in Ioſue q. 76. & in Matth. 18. q. 36 Vualdenſ. lib. 1. Doctrinal. Fidei cap. 28. & alij qui eo conciliant libertatem noſtram cum præſcentia Dei, quòd dicunt, diuinam ſcientiam non antecedere ordine cauſalitatis, ſed potiùs conſequi futuritionem rerum. Idem frequenter Recentiores ex profeſſo defendunt, Molina hic art. 13. diſp. 17. Machin. art. 8. diſp. 25. Vaſq. diſp. 68. c. 6. Suarez in Opuſc. lib. 1. de Auxilijs c. 13. & lib. 1. de Scientia Dei c. 5. Bellar. lib. 4. de Grat. & lib. arb. c. 13. & ex Thomiſtarum ſchola idem docent Franciſc. Romæus lib. 1. de Libert. operum verit. 8., qui ait, ferè omnes antiquos Doctores in hanc conueniſſe ſententiam. Et Mattheus Orius lib. aduerſus Hæreſes, de quinque verbis Pauli, verbo Libertas, circa finem, dicens id eſſe manifeſtum. *Sola ſcientia ſimplicis intelligentiæ, nō autem viſionis, eſt verū cauſa.*

Eadem ſine dubio eſt ſententia S. Thomæ, qui hoc loco ait, ſcientiam Dei eſſe *Ita eſt de mente D. Thomæ.*

cauſam rerum, ſicut eſt ſcientia artificis, eamq. ſe habere ad oppoſita, ideoq. determinari debere per voluntatem: quæ omnia, vt patet, non conueniunt ſcientiæ viſionis, ſed tantùm ſimplicis intelligentiæ. Quare autem ad 1. explicauerit verba Origenis, infra dicemus. Et in ſolut. ad 3. loquitur de ſcientia Dei quoad rerum quidditates, quæ ſcientia non ſupponit rerum exiſtentiam: ſed nos ex rebus ipſis exiſtentibus acquirimus notitiam quidditatis earum. Hæc item fuit eius ſententia in 1. d. 38. q. 1. art. 1., vt legenti patebit: vbi inter alia in fine inquit, in voluntate diuina compleri rationem cauſalitatis. Et q. 6. de Verit. art. 3. eandem ſententiam planè ſupponit.

Non negant autem hi Auctores, ſed concedendum vltro eſt, ſcientiam viſionis de vna re poſſe eſſe diuinæ voluntati rationem cauſandi aliam rem: vt præuiſio peccatorum eſt ratio puniẽdi, & præuiſio lapſus Adami fuit ratio Incarnationis definiendæ. Sed negamus, ſcientiam viſionis de quacumque re eſſe cauſam eiuſdem rei: hoc eſt, ſcientia qua Deus videt Antichriſtum futurum, non eſt cauſa vt Antichriſtus ſit futurus.

Scriptura & Patrũ auctoritate probatur.

Probari poteſt primò ex Script. Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat*: vbi planè ſupponi videtur productio rerum ad viſionem diuinam: ergo ſcientia viſionis non eſt cauſa producendarum rerum. Et ex Concil. Valentino ſub Lothario cap. 2., vbi eo inquit, præſcientiam Dei non imponere neceſſitatem homini: *Quia quod homo facturus eſt ex propria voluntate; Deus præſcit ſua incommutabili maieſtate.*

Secundò clariùs probatur quibuſdam auctoritatibus Patrum, qui dicunt, Deum non ſua præſcientia de rebus futuris cauſare eas, vt ſint, ſed potiùs præſcire ea quæ ſupponit futura. Ita Origenes lib. 7. in epiſt. ad Rom. in cap. 8. circa illa verba, *Quos præſciuit & prædeſtinauit*: dixit enim, *Non propterea res eſſe futuras, quia Deus præſcit eſſe futuras; ſed quia futura ſunt, ideo præſciri à Deo antequam fiant.* Itẽ Iuſtinus Martyr q. 58. ad Gentes, *Eius quod futurum eſt, non eſt cauſa prænotio; ſed quod futurũ eſt, cauſa eſt prænotionis: neque enim prænotionem ſequitur quod futurũ eſt, ſed quod futurum eſt prænotio.* Damaſc. lib. cont. Manich. verſus finem, *Vt ea quæ facturi ſumus Deus præſciat, à nobis proficiſcitur. Dei præſcientia nequaquam eſt cauſa vt omnino fiat quod futurum eſt: quin potiùs quia hoc vel illud facturi ſumus, Deus prænoſcit.* Similiter loquuti ſunt Hieronym. in Iſai. 16. & Ierem. 26. & Ezech. 2. Auguſtinus lib. 5. de Ciuit. cap. 10. & lib. 3. de Libero arbitr. cap. 4. Leo Papa ſerm. 16. de Paſſione, Beda q. 13. ex varijs, Boet. lib. 5. de Conſolat. proſa 4. & 6. Anſelm. lib. de Concordia præſcientiæ &c. & alij quamplures.

Sed D. Thomas ad 1. explicare conatus eſt verba Origenis: eandemq. expoſitionem alijs quoque Patribus Thomiſtæ accomodant. Explicat autem Origenem, cùm dixit, non ideo res eſſe futuras quia Deus præſciuit, voluiſſe ſolùm, ſcientiam Dei non eſſe cauſam rerum ſecluſa determinatione voluntatis: & cùm dixit, ideo Deum præſcire res quia futuræ ſunt, locutum eſſe non ſecundùm cauſam eſſendi, ſed inferendo, quia ex eo quòd res eſt futura, euidenter infertur præſcitam eſſe à Deo. Attamen, cùm S. Thoma in corpore art. planè loquutus eſſet de ſcientia ſimplicis intelligentiæ, vt ſupra vidimus, explicare voluit verba Origenis, ac ſi is de eadem ſcientia loquutus eſſet. Quod facere potuit, etiam ſi non putauerit Origenem de ea ſcientia eſſe loquutum, id tamen admittens in gratiam argumenti. At ſcientiæ viſionis, de qua reuera Origenes eſt loquutus, ea expoſitio conuenire non poteſt. Tum quia Origenes, ſic magis declarat & probat quod dixit, ſubdens: *Nam etſi fingamus, Deum non præſcire aliquid futurum, ſine dubio erit &c.* Itaque omnem cauſalitatem erga res futuras diuinæ præſcientiæ negare voluit. Tum etiam ille modus loquendi, ideo Deus præſcit quia res eſt futura, ſecundùm proprietatem habet ſenſum cauſalem, & non ſolùm illatiuum: neque credi poteſt, in priori parte negatiua habere ſenſum cauſalem, in poſteriori affirmatiua tantùm illatiuum: quæ eſſet incongrua æquiuocatio. Tum demum Origenes eo modo voluit conciliare libertatem noſtram cum præſcientia Dei: ad quem finem debent verba accipi ſecundùm ſenſum quem manifeſtè præſeferunt. Atque, ex alijs Patribus allegatis, quidam

dam manifeſtiùs adhuc pro noſtra ſententia loquuti ſunt.

Rationibus demõſtratur. Tertiò. Ratione à priori probatur. Videre & intueri rem eſſe, planè ſupponit rem ipſam eſſe: quod ſanè per ſe notum apparet: nulloq. alio modo cogitari poteſt, intellectum determinari ad verè & clarè intuendũ rem eſſe, niſi ſupponendo rem eſſe: cognitio ergo intuitiua rei vt exiſtentis, non poteſt cauſare & efficere eandem rem vt exiſtentem. Sic certè omnis creata cognitio de rerum exiſtentia, ſupponit res exiſtere. Item ſcientia ipſa diuina de rebus poſſibilibus, ſupponit, nõ facit, res eſſe poſſibiles. Eodem ergo modo ſe habet diuina ſcientia viſionis erga res futuras.

Quartò. A poſteriori probatur. In artifice creato datur ſcientia intuitiua qua is videt opus ſuũ factum: ſed hæc ſcientia nullo modo eſt cauſa operis, ſed omnino ſupponit opus factum. Neque ſanè ſcientia intuitiua operis facti poteſt præcedere in artifice ad efficiendum ipſum opus, ſed non poteſt ſe habere niſi conſequenter ad opus factum. Sic ergo in Deo, neque neceſſaria eſt, neque poſſibilis, vlla cauſalitas ſcientiæ viſionis erga proprium obiectum & opus intuitiuè cognitum. Neque enim diuina ſcientia operis vt factibilis, ac determinatio diuinæ voluntatis, eſt minùs efficax ad operandum, quàm in artifice creato. Rurſus: ſcientia qua Deus intuetur rem exiſtere, aſſimilatur cognitioni intuitiuæ qua vnus homo videt v. g. alium ſedentem: quo exemplo aliqui ex Patribus allegatis explicant, qualitèr præſcientia Dei non inferat voluntati noſtræ neceſſitatem. Et meritò: quia licèt Deus videat ab æterno, rem eſſe futuram, quæ non niſi in tempore exiſtit: tamen ex determinatione diuinæ voluntatis, res eſt tàm determinata ad exiſtendum, ac ſi ab æterno exiſteret: ergo non magis diuina ſcientia viſionis eſt cauſa rerum, quam viſio qua intuetur quis aliam rem in ſe exiſtentem.

Quintò. Thomiſtæ laborant vt defendant, præſentiam rerum in æternitate eſſe rationem vt videantur à Deo: ergo hæc præſentia apud ipſos rationis ordine ſupponitur ad ſcientiam viſionis: atque adeò etiam exiſtentia actualis ſupponitur ad hoc vt videantur exiſtentes. Et alioqui, ſi hoc quòd Deus videt rem exiſtere, non ſupponit, ſed cauſat, rem exiſtere; quid neceſſe erat quærere ac tam laborioſè defendere eam rationem diuinæ ſcientiæ, præſentiam in æternitate: cùm apud illos ſufficeret, imò oporteret dicere, diuinam ſcientiam per ſe repræſentare intuitiuè, rem eſſe futuram, & ſic efficere rem eſſe futuram: ac proinde potiùs diuinam ſcientiam eſſe rationem præſentiæ rerum in æternitate, & non è conuerſo.

Sextò. Idem aliqui probant. Scientia viſionis non aliud addit ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, quàm reſpectũ rationis ad obiectum: ſed hic reſpectus nõ poteſt realiter cauſare res: igitur ſcientia viſionis non eſt cauſa rerum. Hæc tamen ratio approbanda non eſt. Tum quia ſimili modo valeret contra cauſalitatem diuini decreti. Tum quia ita dicimus ſcientiam viſionis non eſſe cauſam rerum, quòd licèt eſſet actus quidam poſitiuus realis, additus ac diſtinctus ab entitate Dei neceſſaria, adhuc non eſſet cauſa rerum. Tum quia, vt dicebamus ſect. 21., conſiderari poteſt in Deo actus ſcientiæ viſionis, tamquam omnino realis in illo, licèt vt indifferens ad videndum rem eſſe aut rem non eſſe: & quamuis hic actus dicatur ratione diſtingui à ſcientia ſimplicis intelligentiæ, non cauſat res ſecundùm id formaliter quod addit ſupra ſcientiam rerum vt factibilium. *Quædã rationes friuola refelluntur.*

Septimò. Probare etiam ſolent: quia ſi ſcientia viſionis eſſet cauſa rerum, antecedens exiſtentiam earum vt futuram, imponeret voluntati noſtræ neceſſitatem antecedentem, nec poſſet cum ea ſaluari libertas: quod non ſequitur, ſi ipſa ſcientia dicatur conſequi res futuras. Sed tamen, ea difficultas adhuc de facto procedit circa diuinam voluntatem, quæ ſine dubio eſt cauſa rerum: eo modo ergo quo poſtea q. 19. libertas noſtra cum determinatione diuinæ voluntatis conciliabitur, conciliari pariter poſſet cum cauſalitate ſcientiæ viſionis. Verè tamen multò faciliùs conciliatur cum diuina præſcientia, iuxta doctrinam traditam, vt ſect. ſequenti conſtabit.

Demum. Aliqui ſic accipiunt ac defendunt Thomiſtarum ſententiam, quòd ſcientia viſionis duos quaſi actus includat: vnum qui ſit ſimplex intuitio rerum, ſup-

ſupponendo res eſſe futuras; alterum qui ſit actus imperij determinans quid faciendum ſit: illum merè ſpeculatiuum, hunc verò practicum: & hunc, non illum, dicunt eſſe rerum cauſam. Verùm hunc actũ imperij iam ſupra negauimus. Et inſuper, ſi daretur, non eſſet per ſe cognitio & intuitio rerum quatenus futurarum, non eſſet formaliter ſcientia viſionis. Thomiſtæ autem de ipſa ſcientia viſionis, prout eſt intuitio futurorum, contendunt eſſe cauſam futurorum; & dicunt, ideo res eſſe futuras, quia Deus videt eſſe futuras; ac prorſus negant, ſcientiam viſionis conſequi ad futuritionem rerum, vt nos aſſerimus.

Quædam auctoritates explicantur.

Et objiciunt primò. Auguſtinus lib. 5. de Ciuit. cap. 9. & lib. 6. de Trinit. c. 10. & lib. 15. cap. 13. inquit, non ideo Deum ſcire res, quia res ſunt futuræ; ſed ideo res eſſe futuras, quia Deus eas cognoſcit. Simili modo loquitur D. Gregor. lib. 20. Moral. cap. 24. Igitur diuina ſcientia viſionis eſt cauſa rerum.

Reſpondetur. Hos Patres, & ſi qui alij hoc modo locuti ſint, intellexiſſe de ſcientia Dei ſimplicis intelligentiæ. In hoc enim voluerunt aſſignare diſcrimen inter ſcientiam Dei & noſtram: quia nos ex rebus iam exiſtentibus, earum cognitionem accipimus, etiam quoad ipſarum rationem & quidditatẽ: ſed Deus nullatenus accipit cognitionem ex rebus; ſed potiùs ex ipſa cognitione diuina res accipiunt eſſe. Et præterea D. Auguſt. eo loco de Ciuit. voluiſſe videtur, ex Dei ſcientia haberi certitudinem euentus futuri: ſic enim ait: *Quicquid voluntates noſtræ volent, certiſſimè volent, quia volituras ille præſcivit, cuius præſcientia falli non poteſt.* Et hoc ſenſu verum eſt, ex Dei ſcientia haberi certitudinem in cognoſcendo reſpectu futurorum. Cùm alioqui Auguſt. cap. ſequenti apertè dicat, non ideo hominem peccare quia Deus præſciuit eum peccaturum. Volunt etiam Patres, non ideo Deum præſcire res futuras quia actu ſunt: ideſt Deum non accipere nouam notitiã quando res actu exiſtunt, præter eam quam habuit ab æterno. Dixit quoque Gregor., ideo res eſſe Deo præſentes quia videntur à Deo, eo quòd ratione ipſius viſionis habent præſentiam obiectiuam in mente Dei.

Scientia neceſſaria & voluntati præuia, eſt rerum cauſa.

Objiciunt ſecundò. Scientia quæ eſt cauſa rerum, eſt ſcientia libera: ergo eſt ſcientia viſionis. Aſſumptum probant: quia alioqui effectus ad extra neceſſariò prodirent à Deo, ſi ex ſcientia neceſſaria cauſarentur. Item ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt ante determinationem diuinæ voluntatis: ergo, ſi hæc eſt cauſa rerum, ſequitur res eſſe futuras ante determinationem diuinæ voluntatis. Rurſus ſcientia ſimplicis intelligentiæ non eſt determinata ad certum effectum, ſed eſt indifferens ad omnia poſſibilia: ergo non eſt apta cauſare determinatè eas res quæ de facto efficiuntur à Deo.

Reſpondetur. Hoc argumentum, ſi quam vim haberet, probaret id quod ne ipſi quidẽ Thomiſtæ aſſerere poſſunt, nempe ſcientiam ſimplicis intelligentiæ nullo modo eſſe rerum cauſam. Sed nullam habet vim: quia ex doctrina S. Thom. hìc & alijs locis, ſcientia Dei non eſt rerum cauſa, niſi prout determinata per voluntatem diuinam. Vnde, quia liberè determinatur, ideo, licèt in ſe ſit neceſſaria, tamen operatio non niſi liberè exercetur. Et quia non determinatur niſi per ipſam voluntatem, ideo, licèt ipſa præcedat antea, tamen res non ſunt futuræ niſi poſt determinationem voluntatis: & ita notauit Caiet. hìc art. 3. Quia demum determinatur ad certos effectus, ideo non niſi hi determinatè cauſantur.

Rerum futuritio eſt quodammodo ratio diuinæ ſciẽtiæ viſionis.

Objiciunt tertiò. Si ſcientia viſionis non eſt cauſa rerum, ſed potiùs è conuerſo, ideo Deus videt res eſſe futuras, quia futuræ ſunt; ſequitur, ipſas res eſſe veluti cauſam diuinæ ſcientiæ, ac Deum accipere ſcientiam à rebus: quæ ſunt prorſus falſa.

Reſpondetur. Negatur ſequela: quia Deus omnes res creatas, tam vt futuras, quàm vt poſſibiles, cognoſcit in ſeipſo, tanquam obiectum ſecundarium in primario, vt in ſuperioribus oſtenſum eſt. Sicut ergo Deus non accipit ſcientiam ſimplicis intelligentiæ ex rebus poſsibilibus, neq; hæ ſunt cauſa diuinę ſcientiæ, licèt ideo Deus ſciat res eſſe poſſibiles quia poſſibiles ſunt, eo nimirum quòd rerum poſſibilitatem in ſua diuina poteſtate cognoſcit: ita ſentiendum ac loquendum

pa-

pariter eſt de ſcientia viſionis reſpectu rerum futurarum quas in ſua voluntate cognoſcit.

Concedendum tamen eſt, exiſtentiam rerum eſſe aliquo modo ratione ex parte obiecti ſecundarij vt videatur à Deo: hoc eſt dari ac ſupponi debet ipſa exiſtentia pro aliqua differentia temporis, ad hoc vt Deus ab æterno cognoſcat res eſſe tali tempore futuras. Quod non ſolùm non eſt abſurdum, ſed eſt neceſſarium ad veram rationem ſcientiæ conſtituendam. Omnino tamen cauendus eſt ille loquendi modus, Deus accipit cognitionem a rebus, res ſunt cauſa cognitionis diuinæ. Quem meritò negant Magiſter in 1. d. 38. & alij Auctores noſtræ ſententiæ. Vnde verba illa Iſidori, quæ ſupra recitauimus, & ſi qui alij ità loquuti ſint, debent accipi de ratione cognoſcendi, vt nos loquimur. Imò etiam illa propoſitio, ideo Deus cognoſcit res quia futuræ ſunt, pronuncianda non eſt abſque ſufficienti explicatione: nempe, ideo cognoſcit res eſſe futuras, ideo cognoſcit ſcientia viſionis, quia futuræ ſunt: ne reddi poſſit ſenſus de priori ſcientia, quæ eſt ſimplicis intelligentiæ. Et quia demum, tota entitas diuinæ ſcientiæ quæ eſt intrinſecè in Deo, eſt neceſſaria, non ſupponens determinationem voluntatis Dei; ea propoſitio intelligenda ſolùm eſt quoad eam denominationem, quæ nomine ſcientiæ viſionis intelligitur formaliter ſuperaddi ad entitatem neceſſariam diuinæ ſcientiæ, ſiue quoad reſpectum rationis ac terminationem ad rem cognitam vt futuram.

SEC. VIGESIMASEPTIMA.

Quo pacto ſcientia Dei non imponat neceſſitatem actibus noſtris liberis.

SPectat hoc tandem ad cauſalitatem diuinæ ſcientiæ: videndum quippe eſt, quo pacto ea ſcientia quæ eſt rerum cauſa, cauſet etiam noſtros actus liberos, ſalua & illæsa noſtra libertate in ijs eliciendis: quo pacto ſcientia viſionis, ſiue alioqui ſit, ſiue non ſit cauſa effectuum futurorum, nequaquam inferat modum neceſſitatis actibus noſtris contingentibus & liberis, ſed verè eos in ſua libertate relinquat.

Fuit quidem vetus error Stoicorum dicentium, omnes humanos euentus fatali quadam neceſſitate ſemper oriri ex diuina prouidentia & ſcientia. Sic refert Auguſt. lib. 5. de Ciuit. cap. 8. Et pro ſe ex Homero afferebant illa verba, quæ ſic latinè tranſtulit Cicero: *Tales ſunt hominum mentes, quales pater ipſe Iuppiter auctiferas luſtrauit lumine terras.* Item, ex Hæreticis, Vvicleff. apud Vvaldenſ. to. 1. lib. 1. art. 1. cap. 21. & 22. aſſeruit, omnia quæ fiunt, abſoluta neceſſitate euenire, & hanc neceſſitatem ex Dei præſcientia conabatur inferre. Lutherus verò & alij recentiores Hæretici potiùs ex determinatione diuinę voluntatis, quàm ex præſcientia intellectus, libertatem noſtram tolli dixerunt. Ratio autem difficultatis, quantum ad diuinam ſcientiam: de qua nunc agimus, ſatis nota eſt: quia diuina ſcientia eſt certa & infallibilis: certitudo autem & contingentia, infallibilitas & libertas, pugnare videntur. *Error Stoicorum, & Hæreticorum.*

Veritas certiſſima eſt, diuinam ſcientiam non imponere neceſſitatem effectibus contingentibus & actibus noſtris liberis, ſed ſimul cum libertate noſtræ voluntatis in operando optimè conſiſtere. Et primò quidem in vniuerſum hoc eſt de fide, ex ijs Scripturæ locis & Eccleſiæ definitionibus, quæ de facto libertatem noſtram in operando declarant, & vtique ſupponunt in diuino intellectu omnium rerum ſcientiam. Cùm ergo ſimul ſit de fide, in Deo eſſe omnimodam ſcientiam, tàm viſionis de effectibus futuris, quam ſimplicis intelligentiæ de poſſibilibus: item ſit de fide, voluntatem noſtram de facto eſſe liberam in operando: planè de fide ſequitur, diuinam ſcientiam non imponere voluntati noſtræ neceſſitatem, non adimere libertatem. *Veritas catholica, diuinam ſcientiam non lædere noſtrā libertatem.*

Secundò. Ex ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quatenus eſt rerum cauſa eo modo quo diximus, manifeſtum eſt non inferri noſtræ voluntati neceſſitatem: ipſa enim ſcientia de ſe indifferens eſt ad omnem determinationem noſtræ voluntatis, nec operatur niſi vt determinata à voluntate diuina: itaque ex parte eius *Patet de ſcientia ſimplicis intelligentia.*

nulla prorſus poteſt inferri neceſsitas. Qualiter autem nec ex parte diuinæ voluntatis inferatur, proprio loco videbimus. Iuxta ſententiam verò eorum qui in intellectu diuino conſtituunt actum imperij practici, determinatum ad omnes effectus futuros, vel eorum qui dicunt ſciētiam viſionis eſſe determinatam cauſam futurorum; eodem pacto cum his actibus, atque cum determinatione diuinæ voluntatis, debebit poſtea conciliari noſtra libertas & effectuum contingentia: quia eadem eſt de ijs omnibus ratio.

Patet de ſciētia viſionis. Tertiò. Ex ſcientia viſionis iuxta noſtram ſentētiam quam ſect. ſuperiori ſtatuimus, facilè demonſtratur non inferri neceſſitatem voluntati noſtræ, quominus liberè operetur. Hæc enim ſcientia, vt diximus, ſupponit operationem voluntatis eſſe futuram, ſupponitquè eſſe liberè futuram. Cùm enim noſtra operatio habeat eſſe futurum independenter ab hac præſcientia, vtique eo modo habet eſſe futurum, quo ex ſuis cauſis habitura eſt eſſe: igitur, ſi nulla alia adſit cauſa vel ratio ex qua neceſſitatem eſſendi trahat, ſimpliciter ſupponitur liberè eſſe futura: ergo tam non poteſt ex diuina præſcientia neceſsitatem accipere. Quinimò per hanc ipſam ſuam præſcientiam videt Deus operationem, vt liberè futuram: ergo nullatenus poteſt ei neceſſitatem imponere: neq; enim ſcientia intuens obiectum, poteſt ſuo intuitu deſtruere idem obiectum: quod planè eſſet deſtruere ſeipſam. Sicut ergo diuina ſciētia, repræſentando effectum vt futurum, non poteſt efficere eum non eſſe futurū: ita repræſentando vt liberè futurum, non poteſt efficere non eſſe liberè futurum.

Sicut hæc ſcientia nō tollit libertatem diuinorū effectuū. Quartò. Plurimi effectus ſunt, qui ex ſola diuina voluntate dependent, qui vtique liberè à Deo proueniunt, & tamen Deus ab æterno præſciuit quicquid eſſet ipſe facturus in tempore: hæc quippe ſcientia non imponit neceſſitatem diuinæ voluntati, cùm ſupponat Deum voluiſſe ac liberè decreuiſſe, quæ facturus eſſet ipſe in tempore: ergo pariter præſcientia Dei de effectibus à noſtra voluntate futuris, non tollit libertatem. Hoc argumentum attulit Auguſt. lib. 3. de Libero arbitr. cap. 3., diſputans cum Euodio: *Nonne igitur caues, ne tibi dicatur, & ipſum quæcumque facturus eſt, non voluntate ſed neceſſitate facturum, ſi omnia quorum Deus præſcius eſt, neceſſitate fiunt non voluntate.*

Nec ſcitia vnius hominis libertatem alterius. Quintò. Si vnus homo præſciat id quod alius facturus eſt, & hæc inquam præſcientia vera ſit, vtique ita eueniet ſicut ille præſcit; nulla tamen ex hac præſcientia imponitur neceſſitas effectui futuro, quippe quæ nihil operatur in effectum futurum: ſed pariter ſe habet ſcientia viſionis Dei: ergo nullatenus lædit libertatem noſtram. Hoc argumentum attulit idem Auguſt. eo libro cap. 4. *Non continuò peccare cogeres quem tu peccaturum eſſe præſcires; ita Deus, neminem ad peccandum cogens, præuidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt: cur ergo non vindicet iuſtus, quæ fieri non cogit præſcius?* Similiter Boetius lib. de Conſolat. proſa 6., & Beda lib. qq. q. 13. idem probant hoc exemplo: Si video iacentem aliquem, non infero ei neceſsitatem vt iaceat, ſed potiùs ille mihi vt videam. Vnde quemadmodum ille ſurgere poteſt, & ſi ſurgat, ego eum ſurgentem & ſtantem videbo: ita Deus, non quidem per ſucceſſionem actuum in tempore, ſed ab æterno & ſimul ſemper viderat omnem mutationem quouis futuram tempore. Sic dixit Boet. ibi, Quo eſſemus conuerſuri propoſitum, etiam ab æterno nouit, omne namque futurum diuinus præcurrit intellectus.

Imò non plus præiudicat, quàm ſi non eſſet. Sextò. Si non eſſet futurorum præſcientia, vtique ex ea nulla neceſſitas oriretur: & ſimiliter, ſi præterita cognoſcantur, nulla inde ipſis infertur neceſſitas. Sed de facto præſcientia Dei, quatenus eſt futurorum intuitiua, non magis immutat res quàm ſi non eſſet, vel ſi adueniret poſt quam res præterierunt. Nam prius eſt, hominem eſſe hoc vel illud facturum, quàm id à Deo viſione præſciri: & voluntas noſtra poteſt ſe determinare ad quod libuerit, & id præuidetur à Deo ad quod voluntas ſe determinat: ergo ex parte præſcientiæ diuinæ nullum prorſus humanæ libertati præiudicium infertur. Quid enim libertati obeſt, quod idipſum videatur à Deo, ad quod ipſa volens ſe determinat. Hoc argumentum tetigit etiam Auguſt. ibidem: *Sicut tu memoria*

tua

ſua non cogit facta eſſe quæ præterierunt, ſic Deus præſcientia ſua non cogit facienda, quæ futura ſunt.

Conciliatur optimè libertas effectuum cum certitudine diuinæ ſcientia.

Septimò. Hæc contingentia effectuum ea ratione cum certitudine diuinæ præſcientiæ concilianda eſt, quam tradidit Anſelm. lib. de Concord. præſciētiæ &c. quē deinceps alij Theologi imitati ſunt. Voluntas libera, licèt æquè indifferenter poſſit ſe determinare in vnam vel alteram partem: tamen ſuppoſito quòd ſe determinat in vnam partem, non poteſt iam ſe non determinare, ſiue non poteſt ſe in oppoſitum determinare: ea neceſſitate qua dixit Ariſt. 1. de Interp. cap.8., omne quod eſt quando eſt neceſſe eſt eſſe. Hinc, ſuppoſito ab æterno quòd voluntas ſit ſe in hanc partem determinatura, non poteſt hæc determinatio non eſſe futura. Deus autem non præſcit aliquid eſſe futurum, niſi ſuppoſito quòd ſit futurum: ergo ex hac parte Dei præſcientia eſt certa & infallibilis. Illa verò neceſſitas ex ſuppoſitione nullo modo præiudicat libertati, vt præclarè notauit Auguſt. lib. 5. de Ciuit. cap. 10. *Cùm dicimus neceſſe eſſe, vt dum volumus, libero velimus arbitrio; & verum proculdubio dicimus, & non ideo ipſum liberum arbitrium neceſſitati ſubijcimus, quæ adimit libertatem.* Et ratio eſt manifeſta: quia hæc neceſſitas ſupponit vſum ipſum & exercitium libertatis: & ſolùm ponit hoc, quòd ſtante ipſo exercitio ad vnam partem, ſcilicet ad operandum, non poteſt exerceri determinatio ad partem oppoſitam, ſcilicet ad non operandum. Ad rationem verò libertatis ſatis eſt, quòd antecedenter, ea ſuppoſitione præciſa, poteſt voluntas in alterutram partem ſe determinare. Si ergo hæc ſuppoſitio non tollit libertatem; vtique nihil ad eam conſequens præiudicat libertati. Diuina ergo præſcientia non adimit libertatem, quæ nimirum fertur ſolùm in eam partem ad quam ipſa libertas ſe determinat. Cùm verò dicimus, ſuppoſito quòd voluntas ſe determinat in vnam partem, non poteſt ſe determinare ad oppoſitum, ſenſus non eſt, quòd voluntas amittat potentiam quam habebat ad oppoſitum: ſed ſenſus eſt, quòd non poteſt ſtante determinatione ad vnam partem, ponere aliam oppoſitam; quam poteſtatem non tunc amittit, ſed nunquam habuit: nulla enim voluntas habet poteſtatem ſe determinandi & non determinandi ſimul, hoc eſt ponere duo contradictoria ſimul vera: ſed libertas voluntatis eſt facultas ſe inclinandi in vnam vel alteram partem diuiſiuè, vt rurſus infra conſtabit magis.

Diſtinguitur neceſſitas antecedens & conſequens.

Itaque duplex hic ſolet diſtingui neceſſitas cum Anſelmo: altera antecedens, quæ eſt ex parte cauſæ, & oritur ex aliqua ratione ordine naturæ antecedente determinationem voluntatis: altera conſequens, quæ eſt ex parte effectus, & oritur ex ipſamet libera determinatione voluntatis. Prima neceſſitas eſt, quæ aſſeritur repugnare libertati, non autem ſecunda. Prima nullatenus imponitur voluntati noſtræ à præſcientia diuina, vt patet: ſecunda reperitur quidem in voluntate noſtra, ſcilicet ex ſuamet determinatione, & inde redditur vera & infallibilis diuina præſcientia. Vnde, abſolutè loquendo, potiùs à voluntate noſtra imponitur quodammodo (ſi ſic dicere liceat) neceſſitas ipſi diuinæ præſcientiæ: iuxta illud Bedæ: *Non coegit nos Deus, vt mali ſibi ab æterno videremur; ſed nos potiùs coegimus eum, vt nos malos videret.* Et ſimili modo loquutus eſt Boetius. Aduerſus primam ergo neceſſitatem firma & inconcuſſa ſtat noſtra libertas, iuxta ſecundam certa & infallibilis manet diuina ſcientia.

Et in ſenſu diuiſo ac ſenſu compoſito.

Item alio modo duplex ſolet diſtingui neceſſitas: vna in ſenſu diuiſo, altera in ſenſu compoſito. Prima eſt quæ conſideratur ſpectando naturam cauſæ: ſecunda eſt quæ conſideratur cum aliqua ſuppoſitione addita. Videlicet, voluntas noſtra ſecundum ſe ſpectata, tàm poteſt non amare, quam amare: habet ergo libertatem, & non neceſſitatem in ſenſu diuiſo. Sed cum hac ſuppoſitione quòd amat, non poteſt non amare: habet ergo neceſſitatem in ſenſu compoſito.

Quod, vt adhuc vberiùs explicetur, quia ad alias quæſtiones in ſacra Theologia valde deſeruiet, ita debet intelligi, quòd non negetur ſimul cum ipſa ſuppoſitione permanere, atque adeo coniungi & componi, poteſtatem cauſæ ad oppoſitum. Quinimò ſic, de voluntate aliqua exercente actum amoris, falſum eſſet di-

cere, hæc voluntas non poteſt non amare in ſenſu compoſito: ſed dici adhuc debet poteſt non amare: ideſt verè ſimul cum actu amoris coniungitur & componitur potentia ad non amandum. Neque enim voluntas, dum amat, amittit ſuã potentiam intrinſecam quam habebat priùs: ſi ergo priùs habebat facultatem non amandi, nunc etiam eandem retinet. Neque hæc duo habent vllam repugnantiam inter ſe, actu amare, & poſſe non amare: ergo in ſenſu compoſito optimè poſſunt coniungi ſimul. Sed ſenſus eſt, ſimul cum amore non poſſe coniungi & componi non amorem: quod ſanè eſt euidens; & hoc pacto voluntas amans non poteſt non amare in ſenſu compoſito, non poteſt componere ſimul vtramque determinationem oppoſitam. Quare, etiam de voluntate de qua fit ſuppoſitio quòd amat, diſtinguendum eſt, & dicendum, poſſe non amare in ſenſu diuiſo, non poſſe non amare in ſenſu compoſito: ideſt, hæc voluntas nunc amans, habet adhuc ſuam poteſtatem ad ponendum non amorem ſecundùm ſe conſideratum diuiſim ab amore, ſeu non conſideratum coniunctim cum amore: non tamen habet poteſtatem coniungendi & componendi non amorem cum amore. Et ſimiliter, facta ſuppoſitione diuinæ præſcientiæ de aliqua voluntate amatura, poteſt voluntas non amare in ſenſu diuiſo; hoc eſt ſimul cum Dei præſcientia ſtat poteſtas voluntatis ad non amorem per ſe ſpectatum: non poteſt in ſenſu compoſito; hoc eſt non poteſt componere non amorem ſimul cum Dei præſcientia de amore futuro.

Neceſſitas conſequẽs & in ſenſu compoſito, non præiudicat libertati.

Quia ergo de ratione libertatis tantùm eſt, vt detur potentia ad non amorem per ſe ſpectatum, non verò vt detur ad compoſitionem non amoris cum amore, ſeu quod idem eſt cum præſcientia amoris: rurſus de certitudine ſcientiæ eſt, quòd voluntas verè & actualiter amatura ſit, & quòd non poteſt ſimul ſtare atque cum amore componi non amare; non verò eſt, vt voluntas non poſſit abſolutè non amare: hinc inquam, pro vtraque parte manifeſtè apparet, quàm benè & aptè libertas voluntatis creatæ & præſcientia intellectus diuini abſque vlla contrarietate cohæreant.

Affertur in contrarium primum argumentũ.

Sed adhuc non eſt hoc tàm facile & inoffenſum, vt ab apparentibus quibuſdam argumentis difficultatem non patiatur. Ad quæ operepretium eſt reſponſionibus ſatisfacere. Primum argumentum apud S. Tho. art. 13. hoc eſt. A cauſa neceſſaria procedit effectus neceſſarius: ſed ſcientia Dei eſt cauſa rerum, & eſt neceſſaria: ergo ſi Deus cognoſcit futura quæ nos dicimus contingentia, hæc erunt potiùs neceſſaria.

Soluitur.

Ad hoc argumentum facillimè poterat reſponderi, diuinam ſcientiam viſionis de futuris contingentibus non eſſe eorum cauſam. Rurſus, ſcientiam ſimplicis intelligentiæ non eſſe cauſam neceſſariam: quia poteſt res quæ eſt neceſſaria quoad ſuum eſſe, hoc eſt quæ neceſſariò eſt, non neceſſariò cauſare. Sed tamen, quia revera hæc ſcientia eſt cauſa rerum, & licèt ex ſe non neceſſariò cauſet, ſaltem adiuncta voluntate diuina habet neceſſitatem quandam cauſandi ex ſuppoſitione, inquantum ſcientia vt determinata per voluntatem non poteſt non cauſare: ideo S. Doctor, ad euertendam penitus difficultatem, præoccupans has inſtantias, Reſpondet, quòd licèt cauſa ſuprema ſit neceſſaria, adhuc effectus poteſt eſſe contingens, propter cauſam proximam contingentem, & ita effectus prouenientes à cauſa ſecunda libera eſſe verè contingentes. Sed quia hæc difficultas ſpectat magis ad voluntatem, & nunc tantùm cum ſcientia viſionis libertatem noſtram conciliare propoſuimus, ideo hanc aliam partem in quæſt. 19. reſeruamus.

Affertur ſecundum argumentum.

Secundum argumentum proprium circa ſcientiam viſionis, quo & vtebatur Vvicleff., hoc eſt. Hæc conditionalis vera eſt, ſi Deus ſciuit Petrum peccaturum Petrus peccabit: & hæc illatio bona eſt, Deus ſciuit Petrum peccaturum ergo Petrus peccabit. Sed antecedens eſt neceſſarium: igitur etiam conſequens: in bona enim conſequentia ex neceſſario non infertur niſi neceſſarium. Antecedens verò illud eſſe neceſſarium, probatur: quia eſt de æterno & præterito: ſed quod æternum & præteritum eſt, eſt abſolutè neceſſarium: nec enim fieri poteſt, vt æternum & præteritum non fuerit: ergo.

Ad

Prima reſponſio. Ad hoc argumentum plures ſolutiones excogitatæ ſunt. Reſpondet in primis S. Thomas, concedendo, illud antecedens eſſe abſolutè neceſſarium. Sed inquit, quando antecedens ſumitur ſecundùm aliquod eſſe quod eſt in intellectu, conſequens eſſe accipiendum non ſecundùm eſſe quod habet in ſe, ſed ſecundùm eſſe quod habet in intellectu: vt ſi dicatur, anima intelligit lapidẽ, ergo lapis eſt immaterialis: ſenſus nõ erit, lapidẽ in ſe eſſe immaterialẽ, ſed tãtùm prout eſt in intellectu. Cũ ergo antecedẽs illud ſit de actu diuini intellectus, ſequitur, conſequens etiã illud, Petrus peccabit, eſſe accipiẽdũ tantùm prout ſubeſt diuinæ ſciẽtiæ: & ſic eſt neceſſariũ, ſicut antecedens: quia omne quod eſt quando eſt neceſſe eſt eſſe.

Hæc S. Thomæ reſponſio à pleriſque impugnatur, à Thomiſtis defenditur, præſertim a Caiet. contra Gregorium. Sed præcipuè aduerſus eam ſic inſtari poteſt. Vel illud conſequens, Petrus peccabit, debet intelligi prout ſubeſt diuinæ ſcientiæ, hoc modo, peccatum futurum Petri obijcitur diuinæ ſcientiæ: ſicut illud, lapis eſt immaterialis, ſic accipitur, lapis eſt obiectiuè in intellectu modo immateriali. Et ſic certè conſequentia illa bona eſt, & conſequens tam neceſſarium quam antecedens. Sed non hoc ſolùm intenditur in ea illatione: ſic enim repetitur in conſequenti idipſum quod erat in antecedenti, ſub alijs verbis. Vel etiam intelligitur, Petrus reipſa peccabit: & hoc modo conſequens accipitur ſecundùm eſſe quod habet in ſeipſo a parte rei. Patet autem, accipiendum eſſe hoc modo: quia ex diuina ſcientia benè infertur effectum eſſe reipſa futurum, & ideo debet intelligi, Petrus reipſa peccabit. Alioqui, iuxta regulas conſequentiarum, cum eo antecedenti ſtare poſſet oppoſitum huius conſequentis: nempe, Deus ſcit Petrum peccaturum, & Petrus reipſa non peccabit: quod planè eſt abſurdiſſimum. Præterea ad perficiendum ſyllogiſmum in ea illatione, addi poteſt ac debet propoſitio vniuerſalis, quicquid ſcitur à Deo eſſe futurum, erit reuera in ſeipſo futurum: & ita conſequens eo ſenſu acceptum in ſuo eſſe reali, infertur in Darij. Similiter in alijs rebus, optima eſt huiuſmodi conſequentia ab eſſe cognito ad eſſe reale: vt in eodem exemplo lapidis, vtique valet, Deus ſcit lapidem eſſe materialem, ergo lapis in ſeipſo eſt materialis. Nec mirum, ſi non benè inferatur, Deus cognoſcit lapidem, ergo lapis eſt in ſe immaterialis: non enim in antecedenti intelligitur, Deus cognoſcit lapidem eſſe in ſe realiter immaterialem: neque adſumi poteſt propoſitio vniuerſalis, omne quod cognoſcitur modo immateriali, ſeu actu immateriali, eſt in ſe immateriale. Vnde patet diuerſitas ad exemplum S. Thomæ. Sed quid ipſe voluerit, infra dicemus.

Secunda reſponſio. Reſpondent ſecundò alij, negando, quòd illud antecedens, Deus ſcit Petrum peccaturum, ſit abſolutè neceſſarium. Siquidem, ſicut poteſt Petrus non peccare; ita ſimpliciter potuit fieri, vt Deus non præſciret Petrum peccaturum. Sed antecedens illud eſſe neceſſarium ſola neceſſitate immutabilitatis, hoc eſt non poteſt intellectus diuinus mutari de præſciente in non præſcientem. Quæ neceſſitas non præiudicat libertati: quia poteſt quidem Petrus peccare vel non peccare, ſed non poteſt mutari de peccaturo in non peccaturum pro tali tempore: quaſi idipſum quod aliquando erat verum, mutetur in falſum. Sed ſanè vrget adhuc illa probatio allata à S. Thoma pro neceſſitate eius antecedentis: quia eſt de præterito: præteritum autem eſt neceſſarium abſolutè, nec ad præteritum datur potentia ſeu libertas: non enim fieri nunc poteſt vt id quod præterijt non præterierit.

Tertia reſponſio. Propter hoc addunt tertiò alij, ſcientiam Dei non eſſe præteritam, quia ſemper eſt præſens, cùm æternitate indiuiſibiliter menſuretur: non ergo in illam cadit, quod inſtatur, ad præteritum non datur potentia. Ita de diuina voluntate loquutus eſt Scotus in 1. d. 40. q. vnica. §. Ad 1. argumentum: & de ſcientia Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 67. Sed hoc certè nihil refert ad propoſitum. Non enim ſcientia Dei dicebatur præterita, quaſi aliquando fuerit & poſtea non ſit: ſed propoſitio illa, Deus ſciuit, eſt de præterito, ſcilicet ſub verbo præteriti temporis: & de ſcientia Dei veriſſimum eſt, ſemper fuiſſe priùs coexiſtentem omni tempori præterito, & ſemper eandem eſſe. Quòd autem pro omni tempore ſit

& per-

& permaneat, neutiquam diminuit neceſſitatem eſſendi. Et ſaltem, ſi per impoſſibile ſcientia Dei fuiſſet & nunc non eſſet, ſicquè fuiſſet proprie præterita, vtique vigeret difficultas: at eo quòd nunc etiã ſit & perſeueret, nullatenus tollitur difficultas; quia non per hoc poteſt mutari de vna in aliam partem, cùm ſit ſemper eadem. Rurſus poteſt difficultas vrgeri in reuelatione diuina, quæ pariter vera eſſe debet & infallibilis, ac realiter præterit antequam adimpleatur futurum quod reuelatum erat.

Quarta reſpõſio. Aliter ergo quartò reſpondent quamplures Theologi, Altiſiod., Bonauent., Scotus, Riccardus, Nominales, Syluester, Driedo, Vega, Pighius, Corduba, vt refert Molina hic art. 13. diſp. 16. Eſſe nunc in poteſtate Petri, facere vt Deus ab æterno non præuiderit ipſum peccaturum: non quidem ad componenda hæc duo ſimul, Deum præuidiſſe & non præuediſſe: ſed in ſenſu diuiſo ad tollendum hoc quòd præuiderit, & ponendum quòd non præuiderit. Aliqui verò ex his, vt refert idem Molina, hoc defendunt, concedendo in vniuerſum potentiam ad præteritum: aliqui verò concedendo ſolùm quoad actus diuini intellectus & voluntatis. Sed tamen, ad præteritum prorſus non dari potentiam reſpectu omnium rerum in communi oſtendemus poſtea q. 25. Inſuper in ſpeciali quoad actus diuinæ mentis probat S. Thomas in ſolut. ad 2. Id quod habuit reſpectum ad futurum, neceſſe iam eſt habuiſſe, ſicut de alijs rebus præteritis: igitur ſi aliquando diuina mens in ſuis actibus habuit reſpectum ad futura; fieri non poteſt iam vt non habuerit. Tum præterea, in diuina præſcientia fundantur prædictiones propheticæ de effectibus euenturis, vt Antichriſtum eſſe venturum & perſequuturum Eccleſiam: at certè nequit nunc facere Deus, vt hæc prædictio facta non fuerit: ergo non poteſt facere, vt ipſe id non præſcierit. Vel ſi poſſet facere vt ea prædictio non fuiſſet, nulla iam reuelatio de futuris contingentibus, eſſet hominibus certa & firma: ſiquidem daretur locus dubitandi, num Deus facturus vnquam ſit vt reuelatio facta non fuerit.

Quinta & vera reſponſio. Tandem quintò hac forma reſpondendum eſt ad illud argumentum. Conſequentiam eſſe bonam & neceſſariam: & ideo plerique dicunt, eſſe ibi neceſſitatem conſequentiæ, non verò conſequentis. Cùm verò dicebatur, antecedens eſt neceſſarium, diſtinguere oportet: eſt neceſſarium neceſſitate præcedente futuritionem effectus, & falſum eſt: eſt neceſſarium neceſſitate cõſequente futuritionem effectus, & verum eſt. Hinc pariter, ergo & conſequens eſt neceſſarium, non vtique prima, ſed ſecunda neceſſitate, quæ non repugnat libertati, vt explicatum iam eſt. Et hoc videtur voluiſſe S. Thom. in ea reſponſione, cùm dicit, conſequens eſſe accipiendum ſecundùm eſſe quod habet prout ſubſtat antecedenti: ad quam rem exponendam vſus eſt illo exemplo obiecti quod dicitur immateriale: non tamen quaſi hoc exemplũ ſit in omnibus ſimile. Et hanc eſſe eius mentem, non obſcurè colligitur, ex eo quòd concluſit, conſequens eſſe neceſſarium, quia omne quod eſt quando eſt neceſſe eſt eſſe.

Itaque ſi dicatur, Petrus nunc poteſt non peccare: ſed ſi non peccaret, Deus vtique non vidiſſet eum peccaturum: ergo poteſt facere, vt Deus non præuiderit eum peccaturum: Neganda erit hæc conſequentia: quia cùm dicitur, Petrus poteſt non peccare, ſenſus eſt antecedenter, & ſecluſa ſuppoſitione ex qua oritur neceſſitas conſequens; ſed cùm dicitur, poteſt facere vt Deus non præuiderit, ſenſus eſt conſequenter, ſtante ſuppoſitione cum qua Petrus non poteſt non eſſe peccaturus: quia nimirum Deus non præuidit Petrum peccaturum, niſi facta ſuppoſitione quod eſſet peccaturus. Concedendum tamen erit hoc, ergo fieri potuit vt Deus non præuideret Petrũ peccaturum: idquè ſanè tam verum eſt, quàm Petrum poſſe non peccare. Poteſt enim Petrus ſe omnino liberè ad vnam vel alteram partẽ determinare: ſed omnino ad vnam partem pro ſuo libito ſe determinabit: & hoc præuidit Deus, qui pariter præuidiſſet oppoſitum, ſi Petrus pro ſua libertate voluiſſet ſe in alteram partem determinare: per quod patet, illæſam manere Petri libertatem. At verò ſub verbo de præterito, Deus ſciuit, inuoluitur ſuppoſitio effectus futuri, & ſic propoſitio redditur neceſſaria conſequenter. Vnde ſi dicatur, fieri poteſt vt Deus non viderit; ſenſus

red-

redditur, ſtante iam ſuppoſitione peccati futuri poſſe tolli diuinam ſcientiam contra neceſſitatem conſequentem dictam: quod eſt falſiſſimum. Eadem ratio eſt, ſi itidē dicatur, fieri nunc poteſt, vt Deus non ſciat Petrum peccaturum, vel vt non ſit ſciturus peccatum Petri pro tali tempore: diuina enim ſcientia eſt immutabilis & ſemper eadem; &, ſicut Deum ſciuiſſe, ita Deum ſcire, & ſciturum eſſe, habet neceſſitatem cōſequentem ex ſuppoſitione iam facta euentus pro tali tempore contingentis.

Affertur tertiũ argumentũ.

Tertium argumentum eſt. Omne ſcitum à Deo neceſſe eſt eſſe: ſed nullum contingens neceſſe eſt eſſe: ergò nullum contingens eſt ſcitum à Deo.

Soluitur.

Reſpondet S. Thom. ferè eodem modo. Contingens ſcitum, prout ſubeſt diuinæ ſcientiæ, eſſe neceſſarium, non tamen prout conſideratum in ſuis cauſis. Explicat magis: ſi illud, omne ſcitum à Deo eſt neceſſarium, intelligatur de ipſa re, hoc eſt omnis res ſcita à Deo eſt neceſſaria, eſſe falſum: ſi autem intelligatur de dicto, hoc eſt, hoc dictum, omne ſcitum à Deo eſſe eſt, eſt dictum neceſſarium; ſic illud aſſumptum eſſe verum: cùm impoſſibile ſit, quicquam eſſe ſcitum à Deo & non euenire taliter ſicut ſcitur à Clariùs iuxta prædicta reſpondebitur: omne ſcitum à Deo neceſſe eſt eſſe, neceſſitate quidem conſequenti & in ſenſu compoſito, non autem neceſſitate antecedenti & in ſenſu diuiſo, quæ ſola libertati repugnat [illegible].

Propter hoc verò dubitare hoc loco ſolent de quibuſdam propoſitionum formulis, an ſimpliciter concedendæ ſint vel negandæ: vt quod Deus ſciuit eſſe futurum, poteſt non eſſe futurum: Petrus præuiſus à Deo peccaturus, poteſt non peccare: in quibus contentio poteſt eſſe tantùm de modo loquendi, an ſecundùm proprietatem verborum reddant ſenſum compoſitum vel diuiſum. Sed quia vt plurimum ambiguæ ſunt, poſſuntq. in vtroque ſenſu accipi; tutiſſimum erit, eas diſtinguere & explicare.

Quartum argumentum.

Quartò præterea obijci poteſt. Ea ratione qua conciliauimus libertatem cum diuina ſcientia circa futura, eadem ſaluari poſſe videtur circa præterita: cùm tamen circa præterita non detur libertas. Sequela probatur: quia etiam circa præterita non inuenitur neceſſitas plus quàm conſequens & in ſenſu compoſito, ſcilicet ſtante quòd ſint præterita: alioqui per hoc quòd cauſa iam exercuit certam operationem, non amiſit ſuam potentiam operandi & non operandi quam habebat.

Soluitur.

Reſpondetur. Longè diuerſam eſſe rationem de præteritis ac de futuris, vt notauit Anſelm. lib. cit. de Concord. cap. 1. Neque dari potentiam & libertatem ad præteritum, q. 25. oſtendemus: non enim poteſt homini poni præceptum, fac vt feceris, ſicut ponitur de eo quod faciendum eſt in futurum. Ratio autem diuerſitatis eſt: quia effectus præteritus, iã egreſſus eſt de potẽtia cauſæ, nec vllo modo reuocari poteſt: ſed effectus futurus adhuc eſt in potẽtia cauſæ. De effectu præterito, non ſolùm in ſenſu compoſito, ſed etiam diuiſo, non datur potentia: etenim abſolutè & indepēdenter ab omni ſuppoſitione verum eſt dicere, nulla cauſa habet potentiam ad præteritum, vt præſtet aliquid fuiſſe aut non fuiſſe: ergo, licèt cauſa nullam potentiam ſibi intrinſecam amiſerit operando, tamen nec poſtea neque prius habebat potentiam operandi circa præteritum: poterat quidem antea facere pro tali tempore talem effectum, ſed nunquam habuerat potentiam ad hoc vt poſtea poſſet quicquam facere circa præteritum. Similiter, hæc neceſſitas qua cauſa dicitur non poſſe facere vt præterita non fuerint, non eſt conſequens, ſed antecedens: ſiquidem non ſubeſt vlli exercitio libertatis. Neque oritur ex hoc quòd cauſa operata ſit; quia etiam ſi non eſſet operata, tamen non nunc facit vel facere poteſt vt operata non ſit: quòd enim ſit vel non ſit operata, nullatenus pendet nec pendere poteſt ex ſequenti exercitio ſuæ poteſtatis & libertatis. Alia autem ratio eſt ad conciliandam libertatem & contingentiam effectus futuri cum ſcientia Dei æterna, vt iam vidimus.

Quintum argumentum.

Quintum argumentum addi poteſt ex auctoritate D. Auguſt. lib. 26. cont. Fauſtum cap. 4. vbi inquit, *Tàm non poſſunt futura non fieri, quàm non fuiſſe facta præterita*: ergo ſicut non datur libertas ad præteritum, qua poſſit fieri vt aliquid non ſit præteritum; ita nec dabitur ad

futurum, qua poſſit fieri vt aliquid non ſit futurum.

Soluitur. Reſpondetur. D. Auguſtinus ipſe cap. ſequenti, alio modo loquitur de præteritis ac futuris, circa præterita negans Deo potentiam, concedens circa futura. Verũ eſt tamen, in aliquo aſſimilari præterita & futura: tum in hoc quòd ita non poteſt componi ſimul non futurum cum futuro, ſicut non præteritum cum præterito. Tum etiam quia ita non poteſt mutari aliquid de futuro in non futurum ante illud tempus in quo eueniet, ſicut de præterito in non præteritum. Dico ante illud tempus: quia alioqui in hoc rurſus differt futurum à præterito; quòd non ſemper valebit dicere hoc eſt futurum, erit enim aliquando præſens & poſtea præteritum; ſed quod ſemel dicitur præteritum, ſemper & in æternum dicetur præteritum.

Sextũ argumentũ. Sextum tandem argumentum ſit. Si aliquis diuina reuelatione diſcat quid ſit poſtea facturus, non videtur eſſe ampliùs liber ad oppoſitum. Quonam enim modo conari is poterit ad oppoſitum eius, quod ſcit à Deo præuiſum & prædictum eſſe futurum? Vel ſi poterit adhuc ſe determinare ad oppoſitum, poterit ſecum deliberare de fruſtranda Dei ſcientia & veritate, ac tentare falſum reddere verbum & intuitum Dei. Inſuper aliqui Patres, eo negant Angelum & hominem præſciuiſſe ſuum lapſum, ne eorum libertas læderetur: & prætertim ita docent Anſelm. lib. de Caſu Diaboli cap. 21. Theodoret. in Ierem. 26. in illa verba, *Ne auferas verbum*, Euſeb. lib. 6. de Præparat. Euang. cap 9. Igitur de facto ex Dei præſcientia, licèt ignota homini, tollitur reuera libertas, ſed homo putat ſe liberè operari.

Soluitur. Reſpondetur. Illam Dei reuelationem non impedire vſum libertatis. De facto enim Chriſtus Dominus per ſcientiam beatam & infuſam exactè prænouit quæcumque erat ipſe facturus, & tamen liberè operatus eſt. Item Apoſtolus Petrus ex reuelatione Chriſti cognouit ſe eſſe negaturum Chriſtum, & tamen poſtea non niſi liberè negauit, alioqui non peccaſſet. Eodem ergo modo quo diximus de diuina præſcientia, dicendum eſt de reuelatione: nempe eum qui nouit quid ſit facturus, poſſe quidem antecedenter & in ſenſu diuiſo ſe determinare ad oppoſitum, non tamen conſequenter & in ſenſu compoſito. Quod ſic etiam explicatur: quia priùs verum eſt, hominem eſſe liberè facturum aliquid, quàm id ei reueletur à Deo, ab ipſoq. prænoſcatur: ergo inde nullo modo poteſt lædi libertas. Quòd ſi homo poſt talem reuelationem, ſecum deliberet, ac tentare velit fruſtrare diuinam prædictionem, idipſum nouerat Deus: ſed tandem ſine dubio hic non aliud faciet, quam quod Deus præuidit ac prædixit. Poteſt enim facere oppoſitum, ſed non faciet. Si verò faceret oppoſitum, vtique Deus non ſic prædixiſſet, ſed & ipſe præuidiſſet oppoſitum: ideo enim cognouit, illum ſic eſſe facturum, quia is reuera ſic erat facturus. Si tamen ille qui haberet huiuſmodi reuelationem, crederet cum ſcientia Dei poſſe componi oppoſitum eius quod Deus reuelauit, & ex hac opinione deliberaret fruſtrare Dei ſcientiam; erraret maximè, putans ſcientiam Dei eſſe fallibilem. Et hac ratione putandum eſt, Patres illos in argumento allatos, ad ſenſum vulgi ſecundùm apparentiam quandam eſſe loquutos, ne ſcilicet videretur lædi libertas eorum, qui per reuelationem edocti de ſuis actibus futuris, probè nouerant Deum non poſſe falli.

Cæterùm, in hac materia non attingimus controuerſiam de diuina ſcientia circa futura quæ dicuntur conditionata: ſed ab hac re ſuperſedemus donec à Sede Apoſtolica facultas fiat.

QVÆSTIO DECIMAQVINTA.

De Idæis Diuinis.

IDAEAS ad intellectum pertinere, nemo ignorat; & ſcientiæ tàm arctè coniungi, vt meritò ſtatim poſt ſcientiam collocentur. Non quaſi noua operatio intellectiua, aut aliud attributum à ſcientia diſtinctum: ſed tanquam ipſamet ſcientia aut obiectum eius ſub hac denominatione Idææ. Appellaturquè Idæa, etiam Exemplar, Ratio, Forma: ſub quibus nominibus de hac re Antiquiores loquebantur. Solent autem Recentiores pleraque hìc immiſcere ad ideas potiùs intellectus creati ſpectantia: de quibus tamen nos ſatis egimus in Philoſophia inter naturales cauſas, ex quo loco nunc ſupponemus quæ ad idæas diuinas deſeruient.

De his diuinis idæis S. Thomas tres diſtinguit articulos. In primo affirmat, eſſe idæas in mente diuina: quia mundus non eſt caſu factus, ſed à Deo per intellectum: ergo oportet ponere in mente diuina formam, ad cuius ſimilitudinem factus ſit mundus: quæ forma eſt idæa. In ſecundo affirmat, in Deo eſſe plures idæas: quia in mente diuina ſunt rationes propriæ omnium rerum. In tertio docet, Deum habere idæas omnium rerum quas cognoſcit, ſi ſumatur idæa pro principio cognoſcendi: ſi autem ſumatur pro principio efficiendi, ſecundùm quòd eſt exemplar, ſic Deum habere idæas tantùm earum rerum quas facit in aliqua differentia temporis.

SECTIO PRIMA.

An & quarum rerum Deus habeat Idæas.

Deus habet idæas. IN primis. Idæas eſſe in Deo, omnibus Philoſophis ac Theologis certum eſt. Eas præcipuè Deo attribuit Plato, cuius hac in re ſatis celebris ſententia eſt, quamuis non adhuc ſatis intellecta. Ariſtoteles autem qui frequenter contra Platonis idæas inuehitur, nequaquam eas penitus auferre voluit; ſed tamen eas, eo modo quo à Platone conſtitutas intellexit, improbauit. Deinde diuinarum idæarum meminit Dionyſ. cap. 5. de Diuin. nominib., ſæpiùs Auguſt., eas Deo cõuenire aſſeuerans lib. 83. qq. quæſt. 46., & lib. 65. qq. q. 26., lib. 5. de Geneſi ad litter. cap. 13. & 14., lib. 7. de Ciuit. cap. 28., epiſt. 115. & alibi. Eaſdem in Deo eſſe confirmant Scholaſtici in primo ſentent., & alij Theologi hìc cum D. Thoma. Inſuper Galeotus Martius in lib. de Doctrina promiſcua cap. 17. opinatus eſt, veteres Deorum cultores, per varios Deos quos diuerſis rebus præficiebant, intellexiſſe diuinas idæas de ijs rebus. Sed fruſtra hoc modo Gentilium impietatem cohoneſtare tentauit.

Scriptura & ratione probatur. Probant aliqui diuinas idæas ex ſacra Script., Geneſ. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*: quaſi ſcilicet per hanc imaginem intelligatur idæa diuina de homine. Et ad Hebr. 11. *Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent*: vbi S. Thomas exponit, per inuiſibilia intelligi rationes idæales exiſtentes in mente Dei. Sed meliùs probaretur ex ijs Script. locis, in quibus expreſſum eſt, Deum operari per intellectum: agens enim intellectuale, hoc ipſo operatur per idæã. Et hac vnica ratione concluſio demonſtratur: quia agens intellectuale ſcienter operans, non caſu, nec quaſi inſtinctu naturæ irrationali modo, vtique præcognoſcit opus faciendum, & per hoc in operando dirigitur, & hæc ratio operandi vocatur idæa: ſed omnino Deus eo modo operatur: ergo habet idæas. Conſtabit hoc magis, poſtea inquirendo & explicando quid ſint idææ diuinæ. Nunc verò per varias partes determinandum eſt, quarum rerum Deus habeat idæas.

Nõ habet ideam ſui ipſius. Secundò ergo Deus cognoſcendo ſe ipſum non habet idæam ſui tanquã obiecti ſeu idæati. Ita optimè docet & probat

bat S. Tho. art. 1. ad 2. *Licèt Deus per eſſentiam ſuam ſe & alia cognoſcat, tamen eſſentia ſua eſt principium operatiuum aliorum, non autem ſui ipſius. Ideo habet rationem ideæ ſecundùm quòd ad alia comparatur, non autem ſecundùm quòd cõparatur ad ipſum Deũ.* Sed cùm S. Doctor in corp. dixiſſet, ideã habere duo munera, & vt ſit principiũ cognoſcendi, & vt ſit principiũ operãdi, quo ſecundo reſpectu ait appellari exẽplar, & ſecundùm vtrumq; idæas eſſe in Deo; debebat ſubinde aſſerere, eſſe in Deo idæam ſui ipſius quoad primum munus, non quoad ſecundum. Et quidem art. 3. docet, quoad ſecundum munus eſſe in Deo idæas omnium quæ à Deo fiunt, quoad primum verò omnium quæ cognoſcuntur à Deo, etiam ſi nunquam fiant, ſed ſolùm cognoſcantur per modum ſpeculationis.

Nihilominus tamen, iuxta verum & communem loquendi modum, ac iuxta doctrinam ipſius S. Thomæ, nequaquam nominanda eſt idæa reſpectu ipſius Dei. Eſt res nota ex ipſo nomine idææ, prout ab omnibus accipitur, omnino enim refertur ad opus. Cùm vero S. Doctor diſtinxit illa duo munera in idæa, ſic intellexit, vt planè ex eiuſdem tertij articuli diſcurſu colligitur: Idæam eſſe principium cognoſcendi res factibiles, ſiue actu fiant, ſiue nunquam actu fiant, & vt ſic inquit vocari rationem: eſſe quoque principium operandi res quæ actu fiunt, & vt ſic vocari exemplar. Omnis ergo idæa eſt operatiua ſui idæati, etiam ſecundùm officium cognoſcendi; ſed non omnis idæa actualiter operatur. Cùm ergo Deus non ſit res operabilis, nullo modo admittenda eſt eius idæa. Et alioqui etiam intellectus creatus diceretur habere idæam Dei, quatenus habet aliquod principium cognoſcendi Deum. Rurſus, quod S. Tho. dixit, Deum habere idæam prout dicitur ratio, etiam eorum quæ numquam fiunt & ſpeculatiuè cognoſcuntur; non intellexit niſi reſpectu eorum quæ ſaltem fieri poſſunt, quorum q. præced. art. vltimo dixerat Deum habere aliquo modo ſpeculatiuam ſcientiam.

At verò reſpectu earum diuinarum perſonarum quæ in myſterio Trinitatis producuntur ad intra, refertur Aliacenſis in 1. quæſt. 6. art. 3. poſuiſſe in diuinã mente idæas, nempe ipſaſmet perſonas cognitas vt producibiles. Sed hoc etiam negandum eſt, ſicut antea quoquè negauimus, ſcientiam Dei eſſe practicam reſpectu earundem perſonarum. Neque enim Deus dirigitur & regulatur ad perſonas producendas, eo modo quo idæa dirigit artificem ad operandùm.

Nõ habet negationum. Tertiò vlteriùs, Deus non habet propriè idæas eorum obiectorum quæ non ab ipſo verè & propriè effici poſſunt: in quo ordine collocamus negationes, entia rationis, & mala. Probatur facilè: quia idææ nomine intelligitur forma & ratio qua artifex poteſt operari: ergo earum rerum quæ à Deo effici non poſſunt, Deus non habet idæas, licèt habeat notitiam: idæa enim addit aliquid ſupra notitiam, nempe addit ordinem ad operandum.

Et in ſpecie, negationes non effici à Deo, patet: quia quod non habet entitatem, conſequenter non poteſt fieri per actionem: ſed negatio intelligitur aduenire, non per hoc formaliter quòd fiat aliquid, ſed per hoc quòd non fiat forma negata: idæa autem non ponitur ad non operandum, ſed ad operandum. Et licèt tot negationes conſequantur ad entitatem poſitiuam rerum quæ verè fiunt, tamen non eſt ponenda in Deo idæa propria ipſius negationis, ſed tantùm formæ realis ad quam negatio ſequitur.

Nec entium rationis. Item, entia rationis & ficta non poſſunt à Deo fieri realiter, vt notum eſt: non ergo poſſunt ſupponere idæam realiter operatiuam eorum. Rurſus, non poſſunt à Deo fieri intellectualiter, eo modo quo effinguntur à nobis: neque adhuc ſi fingerentur ab intellectu diuino, ſupponerent propriè ſui idæam: cùm neq; in intellectu noſtro aſſignetur idæa ad fingendum ens rationis: non enim dicitur idæa niſi in ordine ad effectum realem realiter cauſandum. Cauſat tamen realiter Deus totam noſtram cogitationem qua nos effingimus entia rationis: atque adeo habet propriè idæam huius noſtræ cognitionis. Sed quia tota cauſalitas realis ſiſtit in ipſa cognitione, non eſt ponenda idæa propriè ipſius entis ficti, ſed tantùm actus cognitionis per quem fingitur.

Ma-

Neq; malorum. Malorum tandem quatenus mala ſunt, non eſſe idæam in Deo, docet S. Thom. art. 3. ad 1. Et ſenſus eſt de malis culpæ, non autem pœnæ, vt explicauit idem S. Tho. quæſt. 3. de Verit. art. 4. ad 8. Pœnas enim Deus ipſe infligit, iuxta illud Amos 3. *Non eſt malum in ciuitate quod non faciat Dominus.* Peccatorum verò Deus non eſt cauſa nec auctor quoad formalem rationem mali & peccati: peccata ergo cognoſcit quidem Deus; ſed quia non cognoſcit vt facere poſſit, non dicetur propriè habere eorum idæas: quamuis realem entitatem quæ inuenitur ſubeſſe malitiæ, Deus ſuo concurſu efficiat, tanquam bonam realiter: & ideo huius entitatis dici debet habere idæam: idquè concedit S. Thomas in 1. diſt. 36. q. 2. art. 3. ad 1. Addit aliam rationem S. Doctor eo art. de Verit., quare Deus non habeat idæam malorum: quia illius obiecti Deus habet idæam, quod eſt participatio quædam Dei, ſitquè ad imitationem eius: ſed malum potiùs eſt oppoſitum huic participationi & imitationi: ergo eius non habet Deus idæam. Accedit quod Dionyſ. docet cap. 5. de Diuin. nominib. *Exemplaria eſſe rationes quas Theologia vocat prædefinitiones & bonas voluntates effectiuas rerum:* cùm ergo Deus nec velit nec faciat peccatum vt malum eſt, non habet eius idæam.

Sed hæc cognoſcit per alienas idæas. Ait verò præterea S. Tho., Deum cognoſcere malum per rationem ſeu idæam boni. Quod bonum aliqui intelligunt ipſammet bonitatem diuinam, a qua peccatum deuiat: aliqui bonum virtutis oppoſitæ, quod peccato deſtruitur: aliqui bonum phyſicum & reale entitatis poſitiuæ, in qua fundatur malitia, ſi non ſit pura omiſſio abſque omni actu. Sed tamen non eſt hoc ita intelligendum, quaſi omne quod cognoſcitur debeat per idæã cognoſci: quod enim non cognoſcitur vt fieri poſſit, neceſſe non eſt per idæam cognoſci: & ſic Deus cognoſcit ſeipſum, & non per idæam. Sed, quia Deus perfectiſſimo ſuo intelligendi modo omnia in ſeipſo cognoſcit tanquam in cauſa, neque tamen eſt cauſa peccati, ſicut nec aliorum quorum idæas negauimus: ideo verum eſt, Deum cognoſcendo in ſe ipſo bona, cognoſcere conſequenter mala; & cognoſcendo entia realia, cognoſcere etiam negationes & entia rationis. Atque ita, cùm eſſentia diuina tanquam obiectum primarium ſit ratio cognoſcendi creaturas (& hoc pacto dicatur earum idæa, vt poſtea determinabimus) & cõſequenter eadem eſſentia ſit ratio cognoſcendi hæc quæ diximus à Deo non fieri; ſic inquam intelligendum eſt, Deum cognoſcere malum per idæam boni, negationem & ens rationis per idæam entis realis.

Habet ideas vniuerſalium & ſingularium. Quartò. Plato, vt refert S. Tho. art. 3. ad 3., non ponebat in Deo aliam idæam ſingularium præter idæam ſpeciei: quia fortè putabat, materiam non creari à Deo, & ſingularia indiuiduari per materiam. Henricus Quodl. 7. q. 5. ſimiliter negat in Deo idæam ſingularium, non tamen eadem ratione quòd materia non creetur à Deo. Ex oppoſito Vaſq. diſp. 74. cap. 2. docet, Deum habere idæas ſolùm ſingularium, & non ſpecierum aut generum.

Dicendum tamen eſt, Deum habere idæas, tum generum & ſpecierum, tum per ſe & propriè ſingularium. Ita ſignificat S. Tho., & clariùs docuit Quodl. 8. art. 2., & quæſt. 3. de Verit. art. 8., item Bonauent. in 1. d. 35. art. 1. quæſt. 4., Riccard. d. 36. art. 2. q. 4., & alij hoc loco communiter. Ac probatur facilè: quia Deus cognoſcit ſingularia ſecundùm differentias indiuiduantes eorum, & ita eſt cauſa materiæ ac totius ſingularitatis, ſicut eſt naturæ ſpecificæ, operando ſcilicet ex directione intellectus. Imò id quod primò ſit in rerum natura, eſt ſingulare; nequè poteſt fieri genus aut ſpecies per ſe abſque ſingularibus: ergo maximè concedendæ ſunt idææ ſingularium.

Non tamen propter hoc negandę ſunt idææ ſpecierum: non dico formaliter, quatenus vniuerſalia quædã ſunt, quoad ſecundam intentionem ſeu relationem rationis: vt ſic enim procedit doctrina iam tradita de entibus rationis: ſed dico quoad naturam realem. Etenim ſicut in rerum natura non poteſt fieri niſi ſingulare, ita non poteſt fieri niſi natura ſpecifica vt realis eſt in concreto: cùm ergo Deus cognoſcat & naturam & ſingularitatem, & vtramque efficiat, vtriuſque concedenda eſt idæa in Deo: eademquè ra-

ratione idæa naturæ genericæ, & in vniuerſum cuiuſcumque naturæ ſuperioris ſumptæ ſecundùm entitatem realem. Addit S. Tho. loco allegato ex Quodl., idæam priùs reſpicere ſpeciem, quàm indiuiduum, ſpeciem inquit ſpecialiſſimam: eo quòd intentio agentis primariò referatur ad ipſam ſpeciem: hæc verò intentio agentis includitur in ratione idææ. Sed, licèt ita ſit ordine intentionis, tamen ordine exequutionis idæa priùs reſpicit indiuiduum, vt conſequenter ibi ſignificat S. Tho. in ſolut. ad 1.: quia, inquit, quamuis natura priùs intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo: non enim homo generatur niſi per hoc quòd hic homo generatur.

An eaſdē vel diſtinctas. Illud ſolùm dubij remanet, an diſtinctæ ſint, vel ſolùm vna ſit idæa naturæ & ſingularitatis. Quod quidem ex parte ſpectat ad id quod poſtea quæremus, quo pacto in Deo dicantur plures idææ. Sed ne ad hoc punctum iterum redeamus, modò id reſoluemus. S. Tho. hic art. 3. ad 3. inquit, genus non poſſe habere idæam aliam ab idæa ſpeciei, quia reperiri non poteſt niſi in aliqua ſpecie: eademquè ratio de ſpecie & ſingulari eſſe videtur. Vel, vt ait art. citato de Verit. ad 2., Si idæa ſumatur, vt eſt rei prout producibilis in ſuo eſſe, ſic vnam eſſe idæam ſingularis & ſpeciei ac generis. Si autem ſumatur communiter pro ſimilitudine vel ratione: ſic, cùm ſit diuerſa conſideratio ſingularis, ſpeciei, & generis, eſſe diuerſas idæas. Clariùs dici poteſt: ſi dicatur vna idæa cui correſpondet entitas realiter vna, ſic eſſe vnam idæam: ſi dicantur plures idææ quibus correſpondent plures formalitates ſaltem ratione diſtinctæ, ſic eſſe plures idæas, diſtinctione ſe tenente ex parte intellectus noſtri, non autem diuini: quonam modo autem præſtet loqui, dicemus poſtea.

Habet idæas ſubſtantiarū & accidentium. Quintò. Plato, vt refert Ariſt. 1. Metaph., ponebat idæas tantùm ſubſtantiarum non verò accidentium. S. Thomas hic art. 3. ad 4. docet, accidentia quæ inſeparabiliter comitantur ſubiectum, non habere aliam idæam ab idæa ſubiecti, quæ verò ſuperueniunt habere ſpecialem idæam. Aegid. in 1. diſt. 35. quæſt. 4. & Zumel hic art. 3. diſp. 2. poſt concl. 6. affirmant, horum accidentium inſeparabilium eſſe in Deo idæam propriam ac diſtinctam quoad cognitionem, non verò quoad operationem. Quidam alij dicunt, eſſe diſtinctam idæam ſpeculatiuam, eandem verò idæam practicam cū idæa ſubiecti. Molina art. 3 concl. 4., & Vaſq. diſp. 74. c. 3., vniuerſaliter aſſerunt, accidentium quæ realiter a ſubſtantia diſtinguuntur eſſe proprias ac diſtinctas idæas.

At certè, Deum habere idæas non ſolùm ſubſtantiarum, ſed etiam accidentium, eſt omnino certum. Quod contra Platonem docet S. Thomas quæſt. 3. de Verit. art. 7. Et probatur facilè: quia Deus non ſolùm cognoſcit ſubſtantias, ſed proprio & peculiari conceptu etiam accidentia: neque ſolùm ſubſtantias immediatè producit, ſed omne accidens æquè immediatè à Deo dependet, licet dependeat ſimul à ſubſtantia. Vnde nullo modo dici poteſt, eandem ipſam idæam quæ eſt ſubiecti præcisè quoad entitatem ſubſtantialem, eſſe etiam accidentium, ſiue hæc ſint propria ſiue communia, ſiue idæa ſumatur practicè ſiue ſpeculatiuè.

An eaſdē vel diſtinctas. Et illud ſolùm poteſt eſſe dubium, num idæa quam Deus habet de entitate ſubſtantiali ſubiecti, & idæa quam habet de accidentibus, dicenda ſit vna vel multiplex. Et in hoc ſenſu ſolùm loquutus eſt S. Thomas, clariùs tamen eo loco de Veritate. Sed cùm hoc ſit tantùm de modo loquendi, diſtinguendum eſt. Si idæas diſtinctas vocemus, quibus correſpondent entitates obiectorum & operationes reuera diſtinctæ: ſic ſine dubio eſſe idæas diſtinctas, non minùs in operando, quam in cognoſcendo: & hoc voluit S. Thomas eo art. de Verit. in fine corporis. Si autem idæa vna vocetur eius quod aliquo modo cognoſcitur & ſit per modum vnius includendo omnia quæ ad ipſum per ſe ſpectant: ſic eſſe vnam idæam ſubiecti & accidentium propriorum: quod ſolùm voluit S. Tho. hic, & ibi de Verit. Eſſe inquam vnam per aggregationem ex parte obiectorum: eodem modo quo iuxta exemplum S. Tho., ædificator dicitur habere vnam idæam domus quoad omnia quæ ad domum per ſe ſpectant. Accidentium verò

com-

communium dicendum erit eſſe diuerſam idæam: ſicut inquit S. Thom., in eodem exemplo domus, ad pingendam domum non dicitur eſſe eadem ſed diuerſa idæa. Cùm ergo S. Thomas diſtinxit, accidentia quæ comitantur ſubiectum,& quæ ſuperueniunt,non intellexit, quæ ordine temporis fiunt ſimul cum ſubiecto,& quæ fiunt tempore ſequenti; vt non benè accepit, & ita fruſtra impugnauit Vaſq. Sed intellexit accidentia propria ac naturaliter debita ſubiecto, & accidentia communia ac extrinſecùs aduenientia. Quocirca,ſi contingat,aliquod accidens proprium addi ſubiecto poſt aliquod tempus, vt cùm ædificator reficit domum quando opus eſt, adhuc eadem idæa dicenda eſt. E contra, ſi eodem tempore quo fit ſubiectum fiant in illo accidentia quædam communia, diuerſa eorum idæa dicenda eſt.

Habet propriã ideã materiæ ſicut formæ

Sextò. Idem Plato, vt refert S.Thom. art.3. ad 3., negauit Idæam materiæ, eo quòd putaret vt aliqui dicunt eam eſſe increatam: tria enim principia poſuit in Timæo, Deum, materiam & idæam. Ipſe S. Thomas docet, Deum habere quidem idæam materiæ, non tamen aliam quam compoſiti: quia materia inquit ſecundùm ſe, nec habet eſſe, nec eſt cognoſcibilis. Sed in 1.d. 36. q.2. art.3. ad 2. conceſſit dari in Deo idæam materiæ ſecundùm ſe, tamen imperfectam,cùm ipſa materia ſit imperfecta. Et rurſus q. 3. de Verit. art.3. concedit etiam idæam materiæ aliquo modo propriam & diſtinctam ab idæa formæ & compoſiti. Caiet. tamen ait,hoc loco S.Thomam retractaſſe ſententiam, nec eſſe fingendas gloſas: & ita defendit,non dari propriam idęam materiæ. Simpliciter verò propriam materiæ idęam conſtituunt Albert.in 1.d.35. art. 10. Molina hìc art. 3. concl. 5. Vaſq. diſp.74.cap.3. & alij plures.

Cum quibus aſſerendũ eſt, verè Deum habere idæam materiæ propriam. Materia enim eſt ens quoddã ſubſtantiale,realiter & eſſentialiter diſtinctum a forma omniquè alio ente: ergo proprio conceptu cognoſcitur à Deo. Creata eſt etiam a Deo ſua propria & peculiari actione. Certè enim in compoſito ſubſtantiali,non ſolùm forma, ſed etiam materia dependet à Deo: & aliquid magis eſt in compoſito quàm ſola entitas formæ,nempe eſt etiam entitas materiæ, diſtincta à forma,& vtique facta à Deo: ergo habet Deus propriam idæam huius entitatis. Eoq. magis, ſupponendo quod oſtendimus in Philoſophia, materiam habere propriam actualitatem eſſendi, & exiſtentiam à forma diſtinctam. Si tamen per idæam propriam intelligatur, qua res poteſt fieri per ſe exiſtens abſque dependentia ab alio: ſic S.Thomas videtur negare voluiſſe propriam idæam materiæ, vt clarè explicauit eo loco de Veritate: eo quòd materia fieri non poſſit abſque forma: ſicquè ait,idæam eſſe propriè totius compoſiti. Attamen, materiam naturaliter quidem non poſſe eſſe abſque forma, ſed benè à Deo fieri poſſe & conſeruari abſque vlla forma,proprio loco de materia nos putauimus.

Habet ideas omnium rerum quas facit & quas facere poteſt

Cæterùm alia ratione, ſicut ſupra diximus de accidentibus cum ſubiecto,imò longè maiori, dici debet vna idæa totius compoſiti, in quo includitur tàm materia quam forma: vna ſcilicet vnitate totali, ſicut ipſum compoſitum eſt per ſe vnum: & veluti conſtitui duplici idæa partiali, materiæ ac formæ. Eodemq modo loquendum eſt de toto integrali eiuſquè partibus: ac in vniuerſum de quocumque compoſito ſuisq. componentibus.

Septimò demum. S.Thomas hìc art.3. in corp.& ad 2. docet, Deum omnium quæ actu facit habere idæas, tum tanquam principia cognoſcendi,tum faciendi, habere vt rationes & vt exemplaria: eorum verò quæ facere poteſt ſed nunquam actu faciet,habere idæas vt principium cognoſcendi, & vt dicuntur rationes; non tamen vt principium faciendi, & vt dicuntur exemplaria. Hoc ſecundũ debet intelligi ſolùm quoad hoc, quod idęę harum rerum poſſibilium non exercent munus efficiẽdi quicquã ad extra,eo quòd non determinantur a voluntate. Quo ſenſu S.Thomas q 3. de Verit. art.6.eas vocat indeterminatas, quamuis ſint principiũ faciendi quoad potentiam & facultatem ponendi res ad extra. Sunt ergo operatiuæ, ſed non operantes actu. Et quia iam in vſu eſt, vt per hoc quod idæa eſt operatiua, vocetur non ſolùm idæa,ſed etiam exemplar,concedi illi debet etiam hoc exemplaris nomen.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſint Idææ diuinæ: An ſint aliquid à Deo diſtinctum & extra creaturarum ordinem.

PLato putaſſe videtur, idæas eſſe quaſdam exemplares rerum formas, ad quarum ſimilitudinẽ Deus hunc mundum omnesq. creaturas ad extra produxerit: eſſeq. diſtinctas tàm ab ipſa ſubſtantia Dei, quàm à rebus ad extra productis. Adhuc tamen has idæas in ipſa diuina mente poſuiſſe videtur, ijsq. tribuiſſe quoddam eſſe intelligibile, ſeparatum, æternum. Eſt quidem valde obſcurum, quænã verè fuerit Platonis ſententia de idæis. De qua re multa diximus q. 8. Logicæ ſect. 2., vbi hanc quã modò cõmemoramus, fuiſſe Plationis ſententiam iudicauimus. Poſt Platonem, eius diſcipuli, vel non ſatis perſpectam habentes Magiſtri ſententiam de re tam occulta, vel inter ſe non conuenientes, vt eodem loco narrauimus; alij voluiſſe videntur, has idæas fuiſſe reuera à Deo productas ſed ab æterno, alij fuiſſe improductas in mente diuinã: alij eſſe omnino intra Deum, ſed obiectiuè diuinæ menti præſentes.

Idææ diuinæ nõ poſſunt eſſe formæ diſtinctæ tũ ab eſſentia diuina tũ à creaturis.

Quæcumque autem fuerit de hac re Platonis Platonicorumq. ſententia, aſſerendum omnino eſt, idæas diuinas eſſe non poſſe quicquam diſtinctũ ſimul tum à diuina ſubſtantia tum à rebus factibilibus ad extra. Hæc aſſertio eſt planè certa: omnesq. Theologi idæas in Deo, vel per ipſammet eſſentiam Dei, vel per creaturas obiectiuè cognitas aſſignare conantur. Et præter ea quæ Ariſtoteles tàm frequẽter congerit cõtra Platonis idæas, probatur primò. Deus non poteſt indigere vlla alia forma diſtincta & exemplari ad operandum: ſed prorſus ſatis illi eſt, ſi cognoſcat eandem ipſam rem à ſe factibilem. Non vtique indiget inſpicere ad aliam diſtinctam imaginem ad inſtar cuius efficere debeat hanc vel illam rem ad extra: cùm exactiſſimè perſpiciat & comprehendat ipſam quamcumque rem factibilem.

Secundò. Huiuſmodi diſtinctæ idææ, non poſſunt dici productæ ab ipſo Deo ab æterno: tum quia de facto Deus non operatus eſt quicquam ad extra ab æterno: tum quia vel fuiſſent productæ per alias idæas antea productas, & ſic repetendæ eſſent idæarum idææ in infinitum; vel fatendum erit Deum potuiſſe operari quoſdam effectus ad extra abſque diſtinctis idæis, quod quidẽ de omnibus effectibus erat ab initio aſſerendum. Rurſus non poſſunt dici improductæ & diſtinctæ à Deo: non enim quicquam poteſt eſſe præter Deum, improductũ, à Deo: & hæc eſt propria eſſentialis ratio Dei, eſſe à ſe improductum.

Tertiò. Non poſſunt dici fuiſſe ab æterno extra Deum: ſatis enim conſtat, res extra Deum non incepiſſe niſi in tempore. Non poſſunt dici fuiſſe intra Deum, niſi vel formaliter, & ſic erunt realiter ipſa eſſentia Dei: vel obiectiuè, & ſic rurſus non obijcitur menti diuinæ niſi quod reuera eſt aut poteſt eſſe, & omne quod eſt aut poteſt eſſe, vel eſt ipſe Deus, vel effectus qui fieri poteſt a Deo. Igitur nullo modo creaturarum idææ poſſunt eſſe quid diſtinctum, tum ab eſſentia Dei, tum a creaturis poſſibilibus ad extra, ſed omnino vel erunt ipſæ creaturæ cognitæ à Deo, vel eſſentia diuina repræſentans creaturas.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Idææ diuinæ ſint ipſæmet creaturæ prout cognitæ à Deo.

CReaturas prout in ſeipſis exiſtentes actu, vel prout poſſibiles, ſecluſa cognitione diuina, non poſſe dici idæas, ſatis notum & compertum eſt: idæa enim in mente artificis conſtituitur: & non niſi in cognoſcendo ad operandum reperitur idæa. Solùm ergo de creaturis prout à Deo cognitis, ſiuè vt obiectiuè exiſtentibus in mente diuina, quæritur, an ipſæmet ſint idææ. Quod rurſus dupliciter poteſt intelligi: primò num vnaquæquè creatura ſit idæa reſpectu ſuiipſius: ſecundò num vna reſpectu alterius.

Duæ ſententiæ oppoſitæ.

In primo ſenſu affirmant Scotus in 1. d.35. q. vnica §. *Ad iſta*, Gabr. & Ocham. ead.

ead.d.q.5. Maior q. 1. Durand.d. 36.q.3. à num. 13. Riccard. ead.diſt art. 2. q. 2. Aliacenſ. eod. lib.q.6.art.3. & alij. Negant vt plurimum Thomiſtæ hoc loco, Caiet., Bagnes, Zumel art. 1. item Molina diſp. 2. concl.1., Valent.puncto 2., Vaſq. diſp. 71., Suarez diſp.25. Metaph. ſect.1. à num 11., Fonſ 7.Metaph.cap.8. q.2. ſect.2. Putantque, eſſe ſententiam S.Thomæ aliorumq. aſſerentium, diuinam eſſentiam eſſe creaturarum idæam. Hæc tamen controuerſia magis eſt de nomine quàm de re: quæ proinde explicando ſignificationem idææ definienda eſt.

Idæa vno modo dici poſſit creatura cognita.

Dico primò. Poſſunt conuenienter idæarum nomine appellari creaturæ vt obiectiuè cognitæ a Deo, vnaquæq. ſcilicet reſpectu ſuiipſius quatenus factibilis ad extra. Probatur primò, Vis & ſignificatio nominum maximè in communi vſu conſiſtit: ſed nomine idææ in hac ſignificatione, ad denotandam formam ratione cuius intellectualis artifex operatur ad extra, quæ forma ſit eadem res vt obiectiuè cognita, vſi ſunt tot graues Theologi quos pro hac parte commemorauimus: ergo admittenda eſt hæc idæarum acceptio. Imò Durand. ibi n.14. ait, in hoc ſēſu Philoſophos eſſe locutos de idæis: & Scotus vert. Iſtud videtur, inquit, Platonem, iuxta interpretationem Diui Auguſtini & aliorum qui eum excuſant, intellexiſſe idęarum nomine creaturas obiectiuè exiſtentes in mente Dei. Et Ariſt. 7.Metaph.text.23. & 30. docuit ab artifice fieri domum ex domo, ſanitatem ex ſanitate, videlicet materialem ex immateriali, ideſt externam ex ea quæ interius concipitur: aitquè, formam ex qua res fit ab artifice, eſſe ipſam rei quidditatem & ſubſtantiam: & intelligit de his quas nos vocamus idæas. Item Boet. lib 3. de Conſol.proſa 9 eodem modo videtur ſumpſiſſe idæas, cùm dixit: *Pulchrum pulcherrimus ipſe mundum mente gerens.* Et ſimiliter D.Auguſt.cùm in lib.de Ordine, & 1.Retract cap.3. & alibi, idæam mundi vocat idæam intelligibilem.

Ex definitione idea.

Secundò probari poteſt inducendo definitionem idææ, quę magis communiter recepta hæc eſt: *Idea eſt forma quam effectus imitatur ex intentione intellectualis agentis.* Quæ definitio optime verificari poteſt de ipſamet re, ab artifice præconcepta, & exteriùs facienda, vt in Philoſoph. circa idæalem cauſam explicauimus. Sed D.Thomas hic art.1. idæam definit, quòd eſt forma alicuius rei, præter ipſam exiſtens, hoc eſt ab ipſa diſtincta. Vnde, vel dicendum eſt, hanc conditionem ſpectare ad aliam ſignificationem idææ, de qua poſtea: vel etiam poſſe ſic applicari, quòd res vt cognita, eſt aliquo modo diſtincta ab eadem re ſecundùm ſe ſumpta, quatenus nimirum connotat cognitionem, ab eaq. formaliter denominatur, quæ vtique diſtincta eſt à re exteriùs facienda.

Ex idæis creatis.

Tertiò. Illa forma quæ in artifice creato dicitur idæa, poterit etiam proportionaliter in Deo vocari idæa: ſed eadem res facienda, habet in artifice creato nomen idææ, quatenus obiectiuè in eius mente exiſtens vt eo loco in Philoſoph. oſtendimus, & nunc breuiter declaratur: quia poteſt artifex optimè operari, ſi prę concipiat eandem ipſam rem ſpecie & numero quam facturus eſt: neque, dum eandem rem perfectè concipit, indiget alia re diſtincta, tanquā exemplari, quam debeat imitari, & quę ſit idæa obiectiua: idæa autem dicitur neceſſaria ad operandum ex parte artificis: ergo ipſamet res in mente cognita, eſt idæa obiectiua ſuiipſius vt fiat exteriùs.

Neque certè per ſe iuuat, quòd homo artifex non præconcipit eandem ipſam numero rem quam facturus eſt, ſed potiùs aliquam ei ſimilem, vel concipit rem in communi & vagè. (vt affert Vaſq diſp. 71. num. 7., ad explicandum quo pacto ſit idæa in mente artificis, quam putat debere eſſe à re facienda diſtinctam.) Potiùs enim maioris perfectionis eſt, concipere eandem ipſam rem eodem prorſus modo in indiuiduo quo facienda eſt: Idæa autem, non ſolùm multum iuuat, ſed neceſſaria eſt artifici ad operandum. Neque etiam refert, quòd ob imperfectionem intellectus humani idæa diſtinguitur à re idæata eo modo quo dicebat Vaſq. Domus enim vagè & in confuſo cōcepta, ab hac domo ſingulari ad ſūmū ratione diſtinguitur: & omnino eadem realiter eſt domus quæ concipitur & quæ efficitur. Si quid autem eſt quod probaret diſtinctionem idææ ab idæato, magis

realem diſtinctionem quàm rationis probaret. Neque etiam ſatis eſt quod Molina ait §. *Quod ſi petas*, ideo in artifice creato poſſe eandem rem eſſe idæam ſuiipſius, quia artifex accipit ſcientiam ex rebus ipſis: & pariter ideo non poſſe eſſe in Deo, quia Deus omnia in ſua eſſentia conſpicit. Hoc inquam non ſatisfacit. Tum quia fieri poteſt, vt artifex creatus habeat ſcientiam non acceptam ex rebus, ſed à Deo infuſam. Ac de facto Angeli non accipiunt ſcientiam à rebus, vt ſupponimus. Tum etiam, inde ſolùm ſequitur, eſſentiam diuinam vt repræſentantem creaturas eſſe Deo idæam, vt poſtea dicemus: non tamen excluditur, quo minus ipſis quoq; creaturis vt cognitis à Deo conuenienter tribuatur definitio & nomen idææ.

Ex idearum neceſſitate & pluralitate. Quartò. Sancti & Theologi docent, neceſſarium eſſe ponere idæas in Deo: adeò vt Auguſt. lib. 1. Retract. cap. 3. dixerit: *Qui mundum intelligibilem, hoc eſt rationem qua Deus fecit mundum, negat, ſequitur vt dicat irrationabiliter Deum feciſſe quod fecit, aut neſciſſe quod faceret.* Et ſimiliter Theologi abſolutè probant idæas diuinas, ex eo quòd Deus perfecto modo per intellectum operatur, cognoſcendo quod facit. At ex hoc, vtique non habetur, Deum intueri debere vllum aliud obiectum, ad hoc vt ad eius ſimilitudinem efficiat creaturas. Neque etiam inde probatur, Deum per eſſentiam ſuam cognitam vt per idæam operari. Itaque, quantum oportet ad diuinum modum operandi, ſatisfieri poteſt, dicendo, non alias eſſe idæas obiectiuas, quàm ipſammet rem cognitam à Deo reſpectu ſuiipſius vt fiat ad extra.

Quintò. Idæas diuinas pluraliter nominamus. Quod nulla commodiori ratione explicari poteſt, quàm per idæas intelligendo creaturas cognitas, vt ſect. 5. dicemus. Denique hæc idæarum acceptio pleniùs confirmabitur, diluendo quæ in contrarium afferuntur.

Et ex oppoſitionis ſolutione. Primò, in vniuerſum, rem vt repræſentatam artifici non eſſe idæam reſpectu ſuiipſius Vaſq. probat: quia non rectè diceretur res fieri ad inſtar & imitationem ſuiipſius: & quia idæa eſt principium operandi. Ad hoc tamen diximus eo loco, poſſe optimè dici, rem ad extra fieri ad imitationem ſui vt cognitæ ad intra, hoc eſt talem fieri qualis cognita eſt: ſicut dicimus, dari veritatẽ in cognoſcendo, ſi res vt cognita conformetur ſibimet vt eſt in ſe, hoc eſt talis cognoſcatur qualis eſt. Sufficit etiam, ſi idæa hoc tantùm modo ſit principium operandi, quòd res ſit ad extra ex eo quòd cognoſcitur ab artifice ad intra.

Secundò. Aduerſus Scotum, Caietanus & alij Thomiſtæ multa congerunt: quia Scotus videtur poſuiſſe quoddam eſſe creaturarum æternum, ipſis conueniens ex cognitione diuina: impugnantque hoc eſſe cognitum & diminutum. Sed de hac re, & de mente Scoti, ſatis diximus q. præcedenti ſect. 9. Quæcumque autem à Thomiſtis opponuntur, non faciunt contra nos.

Tertiò. Aſſeruntur quædam ad probandum, eſſentiam diuinam habere rationem idææ. Sed nos ipſi poſtea hoc affirmabimus. Inde autem non excluditur hæc alia idæarum acceptio, qua creaturis cognitis hæc denominatio cócedatur.

Quartò. Obſtare videntur hæc verba Diui Auguſt. lib. 83. qq. quæſt. 46. *Has autem rationes vbi arbitrandum eſt eſſe, niſi in ipſa mente creatoris: non enim extra ſe quicquam poſitum intuebatur, vt ſecundùm id conſtitueret quod conſtituebat, nam hoc opinari ſacrilegum eſt.* Addit Suarez num. 13., quòd Patres improbant idæas Platonis, quatenus ponebat eſſe aliquid extra Deum. At certè, nec D. Auguſt. negare voluit, nec vllus negare potuit, Deum cognoſcere res ipſas, vt tales eas faciat quales eſſe cognoſcit: tantùm ergo negare voluit exemplar diſtinctum externum, ad cuius ſimilitudinem Deus efformaret ſuum opus, eo modo quo humani artifices ſolent externa exemplaria imitari. Quo verò ſenſu Plato poſuerit idæas, eaſq. Patres improbarint, iam ſect. ſuperiori attigimus.

Quintò. Si res ipſæ eſſent idææ, ſequeretur, Deum habere dependentiam aliquam à rebus ipſis in operando, quod eſt abſurdum. At certè, ſiue res vocentur, ſiue non vocentur idææ, veriſſimum vtique eſt, res debere eſſe cognitas à Deo vt exteriùs fieri poſſint. Sed non per hoc dicimus, Deum dependere à rebus in operando: ſed è contra res operabiles de-

dependere à Deo cognoſcente vt fiant. Eodem ergo modo loquendum erit, admittendo, res cognitas vocari idęas.

Dico ſecundò. Hæc idæarum acceptio & ſignificatio eſt minùs propria reſpectu Dei. Hoc addimus conformiter ad id quod ſect. ſequenti ſtatuemus, eſſentiam diuinam magis propriè habere rationem idææ reſpectu intellectus diuini ad creaturas,

Et aliqua res poteſt dici exemplar aliarum.

Dico tertiò. Intra ordinem creaturarum quæ diuino intellectui obuerſantur, poſſe aliquam rem dici exemplar reſpectu aliarum: explicandum tamen id eſt, vt abſq; vlla imperfectione ex parte Dei intelligatur. Patet quodam exẽplo. Chriſtus vt prædeſtinatus dicitur exemplar prædeſtinationis aliorum, & conſequẽter totius gratię & glorię quę alijs cõfertur. Habeturquè hic loquendi modus ex ſacra Scriptura Roman. 8. *Quos præſciuit & prædeſtinauit conformes fieri imagini filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*. Et ſupra dictum erat, *Hæredes Dei, cohæredes Chriſti, ſi tamen compatimur vt & conglorificemur*. Ad Philippenſ. 3. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*. Colligitur etiam ex Auguſt. lib. de Prædeſt. SS. cap. 15. & de Bono perſeu. cap. 14. Et eſt Theologorum communis, Alenſis 3. par. q. 3. memb. 5., Durand. in 3. d. 10. q. 3. & aliorum eadem diſt., S. Tho. 3. par. q. 24. art. 3. & Recentiorum ibidem.

Ne verò in hac re aliqua imperfectio inuoluatur, hoc ita intelligendum eſt: non quaſi vna res ducat intellectum diuinum in practicam notitiam alterius rei, vel dirigat in operando: vel quaſi Deus indigeret imitatione alicuius exemplaris diſtincti à ſua eſſentia & ab opere efficiendo: Sed ita quòd Deus in mente ſua priùs ſtatuat conſtituere aliquam rem tanquam primam in aliquo rerum genere & ordine, & poſtea alias ſecundùm proportionem ad illam primam, per ſe intendens quãdam aſſimilationem ad illam, vt hoc modo verificetur, primum in vnoquoque genere eſſe menſuram cæterorum. Atque hoc pacto Deus primò prædeſtinauit Chriſtum, tàm in hoc quòd decreuit aſſumere humanitatem Chriſti ad vnionem hypoſtaticam cum Verbo diuino, quam in hoc quod eidem humanitati decreuit conferre ſublimem glorię & gratiæ gradum. Deinde decreuit alios quoque facere Filios Dei, non tamen filios naturales ſicut eſt Chriſtus, ſed filios adoptiuos: decreuitquè ijs dare gratiam & gloriam qua fierent Chriſto conformes. Ideoq; prædeſtinatio Chriſti dicitur exemplar prædeſtinationis aliorum. Vnde hìc loquendi modus non eſt ad alias res extendendus: neque dici debet, de facto in rebus & operibus diuinis vllam rem eſſe exemplar aliarum, niſi Sancti vel Theologi id aſſerant.

SECTIO QVARTA.

An & qua ratione Eſſentia diuina ſit creaturarum idæa.

Scotus negaſſe refertur, eſſentiam diuinam eſſe creaturarum idæam. Sed tamen in 1. diſt. 35. q. vnica. §. *Ad iſta*, verſic. *Hoc poſito*, cùm docuiſſet, creaturas obiectiuè cognitas eſſe idæas, ait, non oportere laborare in aſſignandis alijs relationibus ſecundùm quas eſſentia diuina ſit idęa. Durand. verò d. 36. q. 3. à num. 19. aſſerit, eſſentiam diuinam eſſe creaturarum idæam, tantùm quoad perfectiones Deo creaturiſquè communes, vt viuere, intelligere: imperfectè tamen, quia inquit eſt imperfecta ratio imitationis.

Communis ſententia & vera reſolutio affirmatiua.

Communis & vera ſententia eſt, eſſentiæ diuinæ propriè & perfectè conuenire nomen & rationẽ idææ reſpectu creaturarum quoad omnem entitatem & rationem earum. Ita S. Tho. hoc loco & alibi, Alenſ. 1. par. q. 23. art. 1., Henr. Quodl. 9. q. 2., Albert., Bonauent., Aegid., Aureol., Capreol., Carthuſ., Argent., & alij Scholaſtici in 1. diſt. 35. vel 36., etiam inquam illi qui ſect. præcedenti creaturas cognitas appellabant idæas. Item Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 54. Suarez diſp. 25. Metaph. ſect. 1. Fonſeca 7. Metaph. cap. 8. quæſt. 2. Caiet., Bagn., Zumel, Molina, Vaſq., Valent., & alij hoc loco. Quæ videtur etiam ſententia Sanctorum Patrum, præſertim Dionyſ. & Auguſt. Ille enim cap. 5. de Diuin. nominib. idæas vocat rationes

ſubſtantificas, ſingulariter præexiſtentes, prędefinitiones diuinas, & bonas voluntates, exiſtentium prędeterminatiuas & effectiuas, ſecundùm quas ſubſtantialis eſſentia omnia prædefiniuit & produxit: quæ propriè nonniſi eſſentiæ diuinę conueniunt. Auguſt. quoque idæas vocat rationes exiſtentes in Deo, æternas, immutabiles. Et ſimiliter locuti ſunt alij Patres qui idæas approbarunt. Imò Auguſt. lib. 83. qq. quęſt. 46. ait, neminem poſſe eſſe ſapientem niſi intellectis idęis, earumquè viſione animam fieri beatam. Et quamuis Scotus hæc ipſa verificare conetur de creaturis obiectiuè cognitis à Deo, tamen potiùs referuntur ad eſſentiam ipſam diuinam, quæ dicatur idæa.

Non conueniunt autem Auctores huius ſententiæ in aſsignando, quanam ratione ſumpta eſſentia diuina ſit creaturarum idæa: an quatenus eſt formalis cognitio creaturarũ, vel quatenus eſt obiectum cognitum in quo repræſentantur creaturæ. Suarez, Fonſeca, & Vaſq., affirmant, eſſentiam diuinam, tantùm vt eſt formalis & expreſſa cognitio creaturarum, eſſe earum idæam. Referunt pro ſe Alenſem, Bonauent., & Capreol., imò & S. Thomam ob quoſdam loquendi modos, qui tamen potiùs pro ſequenti ſententia commodè intelligi poſſunt ac debent. Valent. item hac q. puncto 2. aſſerit, eſſentiam diuinam, vt eſt notitia creaturarum, eſſe earum idæam, & non ſolùm vt eſt obiectum cognitum. Et Bagnes art. 1. §. *Sequitur ſecundò*, inquit, ex ijs quæ ſunt in intellectu, ſolum verbum, quod eſt expreſſa rei ſimilitudo, poſſe propriè appellari idæam. Alij autem magis communiter abſolutè docent, eſſentiam diuinam, prout eſt obiectum cognitum, in quo repræſentantur creaturæ, eſſe earum idæam. Quod præſertim Caiet. alijquè Recentiores conſtanter defendunt. Sed hæc eſt diſſenſio magis de nomine quàm de re. Vndè videndum eſt, quomodo loqui liceat & expediat.

Eſſētia diuina quatenus formalis cognitio po-

Dico primò. Eſſentia diuina, quatenus eſt formalis creaturarum cognitio, poteſt aliquo modo dici earum idæa. Hæc aſſertio probari poteſt primò auctoritate Dionyſ., qui ad eſſentiam diuinam hoc modo ſumptam potiſsimè reſpexiſſe videtur, vt modus quo locutus eſt ſatis indicat, explicans idæas per illa nomina, prædefinitiones & bonas voluntates, quæ planè ſignificant diuinos actus formaliter ſpectatos. Item auctoritate Auguſt., qui idipſum ſignificat nonnullis loquendi modis, quibus interdum vſus eſt, dicens idæas rerum eſſe vitam Dei, res quoad ſuas idæas viuere in Deo, & ſimilia quę ſect. 7. referemus: vita enim & viuere maximè denotat actũ ipſum intelligendi. Eademquè ratione, Verbo diuino appropriari videtur, *Quòd per ipſum facta ſunt omnia*, vt dicitur Ioann. 1. Quod multi exponunt, per Verbum tanquam per idæam & exemplar. Idquè præſertim indicat Auguſt. in eundem locum: Et alij in illud ad Hebræos 11. *Aptata eſſe ſæcula Verbo Dei.* Quia nimirum, licèt ſapientia diuina communis ſit omnibus tribus perſonis, tamen appropriatur Verbo quod procedit per intellectum. Et ſic etiam, illi appropriatur, eſſe idæam creaturarum per quam in genere cauſæ exemplaris fiunt creaturæ. Pręterea Ariſt. eodem illo loco quem pro concl. prima ſect. ſuperiori adduximus, ſimul dixit, artem medendi & ędificandi, eſſe formam ſanitatis ac domus faciendę: ars autem propriè eſt cognitio practica.

teſt aliquo modo dici idæa.

Oſtēditur ex definitione idææ.

Secundò. Non alia ratione probanda eſt concluſio, niſi quia illa definitio idęæ, eſt forma quam effectus imitatur, poteſt commodè cognitioni formaliter ſumptę adaptari: effectus enim imitatur cognitionem ſui, quia fit ſimilis illi, non quidem in eſſendo, ſed in repręſentando: taliſq. efficitur, qualis per cognitionem repræſentatur in mente artificis. Et certe cognitio ipſa, eſt ſimpliciter neceſſaria ad operandum, dirigit artificem, & eſt cauſa operis. Vnde hoc non ſpectat ad diuinam ſcientiam viſionis, quę eſt de rebus vt futuris, ſed tantùm ad ſcientiam ſimplicis intelligentię de rebus vt poſſibilibus, quam eſſe in ſe practicam, eſſeq. rerum cauſam, q. pręcedenti ſtatutum eſt.

Neceſſe nō eſt eſſentiā vt ſic cognoſci.

Sed quoniam in definitione idęæ addi ſolet, eſt forma quam inſpicit artifex ad operandum: ideo ex ijs qui tenent eſſentiam diuinam hoc modo ſumptam quatenus

tenus eſt formalis cognitio eſſe creaturarum idęam, plerique conati ſunt, hoc etiam in illa verificare. Propter quod addunt aliqui, in omni cognitione debere diſtinctè conſiderari, non ſolùm cognitionem tanquam actionem, ſed etiam verbum mentis tanquam terminum: eodemquè cognitionis actu intellectum intueri verbum quod producit, & in verbo obiectum: atque ita verbum ipſum quod eſt imago expreſſa obiecti, eſſe formam quam artifex inſpicit ad operandum, & ſic in toto illo rigore eſſe ideã. Verùm, neque in intellectu noſtro actionem cognoſcendi à verbo diſtingui, neque per eandem ipſam actionem verbum poſſe cognoſci, ſatis probauimus in Philoſophia q.58. ſect. 3. Et rurſus peculiari ratione in eſſentia diuina non eſſe diſtinguendum verbum eſſentiale ab actu cognoſcendi, in materia de Trinit. conſtabit. Quomodo autem Verbo perſonali tribuatur nomen idææ, infra dicemus.

Secluſa ergo diſtinctione verbi à cognitione, Valentia hic puncto 1. ait, cognitionem ipſam obiecti debere per ſe cognoſci alia cognitione reflexa, ad hoc vt ſit idæa imitabilis. Suarez verò n. 30. inquit, non eſſe de ratione idæę quantum ad eſſe eius vt per ſe cognoſcatur: ſed tamen ad hoc vt cauſet debere cognoſci, & quò perfectiùs cognoſcitur eò perfectius cauſare. Et num.33. declarat, Deum priùs quodammodo cognoſcere creaturas, & poſteriùs ratione quaſi reflexè cognoſcere hanc ſuam cognitionẽ: eamq. priorem cognitionem eſſe idæam, quæ hac poſteriori quaſi reflexione cognoſcitur. Verùm, huiuſmodi cognitionem reflexam in artifice creato, vel quaſi reflexam in Deo, nec eſſe neceſſariam ad rationem idææ, nec requiri ad operandum, neque etiam ex vi ſua propriè conferre, ſatis explicauimus ſuo loco de cauſa idæali in Philoſoph. q. 15. ſect. 3. vbi etiam notauimus, non per ſe facere ad cauſalitatem idæę, quòd Deus cognoſcit ſe cognoſcere, ſed id conuenire intellectui diuino ex ſua virtute: Idquè fatetur Suarez num.35.

Rurſus Vaſq. diſp. cit. cap. 2. inquit, Deum ita cognoſcere creaturas, vt eas conſpiciat in ſua eſſentia tanquam in verbo expreſſo, eo quòd priùs Deus intuetur ſuam eſſentiam in qua creaturæ velut in verbo expreſſæ ſunt, vt conſequenter cognoſcat ipſas creaturas. Verùm, hic Auctor ita philoſophatur ex ſua ſententia, qua explicauerat quomodo Deus cognoſcat creaturas in ſe ipſo, quam ſuperiori quæſt. ſect. 12. impugnauimus.

His itaque reiectis, ſic potiùs defendendum eſt, eſſentiam diuinam quatenus cognitionem creaturarum eſſe earum idæam: quia idæa ſumi poteſt pro forma intellectuali, cui effectus aſſimilatur ex vi & cauſalitate ipſius formæ, abſque eo quòd talis forma ſit obiectiuè cognita. Quamuis enim revera Deus cognoſcat ſe cognoſcere creaturas; tamen hęc quaſi reflexio non per ſe requiritur ad operandum: cùm neque conferat ad primò & ſimpliciter cognoſcendas creaturas, ſiquidem ſupponit creaturas cognitas: neque hac prima cognitione ſuppoſita, eſt per ſe neceſſaria ad operandum. *Sed ſatis eſt, quòd ipſa eſt cognitio.*

Dico ſecundò. Eſſentia diuina quatenus eſt obiectum primarium in quo creaturæ ab intellectu diuino cognoſcuntur, eſt magis propriè & principaliter creaturarum idæa. Hæc concluſio, cùm ſit de controuerſia ſpectante ad modum loquendi, primò & præcipuè Theologorum auctoritate & communi ferè conſenſu probatur: ſic enim vt plurimum Theologi loquuntur, vt eſt compertum. Ac præſertim hæc eſt planè ſententia S.Thomæ. Nam art. 2. ſupponens, idęam eſſe in mente operantis ſicut quod intelligitur; infert, Deum cognoſcendo eſſentiam ſuam vt participabilem & imitabilem à creaturis, cognoſcere ipſam eſſentiam vt rationem & idæam creaturarum. Et in ſolut. ad 2. in hoc diſtinguit idæam à ſapientia & arte, quòd ſapientia & ars ſignificatur vt qua Deus intelligit, idæa verò vt quod Deus intelligit. Cùm vero addit, artificem ex eo quòd intelligit ſe intelligere formam domus, intelligere idęam vel rationem domus; & Deum ex eo quòd intelligit ſe intelligere multa per eſſentiam ſuam, intelligere plures rationes & idęas eſſe in intellectu ſuo vt intellectas; non intendit, primam illam cognitionem directam eſſe idæam, vt *Præcipuè quatenus obiectiuè repræſentat creaturas, eſt earũ idæa.*

putant

putant aliqui qui pro concl. præcedenti abſolutè referunt S. Thomam: ſed intendit, obiectum eius cognitionis eſſe idæam ea cognitione cognitam: & ſic artificem qui cognoſcit ſe intellexiſſe formam domus, cognoſcere, idæam fuiſſe à ſe intellectam & ſimiliter Deum, cognoſcendo ſe intelligere eſſentiam ſuam, & in eſſentia creaturas, cognoſcere idæas eſſe à ſe intellectas, vt planè loquitur ipſe S. Doctor. Idem docuit quæſt. 3. de Verit. art. 2. in fine corporis, & alibi cùm hac de re ſermonem habet.

Probatur ex definitione idæa. Secundò probatur, applicando eſſentiæ diuinæ hoc modo ſumptæ definitionem idææ. Ea namque vt ſic eſt forma quam effectus imitatur. Quod non tam intelligendum eſt in eſſendo, quàm in repræſentando: hoc eſt, non quòd talis producitur effectus, qualis eſt ipſa eſſentia: ſed quòd talis producitur, qualis in diuina eſſentia vt in obiecto cognito repræſentatur: ſicut pariter dicunt de cognitione ij qui cognitioni tribuunt rationem idææ. Item eſſentia diuina eſt forma quam inſpicit Deus, vt ad eius aſſimilationem operetur ad extra, hoc eſt vt taliter operetur, taleſquè efficiat res, quales in ipſa eſſentia cognoſcit eſſe faciendas. Dicitur quoque idæa, regula & menſura operis efficiendi: quod veriſſimè conuenit eſſentiæ diuinę hoc modo ſumptæ. Idæę inſuper attribuitur, eſſe principium operandi & cognoſcendi ideatum, vt hic optimè docet ac repetit S. Doctor. Sed hoc conuenientiſſimè tribuitur eſſentiæ diuinæ hoc modo ſumptæ, vt de principio operandi mox explicabimus, & de principio cognoſcendi ſect. 6.

Ex comparatione cum creaturis cognitis. Tertiò. Magis propriè tribui rationem & nomen idæę eſſentiæ diuinæ hoc modo ſumptæ, quam creaturis vt obiectiuè cognitis, probatur: quia eſſentia diuina ſecundùm ſe diſtinguitur ab effectu: in eamquè proprie conuenit quod ait S. Thomas art. 1., idæam eſſe formam exiſtentem præter rem idæatam: de eaq. magis verificatur, eſſe cauſam & principium creaturarum: nam ſicut formalis cognitio concurrit ad operandum, ita quoque eſſentia diuina vt obiectum primarium in quo cognoſcuntur effectus: cùm alioqui eadem ipſa res quæ eſt in mente artificis, minùs aptè ſuſcipiat denominationem cauſæ. Eſſentia demum diuina, eſt obiectum primarium immediatè à Deo cognitum: vnde in hac ſignificatione idææ, qua idæa dicitur cognoſci & inſpici ab artifice, ipſa eſſentia propriè ac primariò dicenda erit creaturarum idæa. Et hoc eſt diſcrimen ab artifice creato, qui primariò cognoſcit ipſam rem quam efficere debet, vel eam in particulari ac determinatè attingendo, vel ſolùm vagè & in confuſo.

Et cū ipſa cognitione. Quartò. Magis etiam propriè eſſentiam diuinam vt obiectum, quàm vt cognitionem eſſe idæam, probatur: quia Plato, Ariſtoteles, alijque veteres Philoſophi, ac etiam ſancti Patres, idææ nomine magis denotabant formam aliquam intellectam, quam intellectionem ipſam. Vnde apud alios Philoſophos ac Theologos hic eſt cõmunior loquendi modus, vt fatetur Suarez loco allegato. Et ſimiliter pro hac re faciunt alia quibus hoc de cauſa idæali in communi ſuo loco oſtendimus.

Alio quoque modo eſſentia vt imitabilis poteſt dici idæa. Quintò. Admitti poteſt id quod Durand. aſſerebat, poſſe eſſentiam diuinam dici creaturarum idæam, quoad quædam prædicata Deo creaturiſq. communia, ſecundùm imitationem & aſſimilationem aliquam in eſſendo. Deus enim intuens ſeipſum, ſubſiſtentem, viuentem, ſapientem, &c., voluit, creaturas participare ſuo modo has perfectiones ad imitationem quandam diuinæ ſubſtantię. Sed omnino, principaliter & adæquatè eſſentia diuina eſt creaturarum idæa, inquantum obiectiuè eas repræſentat. Non quidem tanquam medium in quo Deus intuetur res futuras per ſcientiam viſionis, ſed tanquam cauſa in qua Deus cognoſcit res poſſibiles per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ. Nam quatenus repræſentat res vt futuras, ſupponit non cauſat illas, ſed quatenus repræſentat vt poſſibiles eſt cauſa idæalis omnium quæ fiunt.

Cognoſcitur vel poteſt cognoſci vt imitabilis. Sextò. Riccard. in 1. d. 36. art. 2. q. 2. ait, poſſe modo quodam eſſentiam diuinam dici creaturarum idæam, inquantum reuera eſt ab ijs imitabilis, non inquantum cognoſcitur imitabilis. Hoc impugnant Zumel hic art. 1. diſp. 2. dubio annexo, Vaſq. diſp. 72. c. 1., & Fonſeca 7.

Me-

Metaph. cap.8. q.2. ſect.3. Et quidem, ſi ita intelligatur, quòd abſque vllo ordine ad intellectum cognoſcentem eſſentia diuina dicatur idæa, ſolùm per hoc quòd res poteſt realiter ei aſſimilari; hoc non rectè diceretur. Idæa enim ex communi omnium conceptu ſpectat prorſus ad intellectum. Et alioqui, ſi artifex faciat aliquod opus reipſa ſimile alteri, quod tamen ipſe non aſpexit, nec cogitauit, nec ex intento ad ſimilitudinẽ eius operatus eſt, hoc non dicitur idæa vel exemplar operis effecti, quod potiùs caſu quàm arte ei aſſimilatur. Si verò intelligatur, quòd eſſentia diuina non dicatur idæa formaliter per hoc quòd actu à Deo cognoſcitur imitabilis, ſed per hoc quòd reuera eſt imitabilis, & poteſt Deus ad imitationem eius operari, quo modo ſumitur ſaltem vt cognoſcibilis: ſic inquam rectè dicebat Riccardus: quia neceſſe non eſt, nomine idææ intelligere formam vt actu cognitam ab artifice, ſicut nec vt actu imitatam ab opere: ſed ſatis eſt, ſi ſumatur vt cognoſcibilis & imitabilis. Quo pacto quàplures Theologi dicunt, Deum cognoſcere creaturas in eſſentia ſua vt in idæa; ideſt vt participabili à creaturis: & iuxta hunc loquendi modum, actus cognitionis non dat ſed ſupponit in diuina eſſentia denominationem idææ. Verè tamen magis propinquè & completè ſe habet eſſentia diuina, & quæcumque alia idæa, vt actu cognita: quia nonniſi vt cognita poteſt conferre ad operandum. Quemadmodum finis apud agens intellectuale non poteſt cauſare niſi cognitus: ſed tamen, vt vocetur finis, non oportet vt ſumatur actu cognitus: ſed ſolet dici finis, potens cauſare, quia poteſt cognoſci & appeti ac medijs procurari.

Etiã cauſa creata poſſet dici idæa ſui effectus.

Sed contra hanc concluſionem Obijcit primò Vaſq. diſp. 72. cap. 1. Sicut lux Solis continens eminenter calorem, non per hoc poteſt eſſe vlli intellectui idæa caloris, vt ad inſtar eius diceretur calorem producere: ita eſſentia diuina eminenter continens & obiectiuè repræſentans creaturas, non per hoc rectè dicetur creaturarum idæa.

Reſpondetur. Longè aliter eſſentiam diuinam continere ac repræſentare omnem effectum, quàm lux vel vlla cauſa creata effectum ſuum. Sed & ſi aliquis intellectus intuens lucem, in ea vt in cauſa cognoſceret calorem, & ex vi huius cognitionis valeret calorem efficere, lux illi diceretur idæa ſecundùm aſſimilationem obiectiuam in repræſentando.

Eſſentia diuina vt apta repræſentare creaturas eſt idæa.

Obijcit ſecundò. Vel intellectus diuinus aſpicit id quod eſt formaliter in eſſentia: & hoc non poteſt eſſe idæa, quia eſt diſſimile creaturis. Vel aſpicit id quod eſt eminenter in eſſentia, ſcilicet ipſas creaturas: & ſi hoc dicatur idæa, redit ſententia Scoti & Durandi, quam Thomiſtæ impugnant. Sed hoc idem argumentum poteſt contra eius ſententiam retorqueri. Aut enim eſſentia diuina tanquam verbum, eſt idæa creaturarum ſecundùm quod ipſa formaliter eſt, aut ſecundùm id quod formaliter repræſentat: primo modo eſt in eſſendo diſsimilis creaturis: ſecundo modo redibit opinio Scoti. Dicendum ergo eſt, quòd diuinus intellectus aſpicit eſſentiam ſecundum ea quæ ſunt in ipſa formaliter, & creaturas quæ in ea eminenter continentur. Sed neque ipſa eſſentia præcisè quatenus eſt in ſe, neque ipſæ creaturæ contentę in eſſentia, dicuntur hoc modo idææ: ſed eſſentia quatenus ratio obiectiua apta ad repræſentandum in ſe creaturas vt in obiecto primario.

Eſtq; perfectiſſima idæa.

Obijcit tertiò. Eſſentia diuina hoc modo eſſet imperfectior idæa quæ cogitari poſsit: quia perfectio idææ conſiſtit vt ſit perfectè imitabilis: eſſentia autem hoc pacto eſt imperfectè imitabilis, ſcilicet penes illud quod virtualiter continet, non penes illud quod ipſa formaliter in ſe eſt. Hoc argumentum pariter retorquetur: quia eſſentia erit imperfectè imitabilis, vtpotè ſolùm ſecundùm id quod in cognoſcendo repræſentat, & non ſecundùm illud quod ipſa formaliter eſt. Dici ergo eſſentia diuina debet perfectiſſima idæa: quia perfectio idææ & imitationis non conſiſtit in eo vt idęatum aſsimiletur idææ in eſſendo: ſed vt perfectè aſſimiletur, vel quoad naturam, vel quoad continentiam virtualem ſiue repręſentationem obiectiuam, vel quoad cognitionem ipſam & repræſentationem formalem. Sic autem omnis creatura perfectiſsimè aſſimilatur eſſentiæ diuinę: talis enim prorſus eſt, qualis in eſſentia

diuina continetur, & obiectiuè ac formaliter repræſentatur. Et alioqui, potiùs eſt imperfectio in operando, quòd artifex inſpicere debeat exemplar aliquod diſtinctum ab opere efficiendo, vt ad eius imitationem in eſſendo tale opus efficiat.

Eſt cauſa effectiua & exemplaris.

Obijcit quartò Suarez diſp. 25. citata ſect. 1. In eſſentia diuina vt cōdiſtincta à cognitione cōtinentur creaturæ tantùm vt in cauſa effectiua, & non vt exemplari: quia continentur ſolùm virtualiter, & non formaliter per aſſimilationem vel repręſentationem. Aut enim eſſentia diuina eſt exemplar, prout ratione præcedit actum cognitionis. Et hoc dici non poteſt: quia ſicut lux vt eminenter ſolùm continens calorē non poteſt eſse idęa, ita neq; eſsentia diuina. Aut eſsentia diuina eſt exēplar, prout cognita eſt. Et neq; hoc rectè dicitur: quia eſse cognitū, non dat, ſed ſupponit rationem exemplaris. Arguit etiam: vel eſsentia cognoſcitur ſecundùm quòd eſt in ſe, vel ſecundùm creaturas quas continet, vt arguebat Vaſq. Addit rurſus nonnulla, ſed nullam addit difficultatem. Et reſpondetur facilè, eſsentiam diuinam vt continentem creaturas eſse cauſam effectiuam: quatenus verò vt ſic apta tanquam obiectum primarium eas repręſentare intellectui diuino ad operandum, eſt cauſa exemplaris, quia continet obiectiuè in eſſe repręſentatiuo. Et ſupra iam explicatū eſt, quo pacto eſsentia diuina quatenus repręſentatiua ſeu cognoſcibilis, eſt ſimpliciter idęa; quatenus verò actu repręſentans & actu cognita, eſt magis completa ad cauſandum.

SECTIO QVINTA.

Qua ratione dicantur in Deo plures Idæa.

Rectè dicuntur in Deo plures ideæ.

IDæas diuinas pluraliter nominari, ſatis notum eſt. Ita loquutus eſt Plato, & ex ipſo refert Ariſtoteles. Ita quoque Dionyſ. cap. 5. de Diuin. nominib. & Auguſt. lib. 83. qq. q. 46. dicens, aliam eſſe rationem qua conditus eſt homo & aliam qua equus. Ita etiam S. Thomas alijquè Theologi communiter. Referri tamen ſolet Aureol. ex Capreolo in 1. d. 36. q. 1. art. 1. negaſſe pluralitatem idæarum. Qui tamen ead. diſt. par. 2. art. 1. §. *An ſint plures ideæ*, ſolùm docuit, non eſſe diſtinctas idæas ex parte eſſentiæ diuinæ quæ vna eſt; eſſe tamen plures quoad connotata, ſcilicet quoad creaturas: & defendit adhuc communē loquendi modum quem ex Auguſt. affert. Albert. tamen diſt. 35. art. 9. aſſeruit, meliùs dici vnam in Deo idæam plurium rerū, quam plures idæas. Et Durand. d. 36. q. 4. num. 5. docuit, ſumendo idæam pro eſſentia diuina, propriè loquendo vnam eſſe idæam, ſed plures rationes idæales. Riccard. verò eadem diſt. art. 2. q. 3. negat plura exemplaria, concedit plures idæas. Et ratio difficultatis eſt: quia ſi eſſentia diuina eſt illa cui conuenit ratio idææ, cùm vna ſit eſſentia diuina, vna forma imitabilis a creaturis: quonam modo dici poſſunt plures idææ? Augetur difficultas; quia idcirco non dicuntur in Deo plures artes, plures ſcientiæ, plures ſpecies intelligibiles, & ſimilia: quare ergo dicentur plures idææ?

An dicantur penès reſpectus rationis.

Thomiſtæ communiter, Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 54., Capreol. in 1. d. 36. q. 1. art. 1., Caiet., Bagn., Zumel hic art. 2., Itemq. Molina eod. art. Valent. puncto 3., & alij circa eundem articulum, explicant eſſe plures idæas, quoniam multi ſunt reſpectus eſſentię diuinę ad creaturas quatenus comparatur ad eas vt ab ijs imitabilis: qui reſpectus vtique non ſunt reales, ſed rationis. Sumitur hic dicendi modus ex D. Thoma hoc art. 2. in corp. & ad 3., & in 1. d. 36. q. 2. art. 2. Addunt Capreol. Zumel & Molina, in Deo diſtingui etiam per intellectum plures rationes fundantes hos reſpectus, quæ rationes ſunt idææ: diſtingui dicunt, quia eſſentia diuina quatenus continens hominem & in hoc effectu imitabilis diſtinguitur a ſeipſa vt continente leonem, & ſic reſpectu ſingularum rerum quæ in ſe diſtinctæ ſunt. Idem ſignificat Fonſ. 7. Metaph. cap. 8. q. 2. ſect. 7.

Non ſufficiunt reſpectus rationis ad diſtinguendas idæas.

Sed ſanè adhuc vrget illa difficultas inducta. Primò: quia nomen idææ directè & per ſe ſignificat formam imitabilem: ſic enim idæa definitur, eſt forma imitabilis. Sed quantumuis multiplicentur reſpectus imitabilitatis, adhuc dicitur

tur vna forma imitabilis: ergo & vna idæa. Quemadmodum idem homo habens plures artes, dicitur vnus artifex, & ſimiliter in alijs huiuſmodi nominibus. Et patet etiam in ipſo Deo, qui omnino dicitur vnus Creator, vnus Dominus, quantumuis plures ſint reſpectus ad res creatas Deoq. ſubiectas. Neque rectè diſparitatem afferūt Bagnes ad 3. argum. & Zumel ad 2., vnicam eſſe relationem Dei vt creatoris & domini, quia fundatur in vnica Dei potentia, & terminatur ad res ſub vno conceptu communi entis creabilis Deoq. ſubiecti: at reſpectus idæalis fundatur in diuina eſſentia vt diuerſimodè imitabili, ac terminantur ad creaturas vt diuerſas diuerſimodè imitantes diuinam eſſentiam. Etenim negare non poſſunt, eſſe etiam plures reſpectus rationis Dei vt creatoris & domini, ſecundùm quòd ad diuerſas creaturas comparatur, vt eſt per ſe manifeſtum. Et præterea ſemper diuina eſſentia vnica eſt, quę fundat reſpectus idæales: & non minùs eſt diuerſimodè factiua ac dominatiua quàm imitabilis: eo enim modo eſt imitabilis quo factiua. Ac ſimiliter, non minùs res omnes conueniunt in hoc conceptu imitantis, quàm in conceptu dependentis effectiuè & ſubiectiuè à Deo: & ex alia parte, non minùs Deus eſt creator & dominus creaturarum quatenus diuerſæ ſunt quoad ſingulas earum rationes, quàm ſit imitabilis ab ijs. Sicut ergo Deus dicitur vnus creator & dominus, non autem plures: ita eſſentia diuina dici debebit vna idæa, non plures idææ.

Nec rectè additur diſtinctio ex parte fundamenti.

Secundo. Neque verum eſt, neque iuuat, quòd addebant diſtinctionem rationis ex parte fundamenti. Continentia enim virtualis in Deo, maximè eſt potentia factiua rerum: ſed non ſunt in Deo plures potentiæ ratione diſtinctæ iuxta diuerſitatem rerum poſſibilium: Imò nec in potentia creata talis diſtinctio admittitur, videlicet in potentia intellectiua in ordine ad plures actus vel obiecta, in potentia motiua in ordine ad plures motus, in potentia calefactiua in ordine ad plures calores: ſed tantùm ſub vno conceptu vna potentia ex parte ſua reſpicit plura. Et præterea, idem pariter valebit de potentia dominatiua & creatiua, ac de continentia virtuali; vnde adhuc eodem prorſus modo loquendum erit.

Et reſpectus rationis nō ſūt de intrinſeca conſtitutione idæarum.

Tertiò. Vel reſpectus rationis dicuntur eſſe de intrinſeca ratione & conſtitutione idæarum; ita vt id quod ſignificatur nomine idææ, ſit eſſentia diuina & reſpectus rationis: vel dicentur tantùm extrinſecè connotari; & eſſentiam quidem eſſe id quod ſignificatur, reſpectus verò ſe tenere ex parte modi ſignificandi & noſtri modi concipiendi. Primum aſſerunt Caiet. hìc §. *In reſponſ. ad* 2. Zumel ad 5., & ſignificat S.Thom. q. 3. de Verit. art. 2. ad 2. Sed certè conſtat, idæas eſſe realiter in Deo: & alia quæ attribuuntur idæis, ſine dubio realia ſunt, vt patet ex dictis: ergo idæa non eſt conſtituenda per reſpectū rationis. Sed agnoſcendum eſt ſignificatum eius reale, cui conſequenter aduenіāt reſpectus idæales ficti ab intellectu noſtro. Et præterea ſemper coget idem argumentum cum paritate creatoris & domini ad diuinam idæam. Secundum aſſerit Valent. puncto 3. cum Heruæo. Sed hoc pacto, multò minùs poteſt multiplicari nomen idææ penès huiuſmodi reſpectus ipſi extrinſecos.

Nec fiunt ab intellectu diuino.

Quartò. Vel hi reſpectus rationis diſtinctione illa rationis ex parte fundamenti, facti ſunt ab æterno ab eodem intellectu diuino, vel tantùm fiunt in tempore ab intellectu humano. Primum ſignificat S.Thom. hìc ad 3. & 4., & q. 3. de Verit. art. 2. ad 7. & 8., & affirmant Caiet. prope finem art., Bagn. ad 2., Zumel concl. 8. Henric. etiam Quodl. 9. q. 1., Aegid. in 1. d. 36. art. 2. q. 2., & quidam alij docent, idæas diuinas non ſolùm ab intellectu noſtro diſtingui, ſed ab æterno fuiſſe ab eodem diuino in diuina mente diſtinctos. Sed nos modò ſupponimus, & in Logica de ente rationis oſtendimus, ac ſupra etiam q. 3., huiuſmodi reſpectus, & diſtinctiones, omniaq. entia rationis, non fieri per ſe primò ab intellectu diuino, ſed tantùm cognoſci quatenus fiūt vel fingi poſſunt ab intellectu creato. Et ſanè omninò certum eſſe debet, Deum cognoſcere ſeipſum omnemq. rationem idęalem, ſecundùm quòd in ſe eſt realiter, cum vnitate ſcilicet vel pluralitate reali quæ reuera eſt. Secundum affirmat Vaſq. diſp. 73. cap. 2., qui pro-

propterea ait, cùm dicuntur in Deo plures ideę, eſſe intelligendum tantùm per intellectum viatoris. Sed tamen, quando Theologi cum pluralitate nominant ideas diuinas, non loquuntur de eo quod accidit ob imperfectionem intellectus noſtri, ſed maximè intelligunt de ideis prout ſunt in intellectu diuino & per ſe cognoſcuntur à Deo.

Nec diſtinguũt ideas in cognitione diuina quaſi reflexa aut directa.

Quintò. Vel hi reſpectus rationis, ac diſtinctio idearum per eos, intelligitur eſſe hoc ipſo quòd Deus directè cognoſcit eſſentiam ſuam vt imitabilem à creaturis; vel per hoc quòd Deus quaſi reflexè cognoſcit, ſe hoc modo intueri ſuam eſſentiam. Hoc ſecundum affirmat Capreol. in 1. d. 35. q. 1. art. 1. & fauet S. Tho. hìc ad 2. At certè, ſicut ea reflexio non eſt per ſe requiſita ad rationem ideę, vt ſect. præced. dictum eſt: ita nec etiam referre videtur ad conſtituendam pluralitatem idearum. Quinimò ſi intellectus diuinus efficeret reſpectus rationis, iam per primam illam notitiam directam cognoſcebat eſſentiam ſuam vt imitabilem, & ſic comparabat eam ad creaturas, ſeu cognoſcebat hanc habitudinem imitabilitatis ad creaturas: & ſicut ſunt diuerſę creaturę, ita cognoſcebat diuerſas habitudines: ergo iam ibi eſſent plures ac diſtincti reſpectus, quibus idearum pluralitas cõſtitueretur. Primum ergo affirmat Caiet. hìc circa ſolut. ad 2. At certè Deus eo actu cognoſcit quidnam verè & realiter eſt in eſſentia ſua, & quonam modo eſt, hoc eſt cum ſumma ſimplicitate: ſi ergo in eſſentia diuina reuera non ſunt reſpectus ad creaturas, & præciſis his reſpectibus non ſunt plures ideæ, vtique neque intellectus diuinus eos reſpectus finget; neque proinde diſtinguet aut formabit in ſe plures ideas.

Imò pariter hi reſpectus ſpectant ad diuinam ſcientiam & artem.

Sextò. Cum his reſpectibus maximè vrget paritas illa, cur non dicantur plures ſcientiæ, ſed plures ideæ. Non minùs enim diuina ſcientia per plures reſpectus rationis comparari poteſt ad res ſcitas, quam eſſentia ad res ideatas. Et æquè verum eſt, Deum habere ſcientiam atque ideam, hominis, leonis, aliarumq. rerum quæ diuerſæ ſunt. Vnde ſi ratio ideæ tribuatur ipſimet cognitioni diuinæ de rebus creatis, iidem prorſus reſpectus erunt ipſius ſcientiæ atque ideæ diuinæ ad creaturas. Si verò ratio ideæ tribuatur eſſentiæ vt obiectiuè repręſentanti creaturas & tanquam imitabili ab ijs; non minùs multiplicarentur plures reſpectus ex parte ſcientiæ, quàm ex parte eſſentiæ ſic ſumptæ; neque minùs conferrent & ſpectarent ad denominationem ſcientiæ atque ideæ.

Et in hoc non differt idea à ſcientia & arte.

Aſſignat tamen hanc diſparitatem Vaſq. cap. 3. poſt quaſdam alias impugnatas: quia pluralitas idæarum ſumitur ex diuerſitate obiectorum materialium, pluralitas verò ſcientiæ & artis ſumitur ex diuerſitate obiecti formalis & modi ſciendi. Vnde, & in rebus creatis, Pictor verbi gratia dicitur habere vnam pingendi artem, plurimas tamen idæas quibus diuerſas format imagines. Sed quidem eo conferret illa materialis diuerſitas obiectorum ad multiplicandas idæas, ſi idæarum nomine ipſamet obiecta directè ſignificentur. At ſi idæa eſt vnica forma plura reſpiciens, adhuc dici non debebunt plures ideæ: ſicut ſi pictor, imitatus vnum quoddam exemplar, plures ac plures pingat imagines, ſemper illud dicetur vnum exemplar. Rurſus ex alia parte, vnitas obiecti formalis & modi procedendi, conſtituit tantùm vnitatem ſcientiæ totalis, non autem tollit realem diuerſitatem in ſpeciali: ſed reuera in ſua arte pingendi pictor habet plurimos ac varios actus practicos intellectus, non minùs quam plures idæas.

Ita ſe habet nomen ideæ ſicut ſcientia.

Aliam diſparitatem aſſignat Molina ad 2. quia ſcientia eſt nomen abſtractum, idæa eſt nomen concretum: & forma ſignificata nomine illo ſcientiæ eſt vna, ſcilicet vnus actus diuini intellectus; nomine verò ideę ſignificantur plures reſpectus imitabilitatis, & plura fundamenta inter ſe ratione diſtincta. Sed ſanè eodem modo ſe habere videntur ambo illa nomina: eundemquè modum ſignificandi habent idæa ac ſcientia: ſicut enim ſub ſcientia datur aliud concretum, quod eſt ſciens, ideſt habens ſcientiam; ita ſub idæa datur habens idæam: & ſicut ſcientia definitur actus intellectus, ita idæa forma intellectus; actus autem & forma ſunt conſimilia nomina. Rurſus, nomen multiplicatur, vel ratione ſubiecti, vel ratione formæ ſignificatę: in hac

autem

autem re, ſubiectum eſt eſſencia diuina, forma dicitur eſſe reſpectus ad creaturas: ſed eſſentia diuina ſemper vna & eadem eſt: reſpectus ad creaturas tàm ſub nomine ſcientiæ & artis, quam ſub nomine ideæ, multi ſunt, & pariter etiam diſtinguerentur ratione noſtra plura fundamenta, vt ſtatim fatetur ipſe Molina: ergo eadem ratio eſt ideæ cum ſcientia & arte.

Alij Thomiſtæ ſatis putant reſpondere cum S. Thoma art. 2., ſcientiam & artem ſignificari vt quo Deus intelligit, quaſi ſubiectiuè in Deo; idæam verò vt quod Deus intelligit obiectiuè: non eſſe autem pluralitatem in Deo ex parte actus, ſed benè ex parte obiecti. Eodem modo reſpondent Alenſis 1. par. q. 23. memb. 4. art. 1., Bonauent. in 1. d. 35. art. 1. q. 3. Riccard. d. 36. art. 2. quæſt. 3. & Durand. ipſe q. 4. citata num. 7., concedens quòd ſumendo ideam pro eſſentia, magis impropriè dicerentur plures ſcientiæ quàm plures idææ. Sed, vel ſenſus eſt idæam ſignificari vt quod intelligitur tanquam obiectum primarium, ſcilicet eſſentiam ipſam diuinam. Et hoc certè modo, non minùs vnum eſt obiectum quod intelligitur, quàm actus quo intelligitur. Vnde Vaſq. & Molina notant, eandem eſſe rationem, vt dici debeant plures idææ, ſiue eſſentia diuina vt cognitio eſt, ſiue vt obiectum dicatur habere rationem idææ: Vel ſenſus eſt, idæam ſignificari vt quod intelligitur tanquam obiectum ſecundarium, ſcilicet ipſas creaturas: & hoc modo idem eſt dicere plures ideas, ac plures creaturas intellectas à Deo iuxta ſententiam Scoti & aliorum, quam ſect. 3. aliquatenus approbauimus.

Dicuntur tandè plures idææ, ſūptæ pro creaturis cognitis.

Ergo, iuxta doctrinam ibi traditam, nulla commodior ratio apparet ad ſaluandum, rectè ſecundùm loquendi proprietatem dici in Deo plures idæas, niſi admittendo illud ſignificatum ideæ pro creaturis ipſis cognitis: quo ſenſu ita ſunt plures idææ, ſicut plures res intellectæ à Deo: plures inquam non ſolùm ratione, & per reſpectus ac diſtinctionē noſtræ rationis; ſed realiter & per ſeipſas ſecundùm proprias entitates. Quia verò ſcientia & ars non ſignificat niſi actum diuini intellectus, qui vnus ſimpliciſſimus eſt; ideo vna prorſus eſt diuina ſcientia & ars, complectens omnes res ſcitas ac factibiles. Videturque hæc explicatio conſona S. Doctori, qui in corpore articuli explicat, eſſe in Deo plures idæas abſque præiudicio ſimplicitatis, quia non eſt contra ſimplicitatem diuini intellectus quòd multa intelligat: & ſic plures ideæ ſunt in intellectu diuino vt intellectæ ab ipſo. Similiter loquitur in ſolut. ad 2., vbi addit, hoc quòd Deus intelligit ſe intelligere multa per eſſentiam ſuam, eſſe intelligere plures idæas eſſe in intellectu ſuo vt intellectas. Idipſum Scholaſtici modò allegati voluiſſe videntur.

Ac etiam ſumendo eſſentiam diuinā vt continet creaturas.

Sed inſuper, ratione eiuſdem diuerſitatis creaturarum in ſe, ſumendo rurſus idæam pro eſſentia diuina, ſiue tanquam cognitione, ſiue tanquam obiecto, admitti poteſt, eam dici plures idæas figurata locutione, quæ hoc modo exponatur, eſt idæa plurium rerum, ſiue eſt idæa adæquans plures & omnes idæas quæ in intellectibus creatis reperiri poſſunt, quod eſt eſſe plures virtualiter idæas. Idquè etiam voluiſſe videtur S. Tho., dicens, Deum cognoſcere plures idæas, inquantum perſpicit eſſentiam ſuam vt participabilem & imitabilem à pluribus creaturis. Quo ſenſu connotatur, vt patet, pluralitas creaturarū. Quæ etiam connotatio à nobis concipitur per reſpectus rationis: & ideo ob noſtrum concipiendi modum S. Thomas in ſolut. argumentorum admiſit huiuſmodi reſpectus. Poteſtq. hoc magis explicari exemplis: quia, ſimiliter quandoque aliquod aliud Dei attributum pluraliter nominatur: vt Pſal. 18. *Iuſtitiæ Domini rectæ*: & Pſal. 88. *Miſericordias Domini in æternum cantabo*: vbi ſeueritas Dei in puniendis pluribus delictis & delinquentibus, & propenſio ad ſubleuandas plures miſerias & miſeros, nominatur pluraliter iuſtitiæ & miſericordiæ: niſi dicantur directè intelligi ipſa opera ad extra: quæ etiam eſſet figurata loquutio: vnde pariter admitti poteſt in illo ſenſu quem nos dicimus. Sed contendunt aliqui Thomiſtæ, non ſolùm eo modo dici plures idæas quo miſericordias: ſed dici magis propriè ob reſpectus verè plures quibus volūt idæas conſtitui. At certè, non minùs excogitari poſſunt plures reſpectus eſſentiæ diuinæ

uinę ad varias miſerias & miſeros. Et inſuper ſi ponitur diſtinctio rationis in fundamento reſpectuum, non minùs inueniretur hæc diſtinctio in propenſione diuina ad ſubleuandas diuerſas miſerias.

Illud qu... m aduertendum eſt, hanc figuratam loquutionem non eſſe vſurpandam, niſi quantum vſus patitur, & vbi cōmunis conſuetudo id permittit. Ideoquè, quamuis Deus plura vtiquè obiecta cognoſcat, & plura opera efficere queat; tamen non dicitur habere plures ſcientias, plures potentias. Nec alia quærenda eſt diſparitatis ratio, niſi conſuetudo loquendi. Et ne mirum ſit, hoc referri ad vſum; patet id quoque manifeſtè in diuina voluntate & ſcientia: dicimus enim plura decreta diuinæ voluntatis, non tamen plures cognitiones & viſiones diuini intellectus: quamuis ęqualis ſit rerum diuerſitas ac etiam reſpectuum in ſcientia ac in voluntate. Ita ergo dicuntur in Deo plures idææ, ſicut plura decreta: iuxta illud Dionyſ. quo idæas vocauit Dei prædefinitiones bonasq. voluntates.

SECTIO SEXTA.

Quomodo ſe habeant Ideæ ad diuinam ſcientiam.

DIuus Thomas docet, idæam eſſe principium cognoſcendi. Ex quo loco aliqui cogitarunt extendere nomen idææ ad ſpeciem intelligibilem, & ad eſſentiam diuinam quatenus hoc ſpeciei munus gerit: hæc enim eſt principium cognoſcendi: & alioqui quatenus idæa eſt actus cognitionis vel obiectum cognitum, ei non conuenit eſſe principium cognoſcendi. Explicanda tamen eſt propoſitio S. Thomæ, ne ex ea illud inconueniens inferatur contra communem loquendi & ſentiendi modum: ſatis enim notum eſt, nomen idææ non conuenire dictæ ſpeciei.

Quomodo dicantur principiũ cognoſcendi. Vel ergo idæa ſumitur pro actu cognoſcendi: & ſic dici poteſt principium cognoſcendi velut in genere cauſæ formalis, ſicut albedo eſt principium & cauſa formalis albi: eſtquè idem ſenſus, ac ſi dicatur, eſt forma reddens intellectum cognoſcentem. Vel idæa ſumitur pro obiecto cognito. Et rurſus, aut ſumitur pro eadem re facienda vt præconcepta ab artifice: & de hac non poteſt propriè dici eſſe principium cognoſcendi: obiectum enim non dicitur principium ſed terminus ſuæ cognitionis, niſi accipiatur obiectum in ſua ſpecie intelligibili, quam ab hac denominatione ad præſens propoſitum iam excluſimus. Aut ſumitur pro obiecto diſtincto, ad cuius ſimilitudinem faciendum eſt aliud opus: & hoc rectè dici poteſt principium cognoſcendi, quatenus ducit intellectum in cognitionem ipſius operis: ſicut & præmiſſæ dicuntur principium cognoſcendæ concluſionis. Et ſic manifeſtum eſt, quo pacto eſſentia diuina, vt obiectum primarium in ſe repræſentans creaturas, dici poſſit principium cognitionis earum, quatenus eſt medium & ratio obiectiua diuino intellectui ad hoc vt cognoſcat creaturas.

Quomodo ſpectet ad cognitionem practicã, vel aliquo modo ſpeculatiuam. Rurſus, difficile eſt quod S.Tho. art. 3. docet, idæam ſecundùm quòd eſt principium faciendi, ſpectare ad cognitionem practicam, & reſpicere tantùm res aliquando actu efficiendas. Secundùm quòd verò eſt principium cognoſcendi, & reſpicit res nunquam actu futuras, ſpectare ad cognitionem ſpeculatiuam. Ex aduerſo enim, cognitio diuina eſt ſimpliciter practica de omnibus creaturis poſſibilibus etiam nunquam actu futuris: omnes ergo idææ ſpectant ad cognitionem practicam. Et ſine dubio omnis idæa refertur ad opus, eſt enim forma imitabilis ab opere, eſt forma quam artifex inſpicit ad operandum: non ergo poteſt idæa in ſpeculatione conſiſtere.

Propter hoc, ipſe S. Thomas q. 3. de Verit. art. 3., docet, idæam propriè non dici niſi quoad cognitionem practicam; rationem verò & ſimilitudinem dici, tam quoad ſpeculatiuam, quam quoad practicam: Idem docent Albert. in 1. d. 35. art. 8., Durand. d. 36. q. 4. num. 6. Molina & Bagnes hic art. 3. Zumel diſp. 1. concl. 1. Vaſq. diſp. 74. cap. 1. Fonſ. 7. Metaph. cap. 8. q. 2. ſect. 6. & alij communiter. Addit tamen Vaſq., idæam & ſcientiam diuinam de creaturis poſſibili-

bus

bus eſſe ſimul ſpeculatiuam & practicam, quia repræſentare poteſt creaturas, vel gratia ſpeculationis tantùm, vel etiam gratia operis.

Sed omnino abſolutè aſſerendum eſt, idęas propriè loquendo ſpectare ad ſciẽtiam ſimpliciter practicam, ex rationibus allatis. Scientiam enim de creaturis poſſibilibus eſſe omnino ex parte ſua practicam, probauimus quæſt. præced. Et adhuc ſi ſcientia eſſet ex parte ſimpliciter ſpeculatiua, ad eam vt ſic non ſpectaret idæa, quæ ſolùm ſpectat ad cognitionem directiuam operis.

S. Thomas autem hoc art., vt benè Caiet. aduertit, locutus tantùm eſt in eo ſenſu, quo ſuperiori quæſt. art. 16. docuerat, ſcientiam Dei non eſſe practicam ex fine, ſi non operetur actu, ſed eſſe ſpeculatiuam quoad modum: quod alij dicunt, eſſe ſpeculatiuam ſecundùm quid. Et hoc ſenſu hic loquendi modus poteſt admitti, omnes quidem idæas ſpectare ad ſcientiam ſimpliciter practicam, quatenus poteſt operari: illas verò quæ actu non operantur, ſpectare adhuc ad eandem ſcientiam ſimpliciter practicam, quæ tamen ſimul dicatur ſecundùm quid ſpeculatiua, quatenus non ordinatur & applicatur à ſciente ad actualiter exercendum opus. Additquè S. Thomas, has idæas non vocari exemplaria. Sed iam ex vſu appellari quoque exemplaria, ſupra notauimus.

SECTIO SEPTIMA.

Quomodo creaturæ ratione idæarum in Deo eſſe dicantur.

VVicleff. dixiſſe refertur, creaturas eſſe in Deo ſecundùm quoddam eſſe reale æternum in mente diuina. Scotus verò ſecundùm quoddam eſſe diminutum medium inter reale & rationis. Sed quæſt. præced. ſect. 9. ſatis oſtendimus, non dari aliquod tale eſſe: & Scotum diximus poſſe in recto ſenſu explicari.

Itaque, quod attinet ad hanc rem, certum eſt, nullum aliud eſſe reuera reperiri, quàm reale, proprium & intrinſecum ſingularum creaturarum quod ipſæ in ſeipſis habent; & præterea ipſum eſſe diuinæ eſſentiæ repræſentantis creaturas. Omittimus eſſe rationis quod ab intellectu noſtro fingitur, quia ad præſens propoſitum non refert. Omne autem eſſe reale, vel eſt increatum, & eſt eſſe eſſentiæ diuinæ; vel eſt creatum, & eſt eſſe quod creaturæ habent in ſeipſis. Certum quoque eſt, eſſe creatum rerum non reperiri formaliter in Deo, tanquam identificatum cum ipſo, vel tanquam diſtinctũ ſubiectiuè exiſtens in Deo. Ens enim creatum ab increato maximè realiter & eſſentialiter diſtinctum eſt: Deuſq. eſt actus purus immutabilis, qui nulli formæ reiq. à ſe diſtinctæ ſubijci poteſt. Explicare tamen oportet conuenientes & idoneos in hac re loquendi modos.

In primis, verum ſenſum habet, quod dicebatur, creaturas ſecundùm ſuas idęas eſſe in Deo. Quod dupliciter poteſt verificari, licèt vterque modus in idem recidat. Vno modo ſic, idæas rerum eſſe in Deo, accipiendo idæarum nomine eſſentiam diuinam, ſiue vt obiectum, ſiue vt cognitionem, iuxta doctrinam antea traditam. Alio modo ſic, res ipſas creatas idæaliter & intelligibiliter eſſe in Deo obiectiuè, hoc eſt obijci & repræſentari menti diuinæ. Quod in re quidem non eſt aliud, quàm in Deo eſſe repręſentationẽ ipſarum creaturarum: per ipſam tamen repræſentationẽ, conſueto loquendi modo, ipſæmet creaturæ denominãtur eſſe in Deo. Quemadmodum dicimus quoque, creaturas eſſe & contineri in Deo eminenter tanquam in cauſa effectiua: quod reipſa nihil eſt aliud, quàm potentiam factiuam rerum ineſſe Deo. Qui loquendi modus, non minùs vſitatus eſt quoad intellectum creatũ cauſaſq. creatas. Longè tamen nobiliori modo res ſunt in Deo, nempe tanquam in primo & perfectiſſimo cognoſcente & efficiente, cuius cognitio & potentia eſt infinita & excellentiſſima. Ait verò Durand. in 1. d. 36. quæſt. 2. num. 6., non debere dici, creaturas eſſe in eſſentia Dei, ſed tantùm in ſcientia & potentia Dei; quia eſſentia ſic nominata, non connotat ordinem ad creaturas. Sed tamen hic etiam loquendi modus vſitatus eſt, quia nominatur eſſentia, quatenus eſt ſcientia & potentia.

Creaturæ denominãtur eſſe in Deo.

X Se-

Dicuntur viuere in Deo.

Secundò, eodem ſenſu explicandum eſt quod dicebatur, creaturas quoad ſuas idæas viuere in Deo, & ſumptum eſt ex illo Ioan. 1. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*, iuxta expoſitionem Auguſt. tract. 1. in Ioan. cap. 1. Sic enim ipſe legendum & intelligendum putat: Quicquid factum eſt, ſi ſumatur prout eſt in Verbo diuino, viuit, eſt vita. *Quia*, inquit, *terra facta eſt, ſed ipſa quæ facta eſt non eſt vita: eſt autem in ipſa ſapientia ſpiritaliter ratio quædam qua terra facta eſt, hæc vita eſt.* Hæc autem ratio eſt idæa. Idq. magis explicat exemplo arcæ quæ facta eſt ab artifice, & erat in arte artificis. *Arca*, inquit, *in opere non eſt vita, arca in arte vita eſt, quia viuit anima artificis. Sic, terra, cælum, ſol, & luna, foris corpora ſunt, in arte Dei vita ſunt*. Idem docuit lib. 65. qq. q. 20. Similiter 6. de Trinit. cap. 10. inquit, Verbum eſſe artem Dei, plenam omnium rationum viuentium incommutabilium. Idem affirmat S. Thom. infra q. 18. art. 4., vbi ad 1. explicat, quo pacto res, quatenus ſunt in Deo vt in cognoſcente, viuant, & ſint vita Dei.

Hoc inquam, poteſt etiam dupliciter explicari. Vno modo, idæas rerum ſumptas pro eſſentia diuina viuere in Deo: eſſentia enim diuina eſt ſubſtãtia viuens. Alio modo, res ipſas obiectiuè cognitas denominari viuere, ſicut dicebantur eſſe in Deo obiectiuè, hoc eſt creaturæ repræſentantur menti diuinę actu vitali cognitionis. Vnde cùm dicitur, creaturæ ſecundùm eſſe intelligibile & idæale viuunt in Deo, poteſt ſic dupliciter intelligi. Vel intellectio ipſa & idæa creaturarum viuit in Deo: & hoc ſanè veriſſimum eſt. Vel ipſum eſſe obiectiuum creaturarum viuit in Deo. Et hoc ſenſu Vaſq. diſp. 70. num. 8. id negat: licèt admittat dici poſſe, creatura eſt coæterna Deo. Sed tamen adhuc hæc propoſitio, creatura ſecundùm eſſe obiectiuum viuit vita Dei, videtur diſtinguenda, & in aliquo ſenſu concedenda. Poteſt enim reddere ſenſum, viuit vita Dei per identitatem cum Deo, vel quaſi intrinſecè informetur vita Dei, eo modo quo homo viuit ſua anima, & Angelus viuit ſua natura. Et hoc ſenſu propoſitio eſt falſa & hæretica. Rurſus poteſt reddere ſenſum quem dicebamus, denominatur operatione vitali diuina: & ſic eſt concedenda: tum ex dictis: tum etiam, quia ſi eſſe in Deo affirmatur non ſolùm de eſſentia & cognitione diuina, ſed etiam de re cognita obiectiuè, poterit quoque eadem res dici eſſe vitaliter in Deo, viuere in Deo; ſiquidem actus cognitionis quo denominatur eſſe in Deo, eſt operatio vitalis Dei. Tum præterea, ſicut Vaſquez concedebat creaturam eſſe coæternam Deo, non niſi quia ab æterno obijcitur & repræſentatur Deo: ita admitti debet viuere in Deo obiectiuè, ideſt obijci & repræſentari Deo per operationem vitalem Dei.

Dicuntur eſſe vita Dei.

Tertiò vlteriùs, D. Aug. dicebat etiam, creaturas ſecundùm ſuas idæas eſſe vitam Dei: & Anſelm. in Monolog. cap. 33. dixit, *Creatura ſecundùm quòd eſt in Deo, eſt ipſa creatrix eſſentia;* qui loquendi modus frequens etiam eſt apud Theologos. Cautiùs ſanè hoc explicandum eſt: plus eſt enim dicere, creatura eſt vita Dei, eſt Deus, quàm viuit in Deo, eſt in Deo. Hic igitur loquendi modus ſic explicari debet: Illud eſſe, illa forma qua creatura denominatur eſſe in Deo, viuere in Deo, eſt verè ipſa diuina eſſentia, ipſa vita Dei. Vnde non poſſunt creaturæ ſecundùm ſuum proprium eſſe obiectiuum denominari hoc modo: quia ſenſus redderetur, illud eſſe creaturæ quod cognoſcitur à Deo, eſt eſſe diuinum: quod ſanè falſum eſt, cùm illud eſſe ſit prorſus diſtinctum ab eſſe diuino. Sic apud nos, dicimus, lapidem v. g. eſſe obiectiuè in mente, in anima; non tamen eſſe mentem, eſſe animam. Obſeruanda ergo eſt in hac re loquendi proprietas. Notat quoque S. Thomas q. 20. art. 4. ad 4., dici quidem poſſe mala eſſe in Dei ſcientia, non tamen eſſe vitam in Deo. Tum quia non ſunt in Deo ſicut facta vel conſeruata ab ipſo. Tum quia non habent in Deo proprias idæas, ſed cognoſcuntur per rationes bonorum. Vnde idem dici debebit de alijs quorum diximus non eſſe propriè idæas in Deo. Quamuis enim hæc quoque verè cognoſcantur à Deo per operationem eius vitalem; tamen quia ille modus loquendi refertur potiſſimè ad idæas, non eſt ampliùs extendendus, maximè cùm in loquendo ſeruandus ſit vſus.

Dici non

Quartò. Vuicleff., vt refert Vualdenſ.,

dice-

debent eſſe Deus. dicebat, veras eſſe has propoſitiones abſolutè prolatas, omnis creatura eſt Deus, lapis eſt Deus, & ſimiles: quæ etiam referuntur in Conc. Conſtant.ſeſſ.15. inter errores Ioannis Hus ſequacis eiuſdem Vuicleff. Eiusq. ratio erat, quia ex ipſomet prædicato, Deus, vel eſſentia diuina, determinatur ſubiectum, vt ſupponat ſecundùm eſſe intelligibile & idæale, in quo ſenſu propoſitiones veræ ſunt: ſubiecta enim determinantur ex prædicatis, ad ſupponendum iuxta exigentiam eorum, & iuxta veram connexionem prædicati cum ſubiecto.

Sed certum eſt, in rigore & proprietate ſermonis has propoſitiones eſſe falſas: quia ſenſum reddunt de creaturis ſecundùm earum eſſe proprium, quòd eſt à Deo diſtinctum, quatenus in ſe conſideratur: ſicut ſi dicatur, lapis eſt homo, Deus eſt creatura. In hoc autem ſenſu perſpicuum eſt, illas propoſitiones eſſe falſas & hæreticas. Namque niſi addatur expreſſa illa clauſula, ſecundùm eſſe intelligibile, ſubiectum abſolutè nominatum, ſupponit pro ſuo ſignificato intrinſeco & conſueto. Neque ex hoc ſignificato ſubiectum extrahitur per exigentiam prædicati, niſi ex ipſo modo prædicandi, & ex communi vſu aliud conſtet. Ideoq. vera eſt hæc propoſitio, homo eſt nomen: quia in hoc genere prædicationis de terminis ſecundæ intentionis, notum eſt, ſubiectum accipi iuxta exigentiam prædicati, ſcilicet non pro re quæ hominis nomine denotatur, ſed pro ipſo vocabulo quod profertur & eſt nomen. Quæ ſuppoſitio, locum non habet in illis propoſitionibus, creatura eſt Deus, & ſimilibus: alioqui quodlibet ferè de quolibet poſſet affirmari, quia poſſent fingi ſignificationes, ſecundùm quas dicerentur propoſitiones verificari.

Dicuntur magis eſſe in Deo quàm in ſeipſis. Quintò. Ex D. Auguſt. lib. 65. qq. q. 26. habetur, res creatas plus eſſe in Deo quàm in ſeipſis. Anſelm. in Monolog. cap. 35. ait, res creatas veriùs eſſe in Verbo & in intelligentia Creatoris, quàm in ſeipſis. Et Bernard. lib. 5. de Conſiderat. in princip. docet, res creatas longè meliùs eſſe in Deo quàm in ſeipſis. D. Thomas etiam aſſerit, veriùs eſſe in Deo quàm in ſeipſis. Hoc totum ſanctus Thomas explicat q.4. de Verit. art.6. intelligi de veritate rei, non prædicationis: quia, inquit, proculdubio maior eſt veritas rerum in Verbo, quàm in ſeipſis: veriùs tamen prædicatur homo de re prout eſt in propria natura, quàm de re ſecundùm quòd eſt in Verbo. Hoc verò loco q.18. art.4. ad 3. alio modo id explicat, diſtinguens eſſe ſimpliciter, & tale eſſe: aitquè, res veriùs habere eſſe ſimpliciter in mente diuina quam in ſeipſis, quia ibi habent eſſe increatum, in ſeipſis creatum: ſed veriùs habere tale eſſe in ſeipſis, quia ad veritatem lapidis v. g. pertinet eſſe materiale, quod non habet lapis in mente diuina.

Clariùs dicetur. Vel ſumitur res prout eſt in mente diuina ſecundùm eſſe formale eſſentiæ Dei, vnde comparatio fiat inter hoc eſſe diuinum & eſſe creatum: & ſic manifeſtum eſt, quàm infinitè melius & verius ſit eſſe diuinum quàm eſſe creatum, vt explicauit Anſelmus: ſic ergo melius eſt, eſſe quod creaturæ habent in Deo, ſcilicet ipſum eſſe eſſentiæ diuinæ quàm eſſe quod habent in ſeipſis, ſcilicet proprium eſſe ſuæ naturæ. Vel ſumitur res prout eſt obiectiuè in mente Dei, vnde comparatio fiat duplicis modi eſſendi ad eandem creaturam eiusq. propriam naturam, quæ ſanè dupliciter poteſt exiſtere, vel obiectiuè in mente Dei, quod eſt cognoſci à Deo, vel realiter in ſeipſa per productionem ad extra. Hoc pacto dicetur res veriùs exiſtere per hoc quòd exiſtit in ſeipſa, quàm in Deo, veritate prædicationis: quatenus videlicet hæc prædicatio, res eſt, res exiſtit, magis reddit ſenſũ de exiſtentia reali quam obiectiua. Alioqui vtrumq. ſanè pariter verum eſt, res eſt obiectiuè in Deo vt cognita, & res eſt in ſeipſa vt exiſtens. Imò ampliùs creaturam cognoſci & eſſe obiectiuè in Deo per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, eſt prorſus neceſſarium; exiſtere verò in ſeipſa, eſt contingens.

Rurſus ipſi creaturæ eodem modo conſideratæ, melius eſt eſſe in ſeipſa realiter, quam eſſe obiectiuè in mente Dei, vt notauit Durand. in 1.d.36. q.2. num.7. Nam eſſe realiter in ſe, eſt illi intrinſecum, eſt proprium eſſe eius: eſſe verò obiectiuè in intellectu, eſt ei extrinſecum, ac po-

tiùs ſpectat ad perfectionem cognoſcentis, quàm obiecti cogniti. Verum eſt tamen, quòd res quatenus dicitur eſſe in ſe, denominatur ab eſſe creato: quatenus verò dicitur eſse in Deo, denominatur ab eſse increato eſsentiæ & cognitionis diuinæ, quod ſecundùm ſe incomparabiliter melius & præſtantius eſt.

QVÆSTIO DECIMASEXTA.

De Veritate Dei.

QVONIAM veritas dicit ordinem ad cognitionem, vel in cognitione conſiſtit, vel à cognitione dependet, meritò hoc loco S. Thomas de veritate ſubiungit, vtpotè tàm connexa ſcientiæ.

Triplex eſt autem diſtinguenda veritas: Prima in eſsendo, ſecunda in cognoſcendo, tertia in dicendo. Prima eſt communis omnibus rebus, eſtq. tranſcendens paſſio entis. Secunda eſt propria cognitioni quæ conformatur obiecto. Tertia vocatur veracitas, & fidelitas, & conſiſtit in dicendis ijs quæ vera ſunt, & in ſeruandis promiſſis. De prima & ſecunda agit hoc loco S. Thomas magis in cõmuni quàm prout eſt propria Dei. Vnde hac occaſione ſolent hìc Theologi adæquatè de vtraque tractare. Sed quia hoc philoſophicum eſt, & à nobis iam proprijs locis in Philoſophia pertractatum, ſatis erit nunc Dei veritatem attingere.

Primum ergo veritatis genus, nempe in eſſendo, prorſus cõuenire Deo, imò Deum eſse primam veritatem, non ſolùm quia in ſe verus eſt, ſed quia eſt regula & menſura veritatis omnium aliarum rerum, & quid etiam ſit hæc veritas, & quomodo communicetur entibus creatis, ſatis oſtendimus quæſt. 6. noſtræ Philoſophiæ. Secundum genus veritatis ineſse diuinæ cognitioni, iam ſupra q. 14. adnotauimus. Quid verò ea ſit, in communi definiuimus q. 3. Logicæ. Tertium denique veritatis genus tàm intrinſecè & neceſsariò Deo conuenit, vt prorſus repugnet Deum fallere, ſicut & falli; repugnat Deum mentiri, ſicut Deum decipi. Sed quia hoc maximè ſpectat ad firmitatem noſtræ Fidei, ideo in 2. 2. in eadem materia de Fide, de hac re iuxta communem vſum diſseremus. Qualiter autem hæc veritas conſiſtat in ſignificatione locutionis & conformitate ad cognitionem & rem, ſatis conſtat ex ijs quæ diximus ea q. 3. Logicæ de veritate cognitionis, & q. 6. de veritate locutionis.

QVÆSTIO DECIMASEPTIMA.

De Falſitate quæ Deo non conuenit.

AGit ſanctus Thomas etiam de falſitate oppoſita veritati, vtique ad eam excludendam à Deo. Et pariter ſicut veritas, eſt quoque triplex. Sed quantum Deo repugnet, ex locis iam indicatis de veritate, ſatis eſt manifeſtum.

QVÆSTIO DECIMAOCTAVA.

De Vita Dei.

QVONIAM maximè in intelligendo Dei vita conſiſtit, ideo & hanc quæſtionem S. Thomas diuinæ ſcientiæ annectere voluit. Vita enim communiter accepta, conſiſtit in ratione immanenter operandi, vt in Philoſophia de Anima vidimus. Ac proinde penès operationes immanentes intellectus ac voluntatis, quarum ſanè prima eſt operatio intellectus, meritò Deo vita tribuitur. Sic in Script. Pſal. 88. dicitur Deus viuus, & ab Apoſtol. ad Hebr. 9. dicitur viuens. Neque præterea quicquam aliud de vita Dei dicendum ſupereſt præter id quod adnotauimus q. 14. præſertim ſect. 4. circa ſcientiam.

QVÆSTIO DECIMANONA.

De Voluntate Dei.

ALTERVM ac præcipuum quoddam attributum diuinæ ſubſtantiæ, in operatione immanente ad intra conſiſtens, eſt diuina voluntas, intellectui adiungenda. De qua S. Thom. in hac quæſt. duodecim diſtinguit articulos. Primò docet, in Deo eſse voluntatem: quia in illo eſt intellectus, & voluntas ſequitur intellectum. Secundò, Deum velle non tantùm ſe, ſed etiam alia à ſe: quia hoc pertinet ad rationem voluntatis, vt bonum quod quis habet, communicet & alijs. Tertiò, Deum velle ſe quidem neceſsariò, alia autem à ſe liberè: quia ſe vult tamquam proprium & principale obiectum, alia autem non ſunt neceſſaria ad perfectionem diuinam. Quartò, voluntatem Dei eſse cauſam rerum: quia Deus non agit per neceſſitatem naturæ, ſed per liberam voluntatem. Quintò negat, voluntatis Dei dari aliquam cauſam: quia Deus vno actu omnia vult, tàm media quàm finem. Sextò affirmat, voluntatem Dei ſemper adimpleri: quia, cùm ſit cauſa vniuerſalis, nullus effectus poteſt à toto ordine voluntatis diuinæ recedere. Septimò negat, voluntatem Dei poſse mutari; quia nec ex parte diuinæ ſubſtantiæ, neque cognitionis, dari poteſt mutatio, ex qua proueniat mutatio voluntatis. Octauò affirmat, voluntatem diuinam efficere, vt quidam effectus neceſsariò eueniant, quidam contingenter; præparando cauſas, vel neceſsarias, vel contingentes. Nonò negat, Deum velle mala culpæ: quia nempè dicunt priuationem ordinis ad bonitatem Dei. Decimò affirmat, Deum habere liberum arbitrium reſpectu illarum rerum quas dictum eſt Deum liberè velle. Vndecimò docet, quandoq. voluntatem dici de Deo metaphoricè propter quædam voluntatis ſigna: hoc eſt dici quædam velle, eo quòd exhibet quædam ſigna volendi. Duodecimò tandem, quinque diuinæ voluntatis ſigna recenſet, Operationem, Permiſſionem, Præceptum, Prohibitionem, Conſilium.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus habeat voluntatem, eiusq. actus.

Deus eſt natura volitiua. IN primis, tàm certum eſt, Deum eſſe naturæ volitiuæ, quam certum ſupra erat eſſe naturæ intellectiuæ. Patet ex fide, Pſal. 113., ad Epheſ. 1., & alijs quamplurimis locis: ac ſimiliter ex totius Eccleſiæ ſenſu. Patet etiam rationibus. Tum ex operatione Dei: perfectiſſimus enim operandi modus eſt per voluntatem. Tum ex perfectione ipſius Dei in ſe, amore & fruitione ſui, ac ſimilibus. Tum præcipuè à prio-

à priori, ex eo quòd ſupponitur Deus eſſe intellectiuus: ad intellectum enim ſequitur voluntas. Idem probat S. Thom. art. 1. ea ratione: quia res naturales habent appetitum naturalem ad ſuas perfectiones: ergo & natura intellectualis ad perfectionem cognitam habet appetitum & inclinationem, quæ eſt voluntas.

Examinatur ratio S. Thomæ. In hac ratione tuenda laborat Caiet. Sed id non eſt neceſſarium: neque enim argumentum procedit per locum ab intrinſeco: quia ſic ſolùm hanc vim haberet: omnis natura habet appetitum ad perfectionem ſibi conſentaneam, appetitum ſcilicet naturalem: ergo & natura intellectualis habet appetitum ad intellectionem, ſeu quod idem eſt ad res intelligendas, cùm hæc ſit perfectio ei connaturalis: quo pacto ſolùm probatur appetitus naturalis, qui re vera inuenitur in natura intellectuali ad intelligendum, etiam ſecluſa voluntate. Sed argumentum procedit potiùs per locum ab exemplo, vel quaſi inductione: quia ſicut quælibet natura tendit in bonum ſuum naturale, habetquè appetitum naturalem ad ſuum bonum, in quo habito dicitur quieſcere: ita natura cognoſcitiua, apprehendens ſuum bonum debet habere appetitum cognitioni proportionatum, quo tendat in bonum apprehenſum: qui appetitus eſt elicitiuus, ſumptus pro potentia, & eſt elicitus, ſumptus pro actu.

Et ita natura ſenſitiua, cognoſcens per ſenſus, habet appetitum animalem, quo fertur in bonum apprehenſum. Ideo autem ſenſibus externis non correſpondet alius appetitus animalis, operans ex vi ſolius cognitionis eorum, præter appetitum ſenſitiuum correſpondentem ſenſibus internis: quia cognitio ſenſuum externorum, tàm per ſe ordinatur ad cognitionem ſenſuum internorum, vt nullum animal ſit exteriùs ſenſatum, quod non aliquo ſenſu interno præditum ſit, & ipſi proximè coniuncto appetitu ſenſitiuo, vt ſuo loco in Philoſophia tractauimus. Pariter ergo natura intellectiua habere debet appetitum voluntatis ſibi proportionatum. Rurſus homo & Angelus habet ſuam voluntatē intellectui coniunctam: ergo & Deus maximè, cùm ſit naturæ intellectiuæ, eſt etiam naturæ volitiuæ.

Addit Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 16. à num 3., in Deo concedendum eſſe quoque appetitum innatum per modum naturæ, tum ad perfectiones ipſi Deo intrinſecas & identificatas, tum ad communicandum ſeipſum creaturis per operationes ad extra. Hic enim appetitus naturalis, non excludit vitalem, imò ad eum ſupponitur. Vnde & omnis natura creata cognoſcitiua, ſimul cum appetitu vitali, habet quoque naturalem ad perfectiones ſibi conuenientes. Quoad perfectiones autem Deo intrinſecas, hic appetitus non eſt ſicut in creaturis eſſe ſolet per modum tendentiæ in perfectiones quas actu non habet, ſed eſt per modum quietis in perfectionibus ſemper præſentibus: nunquam enim Deus caret, nec carere poteſt, perfectione vlla ſua intrinſeca. Neque etiam eſt ad formas ex natura rei diſtinctas, ſicut in creaturis per modum potentiæ actiuæ vel paſſiuæ, ſed per modum capacitatis ad perfectiones quas cogitamus ad ſummum ratione noſtra diſtinctas ab eſſentia diuina. Quoad communicationem verò ad extra hic appetitus nullam imponit Deo neceſſitatem ad operandum: quia ipſe non eſt de ſe operatiuus, niſi mediante voluntate, quæ libera eſt, vt in progreſſu tractabimus. Appetitum verò ſenſitiuum Deo repugnare, manifeſtum eſt, cùm ſit potentia corporea, annexa ſenſibus, qui longè abſunt à Deo.

Deinde, in Deo eſſe voluntatem, quæ ſit potentia proxima ad volendum actu, negat Suarez ſect. citata à num. 8., non ſolùm quoad rem, ſed etiam quoad rationem noſtrumq. concipiendi modum ex parte rei conceptæ: admittit ſolùm ex parte modi cócipiendi apprehendi a nobis aliquid in Deo per modum potentiæ volendi quæ eſt in creaturis, ſcilicet virtutem amandi præciſam ab actuali amore, ſicut de ſcientia docuerat. *Habet voluntatem in actu primo.*

Eodem tamen prorſus modo concedenda Deo eſt voluntas in actu primo per modum potentiæ, ſecluſis omnibus imperfectionibus, ſicut quæſt. 14. de ſcientia oſtendimus. Quod iiſdem rationibus, quæ ad hanc rem facilè applicantur, probandum eſt. Ad voluntatem quoque in actu primo ſpectat cognitio proponens obiectum in quod feratur voluntas: ſicut eſſentiam diuinam tamquam ſpeciem intel-

intelligibilem intellectui diuino aſſignauimus. Negandi ſunt verò habitus propriè dicti: concedendæ virtutes, de quibus quæſt.21. diſtinctè agemus.

Habet volitionē in actu ſecūdo. Denique certiſſimum eſt, tum ſecundùm fidem, tùm ſecundùm rationem, Deum habere actum volendi. Quod ſanè perſpicuum eſt in Scriptura: & patet etiam ex eo quòd Deus de facto amando ſeipſum producit Spiritum ſanctum. Præterea Deus operatur ad extra, vtique per voluntatem determinans operari. Sed de actibus diuinæ voluntatis in particulari plura deinceps tractanda ſunt.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Diuina voluntas cum ſuis actibus.

Ratio quæ eſt principium radicale volendi, eſt formaliter eſſentia Dei. IN primis, dum diximus Deum eſſe naturæ volitiuæ, aſſignatur in Deo quaſi principium radicale volendi. Vbi rurſus diſtinctè cōſiderare debemus, & eam rationem realem quæ in Deo eſt principium radicale volendi, cui nempe hæc denominatio attribuitur; & denominationem ipſam formalem quæ illi tribuitur, nempe eſſe principium radicale. Illa ratio quaſi materialiter ſumpta, eſt non ſolùm identicè, ſed etiam formaliter ipſamet eſſentia diuina, prout eſt prima ratio conſtitutiua Dei: neque inquam ratione noſtra diſtincta ex parte rei conceptæ ab ipſa eſſentia, & ab ea ratione quæ in Deo eſt principium radicale intelligēdi. Declaratur & probatur: quando in rebus, vel realiter, vel ratione, diſtinguuntur, eſſentia ex vna parte, & attributa hoc eſt potentiæ & operationes ex alia; vtique eadem ipſa eſſentia, prout re vel ratione diſtincta ab attributis, eſt illa quæ eſt principium radicale eorundem attributorum; neque præter ipſam eſſentiam alia ratio diſtincta excogitari poteſt, quæ ſit principium attributorum: vt patet, non ſolùm in Deo, ſed etiam in rebus creatis. Hoc enim modo maximè ſolemus explicare & aſſignare eſſentiam rei, per hoc quòd eam dicimus eſſe principium proprietatum eiuſdē rei. Et alioqui ſi alia formalitas, vel ratione noſtra diſtincta, & rationis ordine ad eam conſequens, aſſignatur; illa prior ratio erit principium huius. Et tunc, vel rurſus diſtinguetur in ea, alia ratio eſſentiæ, & alia formalitas quæ ſit principium attributorum, & ſic ibitur in infinitum: vel ſiſtendum eſt in ipſa eſſentia quæ ſit principiū. Et ita quidem ab initio res ſe habet, & ſic debet concipi, Quod iam olim de eſſentia rerum naturalium oſtendimus q. 9. Philoſ., & ſupra de intellectualitate diuina quæſt.14. ſect.1.

Eadē quæ eſt intelligendi principium. Quocirca, ſi eſſentia reſpiciat plures proprietates & operationes, cum ordine etiam inter ſe, vel reali, vel rationis, quo aliqua ſit prior & aliqua poſterior; adhuc eadem ipſa ratio formalis eſſentiæ eſt principium radicale earum omnium: neque in ea poteſt à nobis cum fundamento in re diſtingui, alia ratio quæ ſit principium prioris proprietatis & operationis, & alia quæ poſterioris; illa vt prior, hæc vt poſterior: quando inquam, vna proprietas eſt iam per ſe connexa cum alia, vt non niſi ſimul cum ea & per eam adueniat ſuæ naturæ. Et in ſpeciali, ſine dubio, eadem ipſa ratio eſſentialis Dei, quæ denominatur eſſe principium intelligendi, pariter eſt & concipi ac dici debet principium volendi. Certè enim hæ proprietates quę inter ſe ratione diſtinguuntur, reducendæ ſunt in aliquam vnam primam rationem ex virtute cuius intelliguntur Deo conuenire: illaquè ratio eſt earum principium: cumq. ſit principium intelligendi, eſt quoque principium volendi.

Si autem proprietates nō ſint hoc modo inter ſe connexæ, poſſunt planè reduci in diſtinctas rationes conſtituentes totalem eſſentiam rei; quæ rationes, ſaltem noſtro conceptu diſtinctæ, ſint principia diuerſarum proprietatum. Sic homo conſtans eſſentialiter ex genere & differentia, animali & rationali, habet proprietates ſentiendi & intelligendi: &, vnius principium radicale eſt animalitas, alterius eſt rationalitas. At verò ad intelligendum & volendum, eadem ratio eſſentialis eſt principium radicale in homine: ac ſimiliter ad ſentiendum & ad acquirendas ſpecies ſenſibiles, eadem quoque eſſentialis ratio animalitatis eſt radicale principium.

Quod confirmatur magis: quia ſi præter

ter rationem priorem quę eſt principium intelligendi, diſtinguitur alia poſterior quæ ſit principium volendi, vtique illa prior erit principium huius, ſiquidem hæc ex illa conſequitur. Vel ergo rurſus, in illa priori ratione diſtinguetur alia ratio, quæ ſit principium intelligendi, & alia quæ ſit principium alterius rationis quæ eſt principium volendi: vel non diſtinguitur, ſed eadem ipſa dicitur eſſe huius quoque rationis principium. Si dicatur primum, redibit adhuc de priori ratione idem argumentum, & dabitur proceſſus in infinitum. Si dicatur ſecundum: ergo dum ſiſtendum eſt in aliqua ratione, cui non ſolum conueniat eſſe principium intelligendi, ſed etiam eſſe principium in ordine ad volendum; fingi non debebit eſſe principium principij, nec erit diſtinguenda alia ratio quæ dicebatur eſſe principium volendi: ſed ab initio eadem ipſa ratio erat tàm volendi quàm intelligendi principium.

Denominatio tamen formalis eſt diſtincta.

Deinde ipſa denominatio formalis eſſendi principium intelligendi, differt ab eſſentiali ratione Dei, & à ratione principij intelligendi, vel tanquam conceptus magis explicitus, vel tanquam alius conceptus ſecundæ intentionis ratione poſterior. Declaratur & probatur aſſertio: negari non poteſt, diuerſitatem aliquam eſſe in intellectu noſtro, cum concipimus Deum eſſe naturæ volitiuæ, ab eo quòd ſolum concipiamus eſſe naturæ diuinæ & intellectiuæ. Item priùs concipimus eſſentiam diuinam eſſe intellectiuam quam volitiuam, eſſe principium intelligendi quàm volendi: & hoc ex illo inferimus à priori. Ergo ſaltem datur hæc diuerſitas, quòd poſterior conceptus eſt magis explicitus quàm prior circa rationem volendi quoad rem primę intentionis quam concipimus: & præterea in poſteriori conceptu addimus nouam denominationem ſecundæ intentionis ad priorem conceptum: ſicut antea circa Dei ſcientiam diſcurrebamus.

Quæ diſtinctio excludit propoſitiones reduplicatiuas.

Quæ differentia ſatis eſt ad hoc vt formaliter loquendo quoad hos conceptus denominatiuos ſecundæ intentionis, dicere non valeat reduplicatiuè, eſſentia diuina quatenus principium volendi eſt principium intelligendi: quoniam hæc propoſitio hunc ſenſum reddit, denominatio ſeu ſecunda intentio principij volendi, eſt denominatio ſeu ſecunda intentio principij intelligendi: quod ſanè falſum eſt. Quamuis in ſenſu cauſali dici poſſit, eſſentia diuina quatenus principium intelligendi, eſt principium volendi: quia nempe intelligere eſt origo volendi. Sicut ſi dicatur, homo quatenus rationalis eſt riſibilis, quatenus intellectiuus eſt volitiuus.

Rurſus hoc totum magis declaratur alijs exemplis in creaturis & in Deo. Vtique eadem ipſa differentia hominis, nempe rationalitas, eſt quæ contrahit genus, conſtituit ſpeciem, eamq. ab alijs diſtinguit. Hi autem ſunt conceptus diſtincti ſecundæ intentionis, quos tribuimus eidem primæ intẽtioni à nobis conceptæ. Neque dicimus, rationalitas quatenus diſtinguit, conſtituit: licèt è conuerſo in ſenſu cauſali dicamus, eo quòd conſtituit diſtinguit. Atque in Deo, eadem ſcientia eſt, quæ dirigit Deum ad operandum, & quæ concurrit in productione Verbi, ſupponendo Verbum diuinum procedere ex cognitione creaturarum poſſibilium: neque tamen quatenus dirigit ad operandum ad extra, concurrit ad producendum Verbum ad intra, nec è conuerſo. Et alia ſunt huiuſmodi exempla.

Potentia volitiua ratione diſtinguitur ab eſſentia.

Præter dictam eſſentialem rationem naturæ diuinæ, voluntas diuina per modum potentiæ, eſt attributum quoddam, ratione diſtinctum, tàm ab eſſentia Dei ſumpta ſecundùm primam ſui rationem, quam ab actu volendi. Quod eodem modo probandum eſt, quo antea circa Dei ſcientiam id de virtute intellectiua probauimus: neque hìc opus eſt aliud repetere.

Similiter actus volendi.

De actu autem volendi, Suarez diſput. 30. Metaph. ſect. 16. à num. 12., aſſerit, hunc actum eſſe non ſolùm realiter idem cum eſſentia diuina, ſed formaliter eſſe de eſſentia Dei, tanquam rationem conſtitutiuam eius, ſicut etiam de ſcientia dixerat. Sed admittit aliquod diſcrimen quoad noſtrũ concipiendi modum: nempe ante ipſum velle, concipi naturam diuinam conſtitutam, & ipſum velle concipi vt quid conſequens. Omninò tamen eodem modo ſentiendum eſt de actu volendi, quo diximus de alijs attri-

attributis quæſt. 3., & de actu ſcientiæ Dei quæſt. 14. ſect. 3. Ac rurſus, ipſum velle eſt actus ratione noſtra diſtinctus ab actu ſciendi, & rationis ordine poſterior. Similiter potentia volitiua eſt ratione noſtra diſtincta & poſterior à potentia intellectiua. Quod totum planè deducitur ex dictis in communi de attributis, & in ſpeciali de ſcientia Dei.

Diſtinguitur etiam à potentia & actu intelligēdi.

Et præterea efficaciter confirmatur ex eo quod certum eſt apud Theologos, Verbum diuinum procedere per intellectum, non per voluntatem, Spiritum ſanctum per voluntatem non per intellectum: Quod abſque hac diſtinctione, quæ in re non eſt actualis, ſed virtualis, verificari non poteſt.

Neque mirum eſt, aliud eſſe de actu & potentia proxima, atque de ratione principij radicalis. Ita ſatis patet ex dictis locis. Et nunc breuiter explicatur: quia diſtinctio virtualis in Deo aſſignatur per hoc, quòd eſſentia diuina præſtat & exercet ea quę in rebus creatis perfici ſolent diſtinctis realiter perfectionibus. Diſtinctio autem rationis fundatur aliquo modo in conditione rerum creatarum, in quibus diſtincta ſunt ea quæ in Deo ſunt eadem ſimpliciſſima entitas. Sed in rebus creatis, vtique non eſt diſtincta ratio quæ ſit principium radicale amandi, à ratione eſſentiali hominis, & ab ea ratione quæ eſt principium intelligendi: potentiæ tamen & actus diſtinguantur ab eſſentia & inter ſe. Inſuper ab vna potentia proueniunt plures actus, ab vna eſſentia plures potentiæ. Ita ergo ab vna ratione eſſentiali Dei, tanquam ab ea quæ concipitur vt radicale principium operandi, intelliguntur noſtro concipiendi modo quaſi emanare plures virtutes operatiuæ & operationes ratione diſtinctæ.

Cæterùm, alia plurima quæ ſpectant ad actus diuinæ voluntatis, magis explicitè ac diſtinctè circa obiectum ipſius diuinæ voluntatis, deinceps proſequemur.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo Deus ſua voluntate amet ſeipſum.

Deus amat ſeipſum.

IN primis, dum Deus habet voluntatem, eaq. operatur, vt iam ſtatutum eſt; vtique ſeipſum maximè vult tanquam primum ac ſummum bonum, quod eſt ipſa ſua bonitas per eſſentiam. Idque eſt etiam fide certum: ſiquidem Deus amando ſeipſum, ſpirat amorem, producit Spiritum ſanctum.

Secundò certum eſt, Deum non velle ſeipſum cauſaliter & antecedenter, actu ſcilicet exequutiuo quo cauſet ſiue ponat obiectum volitum, eo modo quo voluntate ſua ponit creaturas ad extra: ſed velle comitanter diligendo ſeipſum, & gaudendo de ſe ſuiſque perfectionibus quas natura ſua habet. Hoc totum facilè patet: Deus non ideo eſt quia vult ſe eſſe, ſed potiùs quia eſt gaudet ſe eſſe: Et ſic de alijs ſuis perfectionibus. Nec enim dici poteſt, Deus habet hanc perfectionem quia vult eam habere; ſed potiùs quia eam ex ſua natura habet, gaudet ſe habere. Quod etiam verum eſt quantum ad proceſſiones Perſonarum ad intra, & ipſiuſmet Spiritus ſancti qui procedit per voluntatem, vt poſtea in propria materia quæſt. 41. dicemus. Hoc autem velle ſeipſum per modum gaudij, intelligitur nomine amoris quo Deus ſeipſum diligit.

Sed tamen, ſi in voluntate creata, præter actum gaudij de bono præſenti, diſtinguatur actus amoris tanquam tendentia quædam in idem obiectum, ex cuius vi gaudium oriatur, ſicut & deſiderium de bono abſenti: ſic ſimiliter de voluntate diuina concedendum erit, ſecundùm vtramque formalitatem ferri in ipſum Deum: quamuis in conſueto modo loquendi ipſum quoque gaudium amoris nomine appelletur, vt dicebamus.

Suā amabilitatem adequat.

Tertiò. Sicut de ſcientia diximus, Deum perfectiſſimè ſe videre, ac totaliter comprehendere: ita nunc certum eſt, Deum perfectiſſimè amare ſeipſum, & quaſi comprehendere voluntate, hoc eſt adæquare totaliter ſuam amabilitatem: tantum enim ſe amat, quantum

ama-

amabilis eſt : ad quod nulla creata voluntas pertingere poteſt, ſicut de intellectu quoad comprehenſionem quæſt. 12. diximus, & de voluntate quoad amorem docet S. Thomas 2. 2. q. 27. art. 15.

Amat ſe non liberè ſed neceſſariò.

Quartò, certum quoque eſt quod docet S. Thomas art. 3. alijquè communiter, Deum non liberè ſed neceſſariò amare ſeipſum, ſumendo neceſſarium pro eo quod eſt determinatum ad vnum, & liberum pro eo quod eſt indifferens ad vtrumque oppoſitum. Caiet. verò eodem articulo ait, S. Thom. eſſe loquutum tantùm de neceſſitate quoad ſpecificationem: quoniam non quæſiuit an Deus velit, quod eſt an exerceat actum volitionis: ſed an ea quæ vult neceſſariò velit, ſupponens exercitium actus. De eaq. neceſſitate quoad ſpecificationem verum eſt aſſumptum S. Thom., omnis potentia habet neceſſariam habitudinem ad ſuum proprium & principale obiectum: quo probare intendit, voluntatem diuinam neceſſariò ferri in bonitatem ipſius Dei. Sed certè, ille modus quærendi, intelligi optimè poteſt etiam de neceſſitate quoad exercitium, an videlicet voluntas Dei illum actum quem exercet exerceat neceſſariò. Supponit ergo Sanctus Thom. exercitium, ſed non neceſſitatem exercitij quam inquirit: alioqui in hac ſupponeretur etiam neceſſitas ſpecificationis. Et quoad reliqua quæ in articulo percurrit Sanctus Doctor, loquitur non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium: determinatq., Deum velle liberè creaturas, & vtique quoad exercitium. Aſſumpſit verò S. Thom. illam propoſitionem communem de potentia, non tàm per ſe, quàm potiùs vt exemplum quoddam: nempe ſicut potentia habet neceſſitatem ad ſuum obiectum, ita voluntas diuina ad ipſum Deum: hoc enim modo loquutus eſt: ideſt, ſicut omnis potentia neceſſariò dicit habitudinem per modum actus primi ad ſuum obiectum, ita diuina voluntas per ſuum actum volendi neceſſariò fertur in ſuum primarium obiectum.

Tàm quo ad exercitiũ quàm quoad ſpecificationem.

Reipſa autem certum eſt, Deum vtroque modo neceſſariò amare ſeipſum, hoc eſt quoad ſpecificationem non poſſe ſe odio inſequi, & quoad exercitium non poſſe ab amoris actu deſiſtere. Quod probari ſolet communi ratione: quia obiectum eſt omnimodè bonum, & vt tale proponitur diuinæ voluntati: exercitium quoq; amoris eſt omnimodè bonum abſque vlla ratione mali: ergo Deus neceſſariò, tàm quoad exercitium, quàm quoad ſpecificationem, amat ſeipſum. Et confirmatur ratio: quia ſi idcirco Beati videntes clarè Deũ non poſſunt ab amando deſiſtere, vt communiter Theologi docent; multò maiori neceſſitate Deus qui ſe comprehendit, amabit ſeipſum. Et rurſus, ſi noſtra beatitudo erit perpetua & continua, quæ vel conſtituitur vel ſaltem completur dilectione Dei; multò magis Deus qui feliciſſimus eſt, manebit ſemper in actuali dilectione ſui.

Probatur præterea peculiari ratione hæc neceſſitas in Deo. Tum quia Deus neceſſariò producit Spiritum ſanctum: producit autem amando ſeipſum: ergo hic amor eſt neceſſarius in Deo. Tum præſertim, Deus eſt immutabilis: ergo non poteſt aliquando ab amore ceſſare: nec certè fieri potuiſſet vt ab æterno non amaſſet ſeipſum. Tum maximè, actus voluntatis eſt perfectio Dei, omnis autem perfectio eſt in Deo idem cum eius eſſentia, atque adeo tàm neceſſaria quàm eius eſſentia: ſed non poteſt dari actus qui non terminetur ad ſuum obiectum; neque poteſt actus diuinæ voluntatis terminari ad creaturas & non ad Deum, cùm diuina bonitas ſit obiectum primarium, imò ſit ratio amandi creaturas: nullatenus ergo fieri poterat, vt Deus non amaret ſeipſum. Et hæc eſt ratio, quare Deus poterat non velle efficaciter creaturas ad extra abſque ſui mutatione, non autem potuiſſet non amare ſeipſum, vt notauit optimè Ferrar. 1. contr. Gentes cap. 80. §. *Reſpondetur*: quia ſi non diligeret ſe, careret ipſa perfectione actus: ſi autem non vellet creaturas, careret ſolùm terminatione actus ad creaturas; quæ terminatio non addit aliquam perfectionem in Deo, vt poſtea tractabimus. Deus etiam poteſt velle aut non velle creaturas per mutationem earum in ſeipſis, quia poteſt eas ponere vel non ponere: at nulla mutatio eſſe poteſt circa Deum obiectum volitum: ergo neque in actu amoris: tàm neceſſariò ergo Deus amat

amat

amat ſe, & gaudet ſe eſſe, quàm neceſſariò eſt.

Hæc neceſſitas nullā imperfectionem inuoluit.

Neque verò hæc neceſſitas vllam imperfectionem inuoluit, ex eo quòd dicatur perfectior modus operandi liberè quàm neceſſariò: quin potiùs circa tale obiectū quoad talem actum, ſummæ perfectionis eſt ſumma neceſſitas in amādo: ſicut Deum non poſſe non eſſe, dicit perfectiſſimum eſſendi modum. Circa creaturas tamen, vt ponantur vel non ponantur ad extra, perfectior eſt modus operādi liberè: qui etiam modus eſſe poteſt in Deo abſque vlla mutatione & imperfectione Dei, vt tractandum erit.

Non amat ſe coactè ſed libenter.

Quintò vlteriùs. Sumendò liberum à coactione, quod dicitur voluntarium, & maximè quatenus voluntas libenter ac delectabiliter aliquid velit; & ex oppoſito neceſſarium, quod eſt coactum, quatenus dicitur quis inuitus operari: ſic inquam amor Dei erga ſeipſum, eſt maximè liber & non neceſſarius. Deus enim libentiſsimè ac infinita cum delectatione amat ſeipſum: non habet nec habere poteſt minimam vllam in ſe amando diſplicentiam, qua ſaltem ſecundùm quid amor diceretur ei inuoluntarius. Hac etiam ratione amor quo Beati diligunt Deum dicitur eſſe liber. Neque hæc res alia probatione indiget: niſi quòd inter quoſdam Theologos diſſenſio eſt de modo loquendi, quid magis propriè per liberum intelligatur, & num neceſſarium priori modo ſumptum dicendum ſit naturale: Et de hoc in 1.2. quæſt. 6. diſputari ſolet. Ille tamen loquendi modus eſt magis vſitatus, atque à nobis retinendus, quo iuxta priorem explicationem abſolutè dicamus, Deum amare ſe, non liberè, ſed neceſſariò, in eodemq. ſenſu naturaliter.

Amat ſe primariò vt obiectū adæquatum.

Sextò demum. Multi Theologi dicunt, Deum eſſe obiectum adæquatum ſuæ voluntatis. Quod non ſic eſt intelligendum, quaſi Deus non attingat etiam creaturas: ſed quia in eſſentia diuina ipſæmet creaturæ virtualiter continentur. Deus ergo non amat, niſi quod in ſeipſo vel formaliter vel eminenter continetur. Item eſt intelligendum, quia creaturas amat ratione ſuæ diuinæ bonitatis quam aliquo modo participant, tamquam ratione obiecti primarij & vltimi finis, in ordine ad quem creaturas amat vt media quædam. Ait verò Ferrar. 1. contra Gentes cap. 74. in fine, alijs potentijs aſſignari pro obiecto adæquato aliquid ratione & prædicatione commune omnibus ijs partibus quæ poſſunt attingi: ſed voluntati diuinæ aſſignandum eſſe obiectum adæquatum, quod ſit commune per continentiā omnium: quia virtus diuina eſt perfectiſſima; perfectior autem eſt communitas continentiæ virtualis, quam communitas rationis ſecundùm prædicationem. Sed hoc non obſtat, quominus diuinæ voluntati aſſignari quoque poſſit obiectum adæquatum, quod ſit commune omnibus analogicè ſecundùm rationem, & dicetur obiectum adæquatum prædicationis: nempe bonum complectens ſub ſe omne bonum. Certè enim quicquid amatur à Deo, bonum eſt, & bonum prædicatur de quocumque obiecto quod à Deo amatur. Sed & malum dici poteſt obiectum odij: an verò propriè odium ſit in Deo, ſequenti quæſtione videbimus.

SECTIO QVARTA.

An & quomodo Deus velit alia à ſe.

Deus vult quoq; alia à ſe.

IN primis, certum de Fide eſt ex plurimis Scripturæ locis, & reipſa euidēs ex productione rerum ad extra, Deum velle alia à ſe. Probat quoque S. Thom. art. 2., inſiſtens eidem ſimilitudini appetitus naturalis, qua probauerat in Deo eſſe voluntatem: quia res naturalis habet inclinationē, non ſolùm ad proprium bonum, ſed etiam vt bonum diffundat in alia ſecundùm quòd poſſibile eſt: ergo multò magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum ſuum alijs per ſimilitudinem communicet ſecundùm quòd poſſibile eſt: ergo Deus non ſolùm vult ſe, ſed etiam alia à ſe. Quæ ratio magis quidem probat quoad potentiam, Deum poſſe velle alia à ſe, eſſeq. communicatiuum ac diffuſiuum ſuæ bonitatis. Declarat etiam conuenientiam quandam, qua diuinam voluntatem maximè decet de facto ac actualiter ſe communicare, ſicut revera Deus ſe communicauit ad extra.

Sed

Sed difficultatem facit particula quam S. Doctor addidit, ſecundùm quòd poſſibile eſt. Et ratio difficultatis eſt: quia de facto Deus non vult nec facit quantum poteſt, & quantũ poſſibile eſt. Caiet. §. *Ad hoc breuiter*, explicat ſecundùm quod poſſibile eſt, non ſimpliciter, ſed per Dei potentiam ordinatam, hoc eſt prout Dei potentia ab ipſamet voluntate determinatur: ac proinde fatetur, idem eſſe ac ſi dicatur, ad diuinam voluntatem ſpectat velle alia à ſe ſecundùm quòd ipſa vult. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 75. §. *Ad primum*, in ſecunda reſponſione, exponit, ſecundùm quòd poſſibile eſt iuxta directionem rationis & regulam diuinæ ſapientiæ, hoc eſt quantum diuina ſapientia determinat. At faciliùs dici poteſt, S. Thomam dixiſſe ſecundùm quòd poſſibile eſt, non in ſenſu affirmatiuo de omni re poſſibili, ſed negatiuo, hoc eſt, Deum decet ſe communicare, non tamen vltra quàm poſſibile eſt. Quod meritò addidit: quia cum vſus eſſet exemplo rei naturalis ſe communicantis, multæ autem res ſe communicent producendo ſibi ſimiles in ſpecie; Deus non poteſt ſe communicare hoc modo, efficiendo alium Deum ſibi ſimilem in ſpecie. Decet ergo Deum ſe communicare ad extra ſecundùm quòd poſſibile eſt. Vel affirmare voluit, Deum ſe communicare omni modo poſſibili in genere, ſcilicet ſecundùm eſſe naturæ, & gratiæ, & vnionis hypoſtaticæ: aut ſe ita communicare vt attingat ſummum communicationis modum poſſibilem, qui eſt in identitate perſonæ cum natura creata, qui de facto eſt in Chriſto.

Vult autē in ſeipſo. Secundò deinde. Quemadmodum de ſcientia diximus, Deum alia à ſe cognoſcere in ſeipſo: ita nunc dicere poſſumus, Deum omnia alia quæ vult velle in ſeipſo. Non quidem quaſi velit ſolùm ſecundùm illud eſſe quod creaturæ habent in Deo, quod eſt ipſamet creatrix eſſentia: ſed quia ratio volendi & attingendi creaturas ſecundùm proprium eſſe creabile, eſt diuina bonitas. Ita notauit S. Thom. hic art. 2. ad 2., ſicut Deus alia a ſe intelligit intelligendo eſſentiam ſuam, ita alia a ſe vult volendo bonitatem ſuam. Quod verum eſt, non ſolùm quia omnia continentur in Deo eminenter & repræſentatiuè; ſed etiam quoad modũ volendi, quia Deus vult & gaudet creaturas eſſe poſſibiles, inquantum gaudet ſe habere potentiam ad efficiendas creaturas: volendo ergo ſuã potentiam, vult creaturas poſsibiles. Item vult efficaciter creaturas actu exiſtere, vtique volens à ſe effici creaturas: volendo ergo, ſe efficere creaturas, vult ipſos effectus eſſe.

Sed in hoc eſt diſcrimen inter ſcientiam & voluntatem: quòd Deus cognoſcit res in ſeipſo, ſupponendo in ſua eſſentia medium ita determinatum ad repræſentandas creaturas, vt Deus non poſſit non eas cognoſcere. At, licèt ad volendas creaturas tamquam poſsibiles ſupponatur quoque medium illud determinatum diuinæ potentiæ: tamen ad volendum ac decernendum efficaciter creaturas efficere, non ſupponitur medium ita determinatum vt Deus non poſſet non ſic decernere. Quinimò hæc eſt libertas diuinę voluntatis, vt pariter potuerit velle aut non velle operari ad extra. Et hoc ſignificauit S. Thom. hic art. 3. ad 6., dicens, ſcientiam eſſe de rebus vt ſunt in ſciente, voluntatem verò eſſe de rebus vt ſunt in ſeipſis: ideoq. illam eſſe neceſſariam, hanc liberam, quod explicauimus q. 14. ſect. 24. concl. 1.

Alio etiã modo poteſt explicari, Deum velle omnia in ſeipſo, quatenus vult omnia propter ſe tamquam vltimum finem: finis autem volitus, eſt ratio volendi media. Sed hæc res modò eſt fuſiùs explicanda.

Et propter ſeipſum. Tertiò. Docet S. Thomas eodem art. 2., Deum velle ſe vt finem, alia verò à ſe vt ad finem. Sed quia tunc maximè voluntas eligit aliquid propter finem, quando id neceſſarium eſt, vel conducit ad aſſequendum finem, ſiue vt finis ponatur in eſſe; creaturæ autem, neque ſunt neceſſariæ, neque vllo modo conducunt ad hoc vt Deus aſſequatur ſuam bonitatem, vel ad hoc vt ipſe ſit: quod ſanè eſt per ſe notum, & habetur ex eodem D. Thom. art. 3. Ideo explicandum eſt, quomodo intelligendum ſit, Deum velle creaturas in ordine ad ſe tamquam finem. S. Thomas ipſe id breuiter indicauit: nempè inquantum decet diuinam bonitatem, etiam ab alijs participari. Eodem modo loquitur Caiet., & alij quoque ſolent hanc

rem

rem explicare. Sed quia rurſus non ſtatim per hoc apparet, qualiter Deus habeat rationē finis reſpectu creaturarum: ideo recolendum eſt, quòd finis diſtinguitur, alius cui, alius cuius. Ille eſt tamquam ſubiectum præexiſtens cui acquirendū eſt aliquid: hic verò eſt tamquam res cuius acquirendæ gratia media aſſumuntur. Sic optimè intelligitur, Deum eſſe finem cui, cui ſcilicet Deus vult gloriam & honorem ex creaturis prouenientem.

Vel aliter, finis cuius dici poteſt, non ſolùm cuius acquirendi gratia, ſed etiam cuius aliquo modo perficiendi, vel cuius alio ſimili modo gratia media aſſumuntur. Sic ſe habet Deus diuinaq. bonitas: eius namque manifeſtandæ & exercendæ gratia, ſiue vt fiat quod decet diuinam bonitatem, Deus vult creaturas. Et ſimiliter diuinæ voluntati placent creaturæ poſsibiles, vt poſsit in ijs diuina bonitas elucere. Vnde Deus non vult creaturas propter ſe, tamquam afferentes ipſi aliquod commodum, vel tamquam vtiles, eo modo quo inter homines ea dicimus cōmoda & vtilia, quæ conferunt, vel ad conſeruationem rerum, vel ad aliquam perfectionem earum intrinſecam, aut nouam iucunditatem, & ſimilia. Deus enim æquè feliciſsimus eſſet ac perfectiſsimus abſque omnibus creaturis. Sed quia ea quæ appetuntur propter finem, dici ſolent vtilia ad finem, & bonitas vtilitatis eſt quæ attribuitur medijs: ideo ad vitandam notam imperfectionis, quæ apud homines vtilitatis nomine denotatur, præſtabit dicere, creaturas eſſe decentes & conuenientes bonitati diuinæ. Eſſeque rem conuenientem Deo, ſe communicare ad extra: Qui loquendi modus apud Theologos frequens eſt.

Non tamē tamquam perfectionē ſuam.

Quarto. Quia S. Thomas art. 3. ait, bonitatem Dei per ſe eſſe perfectam, nec aliquam perfectionem ex rebus creatis ei accreſcere: quærunt hic aliqui, an velle creaturas, importet addatq. Deo aliquam perfectionem. Quod poteſt duplicem habere ſenſum: vnus eſt, an ipſemet actus formaliter, prout reſpicit creaturas, ſit aliqua perfectio in Deo: alius eſt, an Deus velit communicationem ſui in creaturis, tamquam aliquam perfectionem ſuam.

Caiet. hic art. 2. concedit, importare aliquam perfectionem in Deo: & art. 3. §. *Ad hoc eſt*, diſtinguit perfectionem intenſiuam & extenſiuam. Aitquè, volitionem creaturarum non ſpectare ad perfectionem intenſiuam voluntatis Dei: quia Deus etiam ſi non vellet creaturas, perfectiſsimè adhuc intenſiuè amaret bonitatem ſuam, ſiquidem infinite. Sed ſpectare ad perfectionem extenſiuam: quatenus Deus vult tàm perfectè bonitatem ſuam etiam extenſiuè, vt velit eam communicare creaturis. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 75. §. *Ad ſecundum dicitur*, alio modo diſtinguit, duplicem eſſe perfectionem Dei, intrinſecam quæ eſt in ipſo Deo, & extrinſecam quæ eſt communicatio ad extra in creaturis. Negatquè, Deo accreſcere perfectionem intrinſecam, affirmat extrinſecam, dum vult creaturas.

Sed, ſub illa diſtinctione de duplici ſenſu quam nos præmiſimus, de primo quidem ſenſu diſtinctè tractabimus in ſequentibus. In ſecundo ſenſu omnino affirmandum eſt, Deum volendo creaturas, velle perfectiones creatas, velle bona creata: omne enim ens, bonum eſt, habetq. ſuam perfectionis rationem. Quia autem perfectio alicuius, propriè denotat perfectionem ei intrinſecam; non eſt abſolutè dicendum, Deum velle communicationem ſui ad extra tamquam perfectionem ſuam. Si tamen cuipiam placeat cum ea explicatione affirmare, Deum velle communicationem ſui ad extra, tamquam perfectionem extenſiuam, aut extrinſecam, non oportet nimium de nomine contendere: quia, vt inquit Ferrar., non ſignificatur aliud, niſi quod exiſtentibus creaturis, exiſtit perfectio quædam à Deo ipſo deriuata, quæ ijs non exiſtentibus non exiſteret.

Duplex volendi modus, per ſimplicem complacentiam, & per decretū efficax.

Poſtremò, vt ad vlteriora proſequamur, diſtinguendus hic eſt duplex modus quo diuina voluntas poſsit attingere creaturas. Vnus eſt per modum ſimplicis cōplacentiæ, qui de ſe non eſt operatiuus, nec inducit operationē, quinimò poteſt exerceri circa res quæ nunquā erunt. Alius eſt per modū decreti efficacis, quo determinat creaturas ad extra producere. Hic duplex volendi modus, quodāmodo aſſimilatur duplici ſcientiæ Dei circa creaturas, ſimplicis intelligentiæ & viſionis.

SECTIO QVINTA.

An & quomodo Deus velit & amet creaturas poſſibiles actu ſimplicis complacentia.

PEr creaturas poſsibiles intelligimus, non ſolùm eas quæ ſunt merè poſsibiles, & numquam actu futuræ; ſed omnes prorſus, conſideratas in priori ſigno rationis, antequam concipiamus, Deum efficaciter decreuiſſe, quaſdam ad extra producere. Et quærimus, an antecedenter ad hanc efficacem determinationem Deus habuerit complacentiam aliquam in ſua voluntate de creaturis conſideratis ſecundùm eſſe poſsibile, complacentiam inquam omnibus rebus poſsibilibus communem.

Sententia negans.

Alenſis 1. par. quæſt. 34. memb. 4. & D. Bonau. in 1. diſt. 45. art. 1. q. 2. negare videntur alium actum diuinæ voluntatis erga creaturas, præter decretum efficax liberum: Ac proinde docent, Deum non eſſe omniuolentem, ſicut ſupponunt eſſe omniſcientem, & omnipotentem. Negat etiam Zumel hac 1. par. q. 34. art. 3. diſp. 1. ad 3., & quidam alij eodem loco, ac Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 81. & lib. 4. cap. 13. §. *Non obſtat autem:* qui dicunt Spiritum ſanctum non procedere ex dilectione creaturarum poſsibilium, ſicut Verbum procedit ex cognitione earum. Eandem ſententiã ſatis probabilem cenſet Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 16. à nu. 37. & 1. par. lib. 11. de Trinit. cap. 2. à num. 7.

Sententia affirmans.

Ex aduerſo affirmant Scotus in 3. diſt. 32. q. 1. §. *Hic ſunt tria*, Riccard. in 1. d. 45. art. 1. q. 5. Chartuſ. eadem diſt. q. 1. Rada par. 1. contr. 11. art. 2. Vaſquez hic diſp. 79. Caiet. infra q. 34 art. 3. §. *Ad imaginationes*, & alij eodem loco: aſſerentes Spiritum ſanctum procedere ex amore creaturarum poſsibilium, ſicut Verbum ex cognitione. Eadem videtur ſententia S. Thom. hic art. 6. ad 2., dum inquit, Deum non velle omne bonum, niſi inquantum vult ſe, in quo virtualiter omne bonum exiſtit: quæ verba poſſunt intelligi de creaturis, non ſolùm ſecundùm eſſe quod habent in Deo, prout ſunt ipſa creatrix eſſentia; ſed etiam ſecundùm eſſe creatum, de quo verificatur contineri virtualiter in Deo: & ſecundùm hoc eſſe creabile Deus diligit creaturas diligendo ſeipſum, vt explicabimus. Atque ad intentum Sancti Thomæ ſatis erat docere, Deum non diligere omne bonum creatum actu efficaci, quo facit res ad extra exiſtere: & de hoc debet intelligi art. 3. dum abſolutè docet, Deum velle non neceſſariò, ſed liberè creaturas. Et 1. contra Gentes cap. 75. idem clariùs ſignificauit, præſertim ratione 3., 4., & 6. Et cap. 76. ratione 2. rurſus indicat neceſsitatem aliquam in voluntate diuina ad diligendum creaturas, ex hoc ipſo quòd ſe diligit. Neque ſatis eſt quod Ferrar. ibi §. *Reſpondetur*, ait, S. Thom. ponere ſolùm neceſsitatem ex ſuppoſitione, ſcilicet ſuppoſito quòd Deus voluerit ſuam bonitatem vt finem, neceſſariò velle creaturas quoad exercitium cauſæ finalis. Nam S. Thom., illud ipſum velle ſuam bonitatem vt finem, videtur ponere neceſſarium: quia inquit, non eſt ponere in Deo actum quo velit ſe, & non velit perfectè, cùm in eo nihil ſit imperfectum. Non ergo infert de voluntate efficaci creaturarum, ſed de aliqua ſimplici cõplacentia, neceſſariò conuenire Deo, hoc ipſo quòd ſuam bonitatem amat.

Concluſio negans de voluntate efficaci.

Dico primò. Deus non vult creaturas vt poſsibiles actu efficaci qui eſt effectiuus obiecti voliti. Patet primò: quia hoc quòd creaturæ ſint poſsibiles, non dependet ex actu voluntatis diuinæ, quaſi ideo creaturæ ſint poſsibiles, quia Deus decernat eſſe poſsibiles: ſicut vtique non ideo Deus eſt potens facere creaturas, quia ſuæ voluntatis actu velit ſe poſſe. Secundò: huiuſmodi actus efficax non eſt niſi liber in Deo; & ea quæ hoc modo Deus vult & cauſat, ex ſua libertate vult: ſed creaturas eſſe poſsibiles, eſt prorſus neceſſarium, nec poteſt à Deo impediri: ergo. Tertiò patet, aliam eſſe rationem de rebus vt actu ſint, atque vt ſint poſsibiles: neque inferri poteſt eſſe imperfectionẽ in Deo, quòd non ita dependet à libera voluntate eius creaturarum poſsibilitas, ſicut actualis exiſtentia.

tia. Non enim eſt imperfectio, quòd non ità dependet ex libertate diuina, poſſe facere, ſicut actu facere creaturas. Satis ergo eſt, quòd creaturarum poſſibilitas non poteſt reduci in actualem exiſtentiam, niſi per dependentiam & productionẽ à Deo: & quòd hanc denominationem poſſibilitatis poſitiuè ſumptam habent formaliter à diuina potentia, vt quæſt. 25. explicabimus.

Concluſio affirmans de ſimplici complacentia.

Dico ſecundò. Deus vult omnes creaturas, quatenus ſunt poſſibiles, actu quodam ſimplicis complacentiæ, ſcilicet gaudendo de poſſibilitate earum ac veritatibus neceſſarijs quæ ipſis conueniũt. Hæc concluſio eſt ad mentem Auctorum ſecundæ ſententiæ. Et primò probatur facilè. Creaturas eſſe poſſibiles, bonum eſt, & aptum ad manifeſtandam Dei bonitatem: ergo diligibile eſt, & poteſt placere diuinæ voluntati: igitur poteſt Deus habere complacentiam, qua gaudeat creaturas eſſe poſſibiles, ac ſingulas eſſe talis eſſentiæ ac rationis iuxta naturam ſuam. Neque hic actus vllam imperfectionem inuoluit. Quòd ſi Deus potuit ab æterno hunc actum habere, ſine dubio de facto habuit: imò non poterat non habere, vt concluſione ſequenti dicemus.

Secundò. Deus gaudet, ſe habere potentiam factiuam creaturarum: ergo ſicut cognoſcendo hanc potentiam, cognoſcit ſimul creaturas eſſe poſſibiles; ità gaudendo de eadem potentia, gaudet ſimul de poſsibilitate creaturarum. Neque benè ait Suarez loco citato in Metaphyſ. num. 41., hoc non eſſe aliud quàm amare ipſam ſolam omnipotentiã: & in hoc differre à ſcientia, quia Deus cognoſcit creaturas ſecundùm eſſe quod habent diſtinctum à Deo: potiùs enim ea ratio probat, Deum gaudere de eadem creaturarum poſsibilitate, quam intellectu cognoſcit, de ipſo ſcilicet eſſe poſſibili prout diſtincto à Deo: nullaquè diſparitatis ratio in oppoſitum poteſt afferri.

Tertiò. Patet, Deum habere hanc complacentiam de omnibus rebus quas facere poteſt. Eadem enim eſt omnium ratio: & de omnibus dictum eſt Sap. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti*. Addi tamen poteſt, hanc Dei complacentiam eſſe quodammodo inæqualem, non quidem ex parte actus diuini qui vnus ſimpliciſſimus eſt, ſed ex parte varietatis obiectorum, ita vt vnumquodque ſecundùm quòd perfectius ac melius eſt, magis diuinæ voluntati placere dicatur. Inſuper de eo quòd res poſſunt non eſſe, tribuenda videtur diuinæ voluntati complacentia aliqua. Deus enim gaudet ſe poſſe facere, & poſſe non facere creaturas: ergo gaudet, non ſolùm eas poſſe fieri, ſed etiam poſſe non fieri. Non quaſi placeat [de] eo non eſſe creaturarum, quatenus eſt malum earum metaphyſicè loquendo: ſed in ordine ad ſeipſum, quatenus in eo elucere poteſt diuina libertas, & ſuprema perfectio, quæ nullis indiget creaturis.

Quæ complacentia eſt neceſſaria.

Dico tertiò. Deus hoc actu ſimplicis complacentiæ amat creaturas, non liberè, ſed neceſſariò. Quod eodem modo affirmatur vel ſupponitur ab ijs qui hunc actum diuinæ voluntati tribuunt. Et primò probatur facilè eodem pacto quo præcedens concluſio. Creaturas eſſe poſſibiles eſt neceſſarium, Deum gaudere de ſua potentia eſt neceſſarium: ſed hoc ipſo intelligitur gaudere de poſſibilitate rerum: nullaq. mutatio poteſt accidere, vel ex parte Dei, vel ex parte rerum poſſibilium: ergo complacentia hæc eſt prorſus neceſſaria in voluntate diuina. Secundò: ſuppoſita hac complacentia in Deo, ex ea procedit Spiritus ſanctus, ſicut Verbum ex cognitione creaturarum poſſibilium: ſed perſona diuina non niſi ex actu neceſsario procedit: ergo. Tertio patet, eodem modo ſentiendum eſse de hoc actu ſimplicis complacentiæ reſpectu amoris, quo Deus diligit ſeipſum, ſicut de ſcientia ſimplicis intelligentiæ reſpectu comprehenſionis qua Deus intuetur ſeipſum ſuamq. potentiam.

In contrarium hæc obſtare videntur. Primò quod affert Vaſquez ex S. Thoma, qui ſupra quæſt. 6. art. 3. docuiſse videtur, ita eſse proprium Deo, eſse bonum per eſsentiam, vt ens creatum conſideratum ſecundùm ſuam eſsentiam non dicatur bonum: ergo nec eſt amabile, nec poteſt eſse obiectum voluntatis & complacentiæ. Et hic art. 3. docet, creatu-

ras

ras non diligi neceſsariò à Deo: & in ſolutione ad ſextum ponit diſcrimen inter cognitionem & dilectionem. Sed, mentem S. Th. in priori loco, explicauimus ibi ſect. 2.: neq; inde quicquam habetur contra doctrinam modo traditam. Hoc autem loco loquutus eſt de dilectione abſoluta & efficaci, quæ vtique libera eſt: & meritò à cognitione diſtinguitur, quoniam cognitio non eſt per ſe formaliter libera; quinimò etiam ſcientia viſionis eſt neceſsaria ex ſuppoſitione diuini decreti.

Secundò. Aliud argumentum proponit Scotus loco citato. Si Deus diligit omnia: ergo diligit ſimul contraria: quod eſt impoſſibile. Reſpondet ipſemet, Deum diligere contraria ſecundùm ſuas naturas: ſed non diligere formas contrarias eidem ſubiecto, quia hoc non eſt diligibile. Clariùs dicetur, non eſse impoſſibile gaudere de poſſibilitate vtriuſque contrarij ſecundùm ſe: licèt non poſſit Deus actu efficaci decernere, vt duo contraria ſimul inſint eidem ſubiecto, ea inquam contraria quæ ſunt penitus incompoſſibilia.

Tertiò obijcit Zumel loco citato. Diligere eſt velle bonum: Deus autem confert bonum quod vult: ſed creaturis poſſibilibus non confert vllum bonum: ergo nec vult. Reſpondetur: Deum conferre omne illud bonum quod vult actu efficaci voluntatis: ſed non quod vult actu ſimplicis complacentiæ, quo potius gaudet de bono quod conſiderat & ſupponit.

Quartò obijcit Suarez eo loco Metaphyſ. num. 39., non eſſe hunc amorem neceſſariò in Deo: cùm nec ſit neceſſarius ad diuinam perfectionem, nec ad eam neceſſariò ſequatur: quia diuina bonitas eſt independens à creaturis: ergo etiam poteſt per ſe amari abſque creaturis. Imò nec etiam voluntas creata amat neceſſariò creaturas, quamuis in Beatis videntibus creaturas in Deo, cùm nimirum creaturæ non ſint ſummum bonum: ergo multò minùs poteſt Deo tribui amor neceſſarius erga creaturas.

Reſpondetur. Eodem modo loquendum eſſe de amore ac de cognitione Dei: ſcilicet Deum ex perfectiſſima cognitione & dilectione ſui cognoſcere & amare creaturas poſſibiles, licèt ab eis non dependeat. Voluntas autem creata non eas neceſſariò amat, quia & mutabilis eſt, & non eo modo cognoſcit quo Deus. In Beatis tamen videtur quoque voluntas neceſſariò gaudere de poſſibilitate rerum: non quidem quaſi creaturæ ſint ſummum bonum, ſed quia tam coniunctim cum ſummo bono apprehenduntur.

SECTIO SEXTA.

An Deus poſſit velle creaturas vt actu ſint complacentia libera & inefficaci.

ALio modo poteſt actus ſimplicis complacentiæ in diuina voluntate intelligi erga creaturas, nempè vt actu ſint, hoc eſt quòd Deo placeat vt creaturæ actu ſint: qui tamen actus, nec ſupponat neque ponat creaturarum exiſtentiam, ſed ſit inefficax per modum deſiderij, eo modo quo ſimilis actus eſt in noſtra voluntate frequens, cũ quo etiam optimè conſiſtere poteſt actus efficax in oppoſitum, quo abſolutè voluntas decernat rem non facere: vt in vulgato exemplo periclitantis in mari, qui habet complacentiam ſeruandi merces & diſplicentiam proijciendi, efficaciter tamen determinat proijcere ad tuendam vitam.

Aliqui Theologi affirmant, poſſe Deum liberè hanc complacentiam habere abſque eo quòd quicquam operetur ad extra: vel ſi operatur, complacentiam eſſe diſtinctam ab omni decreto efficaci, eo modo quo vnum decretum ab alio diſtinguitur. Ac propterea poſſe in Deo ratione noſtra ſupponi ac præcedere huiuſmodi complacentiam de aliquo obiecto tanquam fine, ex vi cuius complacentię conſequenter Deus efficaciter decernat applicare alia media ſaltem ſufficientia ad illum finem eo modo inefficaciter volitum. Sic opinantur aliqui de voluntate diuina erga ſalutem omnium hominum, de qua Apoſtolus 1. Timot. 2. inquit: *Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Explicant etiam priorem *Sententia affirmãs.*

illam

illam complacentiam cum aliqua limitatione & conditione; nempe Deum velle verbi gratia ſalutem hominum, quantum eſt ex parte ſua, aut niſi obſtiterint ipſi homines. Ita magna ex parte ſentit Suar. lib. 4. de Prædeſt. cap. 2. & Molin. hac quæſt. art. 6. diſput. 1. præſertim quoad hanc vltimam partem de voluntate conditionata.

Non poteſt in Deo eſſe complacentia libera & prorſus inefficax.

Dico primò. Nullus actus ſimplicis complacentiæ liber poteſt Deo conuenire taliter inefficax vt nihil operetur ad extra. Ita exiſtimare debent omnes Theologi, qui dignè vt par eſt de diuina immutabilitate ſentiunt. Primò enim in Deo non poteſt eſſe actus liber ſicut in voluntate noſtra, qui ſcilicet ſecundùm entitatem ſuam poſſit non eſſe. Nam omne quod eſt formaliter in Deo, eſt tàm neceſſarium, quàm ipſe Deus, abſque vlla diſtinctione ab eſſentia diuina; ideoquè libertas in Deo eſt in ordine ad obiecta extrinſeca, quatenus poteſt operari vel non operari, vt poſtea tractabimus: ergo nullatenus poteſt eſſe in voluntate diuina aliquis complacentiæ actus liber, qui nihil operetur ad extra.

Secundò. Si Deus dicatur habere complacentiam de aliquo obiecto, ita liberè quòd potuiſſet eam non habere: petendum eſt, quid nam ſit hoc quod potuiſſet Deus non habere. Vel eſt aliqua entitas actus in voluntate diuina: & hoc eſt omnino falſum, vt dicebamus. Vel eſt obiectum volitum: at ſupponimus hoc obiectum nunquàm poni ad extra, ſiquidem dicitur Deus habere complacentiam de obiecto, quod nunquam actu operabitur: quare dici non poteſt, complacentiam diuinam potuiſſe non eſſe, quatenus obiectum volitum poterat non eſſe: quia ſic de facto complacentia non eſſet, neque eſſe poſſet, niſi quando obiectum eſſet reuera futurum: ergo non poteſt eſſe cõplacentia libera, quæ prorſus non ſit operatiua ad extra. Vel eſt terminatio aliqua actus diuini ad obiectum, vt plerique loquuntur. Et rurſus, aut hæc terminatio eſt realis, aut eſt relatio rationis. Si dicatur realis, non poteſt eſſe contingenter in Deo, quia ſic Deus eſſet mutabilis: nec in obiecto, quod videlicet non exiſtit: nec quaſi per ſe ſtans, quod eſſet ridiculum & abſurdum. Si dicatur relatio rationis, eſt inſufficiens: quia çùm dicitur Deus habere complacentiam de obiecto, denotatur vtique aliquid reale, quod reipſa verum ſit: ergo debet explicari in quo conſiſtat realiter, & quo pacto ſit realiter liberum. Et alioqui ſi id ſaluatur per ſolum reſpectum rationis, poterit intellectus fingere quos libuerit reſpectus, & facere Deum complacentem de hoc vel illo obiecto ad libitum noſtrum. Quòd ſi reſpectus rationis debet habere fundamentum in re: redit argumentum priùs factum, quod nam ſit hoc fundamentum, an aliquid in Deo, vel in obiecto, vel terminatio veluti media, aut ſolùm ſit entitas Dei in ſe & obiectum poſſibile: cumq. hoc totum ſit neceſſarium & commune pro omnibus rebus, ſequitur non eſſe liberam complacentiam in Deo, nec circa aliquas res potiùs quàm circa alias.

Tertiò. Inintelligibile prorſus eſt quod aliqui dicunt, poſſe Deum pro ſua infinitate velle aut non velle certum obiectum, abſque vlla mutatione reali, nec in ſe nec in obiecto. Hoc inquam ex terminis ipſis repugnat: nam, velle realiter, & non velle realiter, ſine dubio eſt mutatio realis: & reale aliquid affirmatur cùm dicitur Deus velle, quod negatur cùm dicitur Deus non velle: hæc ergo mutatio, & hoc quod modò affirmatur modò negatur, vel eſt in Deo, vel in obiecto: vtique ab vtroque diſtinctum; ſiquidem vtrumque quoad ſe eodem modo ſe habet, Deo volente, aut non volente per ſimplicem complacentiam.

Neque infinitas Dei ad hoc iuuat, ſicut certè Deus pro ſua infinitate non poteſt facere vt res aliqua ſit vel non ſit abſque mutatione reali, vt corpus quoddam ſit album vel non album abſque mutatione reali. Neque in vniuerſum fieri poteſt, vt rebus eodem modo ſe habentibus varietur vlla denominatio realis, quamuis extrinſeca: denominatio enim ſignificat rem denominatam cum forma denominante: ergo ſi denominatio eſt vera, dum res & forma certo aliquo modo ſe habent; ſemper vera eſt, dum illa ſic permanent: & abſque eorum mutatione variari non poteſt. Nec enim per denomina-

minationem poteſt aliud quicquam intelligi vltra res ipſas, niſi prædicatio quæ à nobis fit: denominationem ergo mutari rebus immutatis, nihil aliud eſſet, quàm obiecto eodem modo ſe habente propoſitionem mutari de vera in falſam: quod tam inintelligibile eſt, quàm impoſsibile.

Nec etiã coniuncta cum diſtincto decreto. Dico ſecundò. Neque poteſt complacentia libera Deo conuenire, coniuncta quidem cum aliquo decreto efficaci operatiuo ad extra, condiſtincta tamen ab ipſo decreto. Probatur primò: quia res & operatio quæ ponitur ad extra correſpondet ſuo decreto, & ſpectat ad conſtitutionem eius prout liberum eſt: ergo ſi complacentia nihil aliud diſtinctè ponit ad extra, non poteſt Deo conuenire tanquam à decreto efficaci diſtincta. Ideoque in vniuerſum putamus, non poſſe in Deo plura decreta diſtingui abſque pluralitate ex parte rerum.

Secundò. Si complacentia ponitur in Deo priùs ratione ante decretum efficax, ita videlicet vt Deus antea per ſimplicem complacentiam intenderet finem, & poſtea per decretum efficax vellet media ſufficientia: petendum erit, quidnam ſit in illo priori ſigno, per quod libera complacentia Dei cõſtituatur, ſiuè quidnam ſit quod potuiſſet non eſſe: & planè redeunt argumenta facta. Neque dici poteſt, in eo priori intelligi vt futurum decretum efficax ex vi ipſius complacentiæ. Iam enim q.14. ſect.20. probauimus, non poſſe intelligi decretum Dei vt futurum antequam vt præſens. Quòd ſi poſſet intelligi, id vniuerſaliter diceba tur à Suar., ſecluſa alia priori complacentia: igitur adhuc complacentia deberet addere aliquid. Nec rurſus ſufficit dicere, decretum eſſe futurum ex vi ipſius complacentiæ. Vel enim hoc importat ipſam rem & operationem ponendam ex vi decreti: & ſic non ſufficit, quia hæc operatio perinde eſſet ex vi decreti abſque complacentia. Vel addit aliquid aliud, quod alioqui non eſſet ex vi ſolius decreti: & tunc an aliquid reale vel rationis, an in Deo vel in obiecto, iuxta ſuperius dicta. Et tandem ſi ponitur aliquid aliud, hoc ipſo complacentia eſt per ſe operatiua quoad aliquid.

Tertio. Aut decretum Dei quod dicitur conſequi ad complacentiam, poteſt eſſe de obiecto eodem modo ſe habente, etiam ſi Deus non haberet complacentiam ad extra; vel deberet alio modo ſe habere. Si dicatur primum: ergo non poteſt complacentia vt libera eſt explicari ſufficienter per ipſum decretum, & penes totum id quod ponitur per decretum: ſiquidem poſſet eſſe decretum & tota operatio decreti abſque complacentia: aliquid aliud ergo liberum additur, dum additur complacentia. Si dicatur ſecundùm: ergo complacentia non eſt in voluntate diuina tanquam condiſtincta à decreto: ſed coincidit cum decreto, vel ſecundum totum obiectum ponendum per decretum, vel ſecundùm aliquam rationem peculiarem in eo ſpectatam, vt ſect. ſequenti iuxta noſtram ſententiam explicabimus.

Dico tertiò. Neque poteſt hæc complacentia in Deo ſufficienter ſaluari & explicari per aliquam limitationem vel conditionem appoſitam ex parte obiecti. *Nec cum aliqua limitatione vel conditione ex parte obiecti.* Primò enim, ſi limitatio apponatur eo modo, Deus vult vt quantum ex ipſo eſt & ex parte ſua omnes homines ſalui fiãt: vel ſenſus eſt, Deus vult ſecundùm totum quod in ipſo eſt, ſiuè ſecundùm totum quod ex parte ſua poteſt. Et hæc non erit limitatio, ſed maxima ampliatio: & hoc, vt patet, eſſet decretum efficaciſſimum, per quod homines infallibiliter ſaluarentur. Imò de facto pro ijs qui ſaluantur, non vtique Deus facit totum quantum poteſt: ſed certè nimis parum eſt quod facit, reſpectu eius quod abſolutè facere poteſt. Vel ſenſus eſt, Deus vult homines ſaluare ſecundùm aliquid quod eſt ex parte ſua, & quod ipſe facere poteſt. Et hoc non eſt aliud, quàm velle tribuere hominibus aliqua media ad ſalutem, media ſcilicet ſufficientia: Et ſic explicauit Scotus in 1. diſtin. 46. §. *Ad primum*. Ergo, ſi in hoc conſiſtit diuina complacentia, coincidit cum hoc decreto efficaci tribuendi media: ac proinde non datur complacentia libera quæ non ſit operatiua, condiſtincta ab omni decreto efficaci: quod intendimus.

Secundò. Si conditio apponatur eo modo, Deus vult homines ſaluari, ſi ipſi velint: vel ſenſus eſt, Deum velle cum hu-

humana voluntate cooperari ad æternam ſalutem, ſi ipſa voluntas conſentire velit: & ſic indicat Molina ratione 3., & docet Suar. alijs in locis. Sed hoc falſum eſt: neque hoc modo ſe habet diuinum decretum erga conſenſum noſtræ voluntatis, vt infra oſtendemus. Vel ſenſus eſt, Deum velle retribuere vitam æternam hominibus, ſi ipſi eam mereantur, iuxta frequentes ſacræ Scripturæ promiſſiones. Et hoc modo, Deus etiam ſtatuit homines damnare ſi peccent & in peccato decedant: ergo eodem modo Deus haberet complacentiam de perditione hominum: quod, & falſum eſt, & à Theologis non admittitur, qui conſtituunt complacentiam in voluntate diuina peculiariter de ſalute hominum, de perditione verò potiùs diſplicentiam. Omnino ergo, præter hoc Dei decretum ſic conditionatum, aliquid aliud admittendum eſt, quo in diuina voluntate vera complacentia explicetur.

Tertiò. Quia de diuina voluntate conditionata eſt etiam difficultas, an dari poſſit, in quo conſiſtat, & an ponat aliquid ad extra: ideo de hac re ex profeſſo ſect. 12. tractabimus.

SECTIO SEPTIMA.

An Deus poſſit velle ac de facto velit creaturas vt actu ſint complacentia libera & aliquatenus efficaci.

Habet Deus cõplacentiã liberam, quæ nõ ſit ſimpliciter efficax.

DIco primò. Poteſt Deus velle, ac de facto vult, aliquod obiectum, complacentia libera, quæ non ſit ita efficax, vt reipſa ponat tale obiectum, ſicut eſt decretum efficax quod infallibiliter operatur rem quam determinat. Hæc eſt communis Theologorum ſententia de voluntate diuina circa ſalutem omnium hominum, quam vocant antecedentem, alij conditionatam, alij voluntatem ſigni. Et ſumitur præcipuè ex illo Apoſt. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri*. Quem locum, licet Diuus Auguſt. alijs modis expoſuerit, quibus reddatur ſenſus de Dei voluntate efficaci, qua valet dicere, omnes quotquot ſaluantur Deus eſt qui vult ſaluos fieri: vel ex omnibus ſtatibus hominum Deus quoſdam ſaluat. Tamen ſenſus magis tam apud Theologos receptus, eſt de voluntate aliqua vniuerſali, quam neceſſe non eſt adimpleri. Et ità S. Thom. hìc art. 6. ad primum hanc ſententiam & expoſitionem approbat, quam ex Damaſc. refert. Ijdemquè Theologi affirmant vel ſupponunt, hanc complacentiam eſſe liberam.

Hinc ergo ſufficienter probatur hæc concluſio. Neque hic eſt proprius locus fuſius oſtendendi Deum habere hanc voluntatem de omnium ſalute, ſed erit infra q. 23. vbi de ea latè tractabimus. Nunc indè infertur, Deum poſſe ſimilem complacentiam habere de alijs rebus bonis ab ipſoq. Deo amabilibus: de facto autem habere de ijs omnibus, de quibus id ſufficienti aliquo fundamento vel authoritatis vel rationis conſtare poteſt, iuxta ſequentem concluſionem; cùm certè non oporteat hanc Dei voluntatem circa omnes creaturas conſtituere.

Dico ſecundò. Hæc Dei complacentia libera, eſſe non poteſt niſi aliquo modo efficax: & quia voluntas Dei efficax dicitur decretum, eſſe non poteſt niſi coincidat cum aliquo voluntatis diuinæ decreto. Sed quoniam ſupponimus, per hanc voluntatem non poni in actu idem obiectum quod ſimplici ſolùm complacentia à Deo amari dicimus; ita res hæc intelligenda eſt & explicanda. Deus liberè & efficaciter vult rem aliquam quæ ordinata eſt ad aliam, & vult in ordine ad illam: eoq. ipſo intelligitur velle, non ſolùm eam rem quam ordinat, ſed & aliquo modo illam ad quam eam ordinat. Eam tamen quam ordinat & actu ponit, vult efficaciter: aliam verò ad quam ordinat, vult inefficaciter & ſimplici complacentia. Sicquè idem actus diuinæ voluntatis, vt comparatus ad plura obiecta, ad vnum ſe habet tanquam decretum efficax, ad aliud tanquam ſimplex complacentia. Et hoc eſt quod dicimus, non alio modo Deum poſſe habere complacentiam liberam, niſi aliquo modo efficacem, ſeu coincidentem cum decreto aliquo efficaci operatiuo ad extra.

Sed ſaltē ſit aliquatenus efficax.

Probatur concluſio ac meliùs explicatur

Efficax circa me-

dia, ineffi-cax circa finem. tur exemplis. Hoc totum maximè verificatur in eo quod Deus vult media ordinata ad finem, quæ quidem media apta ſunt ad conſequutionem finis, non tamen efficacia quæ reipſa conſequantur finem. Sic Deus omnibus hominibus tribuit auxilia ſufficientia ad ſalutem & ad rectè viuendum, tribuitq. etiam ad hunc finem vt homo ſaluetur ac rectè viuat. Vbi manifeſtum eſt, Deum, in hoc ipſo quòd vult dare hæc media, ſimul velle aliquo modo ſalutem & rectam hominum vitam: nec enim intelligi poteſt voluntas mediorum propter finem, abſque omni voluntate ipſius finis. Hac etiã ſpectat, quòd Deus imponit præcepta, vel proponit conſilia, adhibet exhortationes, & ſimilia, ad hoc vt homines operentur. Vnde ideo Deus non poteſt velle medium vllum ad finem vt homo peccet, vel præcipere aut conſulere peccatum; quia hoc eſſet formaliter velle peccatũ, quod Deo repugnat. Hanc doctrinam indicauit præclare Damaſc. lib. 1. de Fide cap. 29. *Deum bonitate præſtantem omnes homines ſaluari velle: nec enim ſupplicij cauſa, ſed ad hoc vt bonitatis eius participes ſimus nos effinxit.*

Quia autem hæc Dei voluntas circa omnium ſalutem, non eſt per ſe efficax & operatiua noſtræ ſalutis, ſicut efficax eſt decretum quo Deus firmiter ſtatuit conferre electis gloriam: ſic reſpectu ſalutis omnium hominum illa Dei voluntas dicetur ſimplex complacentia. Et rurſus quia liberè voluit adhibere media ſufficientia ad omnium ſalutem, ſic illa complacentia eſt ſimpliciter libera. Et quia inſuper poteſt Deus ad certum finem plura vel pauciora media ordinare, eo dicetur quodammodo magis vel minùs velle; maiorem vel minorem habere complacentiam de illo fine.

Sicut verò dicimus, Deum non poſſe habere complacentiam liberam, niſi ſic volendo aliquid ad extra: ita è conuerſo non poteſt velle aliquid ordinatum ad aliud inquantum ſic ordinatum, quin hæc voluntas ſimul ſit complacentia rei ad quam ordinatur. Quod planè ſequitur ex dictis: Quia cùm Deus poſſit velle vnum & idem medium propter hunc vel illum finem; ſi velit tale medium propter hunc & non propter illum finem, non dicetur habere complacentiam de illo, ſed tantùm de hoc fine. Poteſt ergo eſſe in Deo voluntas talis medij abſque complacentia illius obiecti: quia cùm non aſſumatur propter illud, non amatur tamquam medium ordinatum ad illum finem.

Habet diſplicentiã circa mala. Ex aduerſo, pari ratione affirmandum eſt, Deum habere diſplicentiã, quòd fiant quædam quæ ipſe fieri prohibet vel diſſuadet, & ad quæ impedienda adhibet media ſufficientia: nempè diſplicet Deo, fieri peccata, damnari homines. Non enim ſatis eſt, Deum ordinare vel permittere aliquid, ex quo præuidet alium effectum eſſe ſequuturum, vt dicatur habere complacentiam talis effectus ſequuturi. Vtique enim Deus ipſe ordinat eum rerum curſum, & determinat concurrere ad eum materialem actum, ex quo videt ſequuturam malitiam peccati ac damnationem hominis. Sed requiritur, Deum ordinare media ad eum finem, vt ita eueniat: quod nullatenus contingit circa peccata & perditionem hominum, ſed benè circa virtutes & ſalutem, vt perſpicuè ex ſacra Scriptura colligitur.

Ea cõplacentia appellatur velleitas. Dico tertiò. De hac diuina complacentia hoc modo explicata optimè verificari poſſunt nonnulla quæ à pleriſq. Theologis dicuntur, qui iuxta hunc ſenſũ conciliari poſſunt. Primò S. Thom. hìc art. 6. ad 1. ait, huiuſmodi complacentiam magis dici poſſe velleitatem, quàm abſolutam voluntatem. Hoc velleitatis nomen frequens eſt de actu inefficaci noſtræ voluntatis, ductũ ex eo quòd hunc actum ſic explicare ſolemus, vellem hoc, vellet mercator non proijcere merces in mare. Sed Vaſquez diſp. 83. num. 23. contendit, hoc loquendi modo non tam ſignificari actum præſentem voluntatis, quam potiùs actum qui eſſet, ſi aliqua conditio poneretur. Notiſſimum tamen eſt apud Theologos, ſignificari actum præſentem, ſed inefficacem, ad differentiam actus efficacis. Quamuis ipſe quoque actus inefficax ſignificari poſſit per ly, volo: ſicut dicebat Apoſt. *Deus vult omnes homines ſaluos fieri*: & Chriſtus Matth. 26. dixit, *Non quod ego volo*, affectu ſcilicet ſimplicis complacentiæ. Poteſt inquam diuina complacentia dici velleitas, quia non eſt tamquam abſoluta voluntas decernens ſimpliciter exequi rem volitam.

Se-

Aliiſq. modis explicatur.

Secundò. Aliqui Theologi & Patres explicant diuinam complacentiam de hominum ſalute per conditionem adiunctam, ſi homines ipſi velint ſuisq. peccatis non obſtiterint. Sed non debent intelligi de ſola promiſſione ſub conditione. Nam ſic datur ſimilis comminatio quoad pœnam ſub conditione ſi homines peccauerint. Sed intelligi debent de promiſſione prout coniuncta cum ordinatione quam diximus, inquantū Deus confert media hominibus ad hunc finem vt ſaluentur, ita volens ac deſiderans dare eis gloriam, ſi ipſi homines benè vtentes illis medijs, mereantur gloriam.

Tertiò. Hoc idem intellexiſſe videntur quidā alij, explicantes hanc Dei complacentiam, Deum velle, quantum in ipſo eſt, & ex parte ſua, homines ſaluari: hoc enim eſt velle tribuere media neceſſaria & ſufficientia ad hoc vt homines ſaluentur.

Quartò. Poteſt etiam commodè explicari, quòd aliqui hanc complacentiam vocant voluntatem ſigni. Voluntas enim ſigni dicitur, qua Deus ponat ſignum aliquod ad extra, quaſi reipſa vellet rem ſignificatam: quando autem revera vult rem, tunc appellatur voluntas beneplaciti. Hoc inquam non debet ita intelligi, quaſi voluntas de hominum ſalute ſit meri ſigni, abſque eo quòd Deus aliquo modo velit ipſam ſalutem. Sed debet intelligi voluntas ſigni, quatenus præbetur ſignum voluntatis efficacis, quæ tamen revera non eſt in Deo de omnium ſalute. Voluntas tamen aliqua, ſcilicet ſimplex & inefficax complacentia, non tantùm per ſignum, ſed per verum beneplacitum concedenda eſt in Deo.

Quintò. Dicunt etiam communiter, hanc voluntatem eſſe antecedentem, non conſequentem. Sed de hac diuiſione, ſicut & de præcedenti, ad finem huius quæſtionis agemus.

Cur Deus velit ſimplici complacentia, quæ efficaciter non intendit.

Sed contra hanc doctrinam obijcies primò. Videtur otioſa ac ſuperflua, Deoq. non conueniens, hæc ſimplex complacentia de eo quod Deus efficaciter non intendit, cùm facilè id facere poſſet. Si enim non vult aliquid efficaciter: ad quid ordinare media, imponere præcepta, adhibere conſilia?

Reſpondetur. Hanc complacentiam maximè decere diuinam bonitatem. Plerunque etiam deſeruire ad ſaluādam humanam libertatem. Atque ſumma cum prudentia, Deus applicat media, imponit præcepta, & adhibet conſilia, ad ea quæ non intendit efficaciter. Quare autem non ea abſolutè decernat, cùm facilè poſſet, ſpectat ad diuinam libertatem, & occulta iudicia Dei. Illud nobis certiſſimum eſt, id totum ſapientiſsimè ac rectiſsimè à Deo diſponi.

Cur nō diſtinguatur complacentia finis à voluntate mediorū.

Obijcies ſecundò contra modum quo explicauimus diuinam complacentiam. Voluntas finis, ſaltem ratione diſtinguitur à voluntate mediorum, eſtquè illa prior: imò in voluntate noſtra eſt realiter diſtincta, & reali cauſalitate præcedit, etiam ſi ſit ſolùm ſimplex complacentia.

Reſpondetur. Eſſe prorſus eundem actum cum voluntate finis voluntatē mediorum in generali: & hoc etiam in nobis. Ad hanc autem voluntatem ſequitur electio mediorum in ſpeciali. In Deo ergo, eſt ratione prior voluntas mediorum in generali, quæ ſimul eſt complacentia finis; & poſtea intelligitur determinatio mediorum in ſpeciali: de qua re plura dicemus quæſt. 22. Eſt præterea ſpecialis ratio de voluntate Dei, cur diſtingui non poſsit ſimplex complacentia finis à voluntate mediorum, ſatis iam nota ex dictis.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Deus velit decreto efficaci & libero creaturas aliquando exiſtentes.

Vult actuali decreto.

Dico primò. Deus peculiari modo vult creaturas quæ in aliqua differentia temporis actu ſunt. Hoc eſt expreſsum in ſacra Scriptura, Pſal. 113. *Omnia quæcumque voluit fecit*: Sap. 11. *Quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes?* Patet etiam ratione: Omne quod eſt, dependet à Deo: Deus autem operatur per intellectum & voluntatem: ergo quæcumque ſunt, ipſe vult eſſe: & peculiari modo vult, hoc eſt non ſolùm ſimplici complacentia de qua hactenus locuti ſumus, ſed definitiuo decreto, quo

ſtatuit rem eſſe: de qua voluntate dictum eſt illud, *Quæcumque voluit fecit*.

Singularis tamen & quidem grauiſsima difficultas eſt, quomodo Deus ſic voluerit etiã actus liberos noſtros, & hi nihilominus liberè fiant. Sed de hac re latè ac ſeparatim poſtea differendũ eſſet. Certum verò eſt, Deum nequaquam velle actus noſtros malos quoad ipſam formalem malitiam: hoc enim prorſus diuinæ bonitati repugnat: licè velit ad eos concurrere quoad totam phyſicã ac realem entitatem eorum. De qua re etiam poſtea differendum eſſet.

Simpliciter efficaci & infallibili. Dico ſecundò. Hæc Dei voluntas eſt efficax, hoc eſt quæ infallibiliter conſequetur effectum, & ſine dubio ita fiet ſicut Deus ipſe decreuit, & cum qua omninò implicat componi ſimul oppoſitum eius quod Deus decreuit. Habetur primò expreſſè ex ſacra Scriptura in eo loco Pſal. & Iſai. 46. *Omnis voluntas mea fiet*. Rom. 9. *Voluntati eius quis reſiſtet?* Gen. 50. *Nam Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* Heſter 13. *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati*.

Secundò. Ratione probat S. Thom. art. 6. Voluntas Dei eſt cauſa vniuerſalis omnium rerum: ergo ſub ſe comprehendit quicquid in rebus accidit: & ſi quid deuiare videtur à diuina voluntate ſecundùm vnum ordinem, omnino recidit ſub diuinam voluntatem ſecundùm alium ordinem.

Tertiò. Efficaciùs probari poteſt: quia Deus eſt omnipotens: ergo poteſt facere quicquid poteſt velle, iuxta illud Sap. 12. *Subeſt tibi, cùm volueris, poſſe*: ergo ſi ſtatuit & decernit aliquid facere, ita prorſus faciet. Ideo enim homini accidere poteſt, vt non conſequatur quod decreuerat, quia non poteſt: at ſi poſſit, & cognoſcat modum, ſed non conſequitur effectum, conuincitur non velle efficaciter: ſed ſi fortaſſe antea voluit, conuincitur mutaſſe voluntatem: quæ mutatio in diuinam voluntatem cadere nequit, vt poſtea dicemus: ergo ſtante diuino decreto, omnino fiet quod decretum eſt.

Quartò. Maxima ſanè imperfectio Dei foret, ſi ipſe aliquid ſtatuiſſet, & poſtea eueniret oppoſitum: quod planè vel inſcitiam vel imbecillitatem argueret. Sicut maximæ imperfectionis eſſet, ſi Deus iudicaret aliquam rem ita eſſe, quæ non ita eſſet. Sequeretur etiam, decretum Dei eſſe actum quendam à voluntate diuina diſtinctum, ac mutabilem: non enim poſſet ſaluari & explicari decretum Dei penès futuritionem obiecti: ſed ſic eſt quòd decretum Dei nihil aliud addit ſupra entitatem Dei neceſſariam, niſi connotationem obiecti futuri, vt dicemus: ergo implicat, Deum efficaciter velle aliquid fieri, & id non fieri: ſicut implicat idem eſſe & non eſſe.

Quintò. Vel effectus quos Deus fieri decernit, ab ipſo ſolo dependent: & ſic vtique nulla ex parte poſſunt impediri ne fiant. Vel dependent ſimul ex cauſis creatis: & tunc ſequeretur, cauſam creatam eſſe validiorem voluntate & potentia Dei, ſi poteſt impediri ne fiat quod à Deo decretum eſt. At certè omnis alia cauſa, totum quod eſt & poteſt, prorſus eſt & poteſt dependentiſſimè à Deo: ergo ſine dubio, quicquid Deus efficaciter & abſolutè velit à quauis cauſa etiam libera fieri, ita fiet: & quando decreuit vt liberè fiat, liberè fiet: etenim *Cor Regis in manu Domini, & quocumque voluerit inclinabit illud*. Prouerb. 21. *Nec dubitandum eſt, voluntati Dei, qui omnia quæ voluit fecit, humanas voluntates non poſſe reſiſtere, quominus faciat ipſe quod vult, quandoquidem etiam de ipſis voluntatibus, quod vult, quando vult, facit; habens humanorum cordium quò placeat inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magis habens in ſua poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas*, Auguſt. de Corrept. & gratia cap. 14. Sed de concordia libertatis noſtræ cum efficacia voluntatis diuinæ ſeparatim agendum eſſet.

Dico tertiò. Voluntas Dei eſt ſimpliciter libera, ita vt potuiſſet Deus ab æterno non decernere efficaciter creaturas eſſe, ſed decernere oppoſitum, ſcilicet non eſſe. Habetur primò expreſsè ex ſacra Scriptura Epheſ. 1. *Operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ*. 1. Cor. 12. *Hæc omnia operatur vnus & idem ſpiritus, diuidens ſingulis prout vult*. Eccleſ. 39. *Aperiet os ſuum in oratione, & pro delictis ſuis deprecabitur: ſi enim Dominus magnus voluerit, ſpiritu intelligentiæ replebit illum*. *Vult liberè.*

Probatur ſecundò ratione, ex Scriptura

ra & vera fide deducta. Piè & vtiliter oramus Deum: ſed ineptè dirigeretur oratio ad cauſam neceſſariò operantem: ergo omnino Deus eſt agens liberum, cuius proinde voluntatem precibus ad nos quodammodo flectere & inclinare conamur.

Tertiò. Ratione naturali probat S. Thom hic art. 3. quia Deus vult alia à ſe tamquam propter finem: ſed ea quæ ſunt ad finem, non neceſſariò volumus, ſi non ſunt neceſſaria ad ipſum finem: cùm ergo Deus poſſit eſſe ſine creaturis, ſequitur Deum nō neceſſariò velle creaturas.

Quartò faciliùs probatur: quia ſine dubio hic eſt perfectiſſimus modus operandi ad extra, liberè & indifferenter: & hac ratione, inter cauſas creatas, ea quæ libera eſt: valde excellit ſupra cauſas naturales. Quamuis quoad operationes & proceſſiones diuinarum perſonarum ad intra, perfectior modus operandi ſit neceſſarius & non liber: eo quòd de ratione Dei & perſonarum ſine dubio eſſe debet neceſſitas exiſtendi.

Quintò. Efficaciùs etiam probari poteſt ratione quam attingit S. Thom. 1. contr. Gentes cap. 81. num. 3. Potentia Dei eſt infinita ad operandum, vt naturali ratione eſt euidens: ergo ſi operaretur ex neceſsitate, omnino faceret infinita, & omnia quæ poſsibilia ſunt: quod tamen factum non eſt. Imò nec etiam poſſunt collectiuè ſimul fieri omnia quæ poſsibilia ſunt. Poteſt enim fieri magnitudo & multitudo maior ac maior, non tamen actu maxima: poſſunt diuidi plures & plures continui partes, non tamen poteſt totum continuum diuidi in omnes partes. Eſt ergo manifeſta implicantia, Deum eſſe infinitum in ſua poteſtate, ſicut reuera eſt, & eſſe agens neceſſarium. Nec minùs falſum & abſurdum eſſet, dicere, Deum non habere potentiam faciendi, niſi ea quæ actu facit, & neceſſariò facere quæcumque poteſt, ideoq. non poſſe plus facere, quam actu facit.

Quicquid Ariſt. de hac libertate ſenſerit.

Sed circa hanc Dei libertatem erraſſe videtur Ariſt., putans Deum agere quidem per intellectum & voluntatem, tamen agere neceſſariò & non liberè. Colligitur præcipuè ex doctrina quam tradidit de æternitate mundi, & modo quo eam probauit 8. Phyſic. libro. Ita ſentent Scot. in 1. diſt. 8. q. 5. §. *De intentione*, & Nominales d. 42. & 43., Ferrar. 2. contra Gentes, cap. 23. in fine, Heruæus opuſc. de æternitate mundi q. 4. & Quodl. 5. q. 4. Soncina 12. Metaph. q. 30. Iauell. q. 10. Sotus 8. Phyſ. q. 1. Conimb. eodem lib. cap. 2. q. 5. art. 2. Molina hac q. art. 4. diſp. 2. & Caiet. tom. 3. opuſculorum tract. 2. in ſolutione ad argumenta, vbi quamuis explicet loca Ariſt., tamen non audet aſſerere eum agnouiſſe libertatem Dei in operando. Aliqui verò ex his putant, Ariſt. abſtuliſſe Deo libertatem tantùm quoad primam mundi productionem, non verò quoad alias nouas operationes. Eiuſdem ſententiæ negantis libertatem Dei cenſentur eſſe Auerr. 8. Phyſ. & Auicen. 9 Metaph.

At ex alijs quibuſdam locis ex aduerſo colligi videtur, Ariſt. agnouiſſe libertatem Dei in operando: præcipuè ex eo quod eodem lib. 8. Phyſ. in fine, docet, Deum eſſe infinitæ virtutis, & per ſe immediatè mouere primum mobile. Ex hoc enim ſequeretur, quòd ſi Deus neceſſariò operaretur, deberet mouere velociſsimo motu & in inſtanti: quod alioqui Ariſt planè reputat impoſsibile. Præterea 4. Topic. loco 64. ſatis clarè videtur Deo libertatem adſcribere. Et quidem ita de mente Ariſt. opinantur S. Thom. & quidam alij 8. Phyſ. inter quos latè Tolet. q. 3., quos inquit Achillin. 1. Phyſ. textu 60. voluiſſe Ariſtotelem baptizare.

Verumtamen, ſi in hac re liceat de mente Ariſt. diuinare, fortaſſe voluit ſolùm tribuere Deo neceſsitatem immutabilitatis, tum in hoc quòd Deus non poteſt mutari in tempore de nolente in volentem, tum in hoc quòd non potuerit de nouo conſtituere rerum ordinationem, & iuxta hoc docuit æternitatem mundi. Sed adhuc in hoc grauiter errauit: quia licèt Deus non poſsit de nouo velle, potuit tamen ab æterno decernere de nouo operari in tempore, ac reipſa de nouo creare mundum in tempore, quem non condiderat ab æterno, vt ſanè factum eſt.

Voluntas diuina ſe ipſam determinat.

Dico quartò. Ex his rectè explicari poſſunt quædam conditiones circa libertatem voluntatis diuinæ, partim de re, partim de nomine. Cùm enim diuina voluntas ſit libera & indifferens, quæri poteſt,

teſt, à quonam determinetur: & quia nonniſi aliqua ratio ad intra in ipſo Deo cogitari poteſt, non defuerunt qui dixerint, determinari ex iudicio practico intellectus. Sed tamen, non dari in intellectu diuino tale iudicium determinatiuum voluntatis, iam probauimus q. 14. ſect. 22. Concludendum ergo eſt, diuinam voluntatem ex ſua libertate ſe determinare ad volendum aut uolendum hoc aut illud: nec oportet aliam rationem determinationis illi aſſignare. Et hoc planè expreſſit Sanctus Thom. hic art. 3. ad 5.

Deinde concedi Deo debet cum S.Th. art. 5. nomen liberi arbitrij. Quamuis enim hoc arbitrij nomen magis pertineat ad intellectum, quam ad voluntatem, tamen ob connexionem cognitionis cum voluntate, coniungitur liberum cum arbitrio: & ſic in omnibus cauſis operantibus per intellectum & volũtatem conſtituitur liberum arbitrium. Rurſus Scotus in 1. diſt. 39. q. 1. art. 2. affirmat, voluntatem Dei cõtingenter velle ſeu cauſare. Hunc tamen loquendi modum, nouum & rudem vocat Caiet. hic artic. 3. §. *In reſponſione ad* 5. quia ait, contingentia denotat mutabilitatem, quam non ſignificat libertas: Idemq. dixerat S. Th. in 1. diſt. 43. q. 2. art. 1. Sed ſanè nomen quoque contingentiæ in recto ſenſu ſumi ſolet apud Theologos, ita vt denotet libertatem, non verò mutabilitatem.

Demum Caiet. eodem art. 3. in fine, improbat quod Scotus ibidem Deo tribuit potentiam priorem actu, potentiam ſcilicet quæ dicitur contradictionis ad oppoſita, qualis eſt voluntas creata libera. Et verè quidem non reperitur in Deo talis potentia reſpectu actuum oppoſitorum, neque potentia ad tranſeundum de vna determinatione in aliam oppoſitam. Neque Scotus id voluit. Ex alia parte negari non poteſt, voluntatem diuinam potuiſſe ab æterno ſe determinare ad alterutrum ex duobus oppoſitis contradictorijs: atque prius ratione illam vt ſic concipi, quàm concipiatur vt actu determinata ad alterutram partem. Neque Caiet. id negare voluit. Et hæc optimè appellatur potentia contradictionis ad explicandam diuinam libertatem: quia nimirum Deus poteſt operari & non operari, poteſt velle & non velle, poteſt velle operari & velle non operari.

SECTIO NONA.

Num aliqua & quaenam neceſſitas in decreto efficaci diuina voluntati conueniat.

Dico primò. Diuinæ voluntati prorſus conuenire non poteſt neceſſitas coactionis. Hanc neceſſitatem ſupra iam diuinæ voluntati quoad ipſam dilectionem eiuſdem Dei negauimus. Nec enim Deus ab vlla cauſa vlloque modo cogi poteſt & vim pati. Item diuinæ voluntati conuenire non poteſt neceſſitas oppoſita libertati quam illi iam attribuimus. Sed quia præterea inuenitur aliquis neceſſitatis modus, qui nec imperfectionem inuoluit, nec dictæ libertati repugnat, hanc neceſſitatem inquirimus. *Non conuenit Deo neceſſitas coactionis.*

Dico ſecundò. Diuinæ voluntati tribuenda eſt neceſſitas aliqua quoad ſpecificationem, nempe circa bonum & honeſtum in communi: hoc eſt quòd Deus nonniſi bonum & honeſtum velle poteſt: malum autem vt malum velle non poteſt. Imò prorſus diuina voluntas peccare non poteſt. Quam neceſſitatem non videtur agnouiſſe Ariſt. qui lib. 4. Topic. c. 5. loco 64. dixit, *Poteſt Deus & ſtudioſus praua agere*. Sed ex multis Scripturæ locis apertè colligitur: Abacuc 1. *Mundi ſunt oculi tui ne videas malum, & reſpicere ad iniquitatem non poteris*: Item, *Sanctus Dominus noſter, & non eſt iniquitas in eo*: Rurſus, *Sancti eſtote quia ego ſanctus ſum*. Et naturali etiam ratione eſt euidens: quia Deus eſt per eſſentiam ſuam Sanctus, eſtq. ſumma bonitas. Et ſicut eſt ſapientiſſimus & potentiſſimus, nullum ſapientiæ & poteſtatis defectum admittens: ita eſt optimus & ſanctiſſimus, omnem bonitatis defectum excludens. *Conuenit aliqua neceſſitas ſpecificationis.*

Quòd ſi quis dicat, ea quæ apud nos mala & praua ſunt, non fore peccata ipſi Deo, quia non tenetur legibus, nec illi *Non enim poteſt Deus velle mala.*

illi eſſet culpa agere talia, cùm ſit ſupremus Dominus & Princeps: ideoque poſſe quæcumque agere abſque culpa. Hoc inquam non rectè dicitur: quia aliqua ſunt tam intrinſecè mala, quæ nulla ratione cohoneſtari poſſunt, verbi gratia mentiri: malum ergo & prauum eſſet etiam ipſi Deo mentiri: Deus ergo, ſi loqui vult, debet neceſſariò quoad ſpecificationem verum loqui. Non quia Deus teneatur legibus quaſi ſubditus: ſed quia ipſamet ſanctitas quæ eſt eius eſſentia, eſt ipſi quaſi lex, & hæc ipſa decet talem ſummum Dominum, qui & eſt ſummum bonum. Non autem poſſet Deus ex ſua voluntate ſibi prohibere quicquam, quod alioqui non erat intrinſecè malum: nec poteſt voluntariè vllam ſibi legem imponere: licèt poſsit facere quædam, quibus ſuppoſitis ipſamet Dei ſanctitas naturalis obligat Deum ad quædam conſequenter facienda, vt infra dicemus.

Et hæc neceſſitas eſt de perfectione libertatis.

Hæc tamen neceſsitas nullatenus perfectæ libertati præiudicat. Quod ſic explicat S. Th. infra q. 62. art. 8. ad 3., loquens de libertate Angelorum beatorum, quos ait peccare non poſſe, quia poſſe peccare eſt potiùs defectus libertatis: maioremq. eſſe libertatem arbitrij in Angelis qui peccare non poſſunt, quam in nobis qui peccare poſſumus. Quod ſumptum eſt ex Auguſtino in Enchirid. c. 105. *Multò liberius erit arbitrium quod non poterit ſeruire peccato*: idem docuit lib. 22. de Ciuit. cap. 30. Sed certè, ſumendo libertatem pro poteſtate indifferenti ad oppoſita, negari non poteſt, libertatem quandam eſſe, poſſe benè & malè agere: poſſe enim peccare, ſine dubio eſt poſſe quoddam. Et ita S. Tho. hac q. art 10. ad 1. admittit, liberi arbitrij eſſe deflectere in peccatum: & in hoc ſenſu exponit, Hieronymum negaſſe Deo liberum arbitrium. Item Damaſcenus 2. de Fide cap 27. apertè docuit, poſſe peccare ſpectare ad libertatem. Sumendo autem libertatem, prout opponitur ſeruituti, ſic maior libertas eſt, non poſſe peccare, ideſt non poſſe ſubdi peccato: & ſic accepit Auguſtinus. Vnde abſolutè loquendo, maior perfectio eſt non poſſe peccare. Et ideo poteſtatem peccandi S. Tho. appellauit defectum libertatis, hoc eſt libertatem deficientem à maiori perfectione: dixit quoque, maiorem eſſe libertatem eius qui peccare non poteſt, ideſt eſſe perfectiorem. Non ergo dicta neceſſitas præiudicat, imò confert ad libertatis perfectionem, qualis Deum decet.

Conuenit quoq; Deo aliqua neceſſitas exercitij.

Dico tertiò. Diuinæ voluntati tribuēda eſt neceſſitas quędam quoad exercitium, conſiſtens in hoc, quòd cùm poſſit velle alterutrum ex oppoſitis, omninò debet alterum ex ijs velle, nec poteſt merè negatiuè ſe habere, & manere quaſi ſuſpenſa. Ita notauit Ferrar. 1. contra Gentes cap. 82. §. *Ex iſta reſponſione*: & breuiter iudicauit Scotus in 1. d. 45. §. *Reſpondeo*. Debent autem intelligi oppoſita, inter quæ non datur medium, quorum omninò debet vnum verificari in re, cuiuſmodi ſunt contradictoria. Itaque de vnaquaque re poſsibili, vel Deus decernit eam creare, vel poſitiua determinatione decernit non creare.

Ratio huius rei ſumitur ex eo quod Deus non poteſt in ſeipſo contingenter habere aut non habere actum aliquem intrinſecum ſuæ voluntatis: ſed ſolùm eſt liber per ordinem ad obiecta, & dicitur velle illud obiectum, quod reperitur ad extra: certè autem quæcumque res vel eſt vel non eſt: ergo vel Deus vult rem eſſe, vel vult non eſſe. Rurſus, poteſt ſine dubio Deus determinare vt res aliqua non ſit: neque tunc quicquam aliud intelligetur addi ſupra entitatem Dei neceſſariam, quo hoc decretum conſtituatur, niſi ipſum non eſſe rei. At ſi voluntas Dei diceretur merè negatiuè ſe habere circa eandem rem, vtique adhuc talis res non eſſet: itaque eodem modo ſe haberet, ſiuè Deus ſua voluntate decernat rem non eſſe, ſiue merè negatiuè ſe habeat: quod prorſus admitti non poteſt: ſed omninò fatendum erit, de quacumque re non exiſtente Deum abſolutè decreuiſſe vt non ſit.

Neque dici poteſt, fore aliquam mutationem ad extra, quòd ſi Deus decernat rem non eſſe, res non erit ex vi diuini decreti: ſi non decernat, res non erit ex ſe, quia ex ſe non habet eſſe. Nam, cùm Deus potuiſſet rem producere, non poteſt non eſſe ex libertate diuina, quòd res non ſit. Dicetur ergo non eſſe ex vi voluntatis diuinæ, vel poſitiuè,

vel

vel negatiuè ſe habentis: ſed hoc planè eſt de quo nulla mutatio reperitur in rebus: vnde mutatio ſolum poneretur ex parte voluntatis diuinæ, cui prorſus repugnat. Et hæc eſt manifeſta diſparitas ad voluntatem creatam: quia hæc habet in ſe diuerſos actus cum mutatione ſui: nec ab illa omninò dependet vt res ſint vel non ſint. Imò adhuc de ipſa voluntate creata, ſi illi proponatur operandum ne ſit aut non, fortaſſe non poteſt contingere vt voluntas merè negatiuè ſe habeat, non ſe determinans ad operandum aut non operandum, niſi actu quaſi reflexo ſtatuat, ſe nolle de ea re determinare, aut velle in aliud tempus deliberationem differre: quod ſanè diuinæ voluntati conuenire non poteſt.

Iuxtà hanc ergo concluſionē, in priori ſigno rationis, antequam diuina voluntas concipiatur ſe determinare ad operandū aut non operandū, tunc vnaquæq; res poſſibilis, nec intelligitur eſſe neq; non eſſe, non intelligitur eſſe futura, neque non eſſe futura, ſed præſcinditur ab vtroque: conſequenter autem determinatur vna vel altera pars ex decreto voluntatis diuinæ, quod omninò circa vnam vel alteram partem exerceri debet. Adhuc tamen perfectiſſima libertas in exercitio in diuina voluntate relinquitur, nempè circa ſingulas partes per ſe: poteſt enim Deus velle aut non velle rem eſſe, velle aut non velle rem non eſſe: quæ eſt libertas in exercitio, abſque tamen ea imperfectione ſuſpenſionis, quæ in humana voluntate reperiri poteſt.

Conuenit neceſſitas immutabilitatis. Dico quartò. Diuinæ voluntati tribuenda eſt neceſſitas immutabilitatis, conſiſtens in hoc, quòd non poteſt Deus de nouo velle in tempore quod ab æterno noluit, eo modo quo ſolet humana voluntas ſe de nouo determinare, & quandoque mutare propoſitum. Ita S. Tho. hic art. 3. & 7. alijq. communiter. Et primo quidem, Deum ab æterno determinaſſe quicquid facturus eſſet in tempore, patet ex illo ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*: & ex alijs ſimilibus Scripturæ locis. Ac deinceps non poſſe mutare propoſitum. patet ex illo Numeri 23. *Non eſt Deus quaſi homo vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur*: & 1. Reg. 15. *Pœnitudine non flectetur, neque enim homo eſt vt agat pœnitentiam*. Vnde alia Scripturæ loca quæ interdum videntur Deo tribuere pœnitentiam aut voluntatis mutationem, omninò intelliguntur ſolùm de mutatione rerum ad extra: vel non abſolutè, ſed ſolùm ſub conditione Deus aliquid decreuerat, nempè Niniue ſubuertatur ſi non egerit pœnitentiam: dum ergo non adimpletur conditio, & ideò non ſequitur effectus, nulla hinc mutatio in diuina voluntate infertur. Sed omni ex parte veriſſimum eſt illud Iacobi 1. *Apud quem non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio*.

Secundò. Totum id ratione probatur: quia omnes actus immanentes in Deo, quoad denominationes immanētes menſurantur æternitate, quæ eſt formaliter indiuiſibilis: ergo omne velle diuinum eſt æternum, ab æterno & in æternum permanens. Dixi immanentes: quia alia ratio eſt de tranſeuntibus, qualis eſt creatio: hæc enim de nouo in tempore dicitur de Deo, tunc quando creatura à Deo procedit.

Tertiò. Si Deus ab æterno non determinaſſet creare aliquam rem, & poſteà in tempore determinaret creare, petendum eſt, num ab æterno præuidit ſe id determinaturum, vel non præuidit. Si præuidit: certè non minus debet eſſe æterna, determinatio diuinæ voluntatis, quàm ſcientia: eſſetquè leuitas quædam Deo prorſus indigna, manere priùs in eo ſtatu voluntatis quem ſciret ſe eſſe poſtea mutaturum. Si non præuidit: ergo Deus non præſciuit id quod revera futurum erat. Vnde vlteriùs nunquam poſſet quicquam certi prædicere de rebus futuris, quia dubitare deberet ne fortè eſſet propoſitum mutaturus.

Quartò. Sic probat S. Th. art 7. Mutatio voluntatis accidere poteſt, vel ex mutatione cognitionis, vel ſubſtantiæ cognoſcentis: ſi nempè incipiat quis de nouo cognoſcere aliquid eſſe bonum, vel aliquid incipiat eſſe de nouo ei bonum: ſed vtrumque ſanè Deo repugnat: ergo. Hæc ratio difficilis eſt: quia illud non videtur neceſſarium ad mutationem voluntatis: quinimò verè cum eadem prorſus cognitione ſimplicis intelligentiæ, quam Deus modò habet, poterat ab

æterno

æterno nolle quæ voluit, velle quæ noluit. Sed debet ſic intelligi: quòd ex duplici illo capite prouenire poteſt, vt quis noſtrum abſque inconſtantię & mobilitatis vitio propoſitum mutet; nulla autem ex ijs imperfectionibus poteſt Deo conuenire.

Quia nec moraliter nec phyſicè poteſt mutari diuina voluntas.

Quintò. Hanc aliam rationem maximè approbat Suar. diſp. 30. Metaphyſ. ſect. 9. quia mutatio voluntatis in Deo, licet non eſſet phyſica, eſſet moralis, quæ etiam Deo repugnat, quoniam arguit inconſtantiam, imprudentiam, animi leuitatem: ſine dubio enim apud nos imperfectio reputatur, mutare propoſitum voluntatis, non ſolùm ob mutationem phyſicam per ſucceſſionem diuerſorum actuum in eadem potentia & natura, quod mutationis genus commune eſt & alijs rebus creatis: ſed peculiari ratione ob moralem defectum proprium rationalis naturæ. Videri autem poteſt, hanc mutationem non fore phyſicam in Deo, ex eo quod ſupponimus per decretum liberum nullam entitatem realem addi intrinſecè in Deo, vnde per ſolam mutationem obiecti poſsit hæc mutatio ſaluari.

Sextò tandem facilè probari poteſt, hanc mutationem etiam phyſicè repugnare, ſupponendo, decretum diuinum omninò connotare mutationem aliquam rerum ad extra. Hinc enim, ſi Deus noluiſſet creare hanc rem, & poſtea de nouo in tempore vellet, vtique oporteret tunc fieri aliquam mutationem, vel in ipſo Deo, vel in re volita. Sed non fieret mutatio in re volita: quia aut verè res erit, aut non erit pro ſua circumſtantia temporis, & alterum ex ijs fuit ſemper & ab æterno verum, prout re ipſa eueniet: igitur ſequeretur, fieri mutationem in ipſo Deo, nempe per variationem & ſucceſſionem actuum, quod ſanè penitus repugnat.

Conuenit tandē neceſſitas aliqua ſuppoſitionis.

Dico tandem quintò. Diuinæ voluntati tribuenda eſt neceſſitas aliqua ex ſuppoſitione, non ſolùm quam indicauit S. Tho. art. 3., nempè ſuppoſito quod Deus velit non poteſt non velle: quæ vel eſt neceſſitas immutabilitatis iam dicta, vel neceſſitas identitatis, qua omne quod eſt non poteſt ſimul non eſſe. Sed præterea verificatur quoad certa quædam decreta habentia inter ſe connexionem: nempè ſi Deus velit finem, non poteſt non velle media: ſi velit promittere, non poteſt non velle adimplere, quæ eſt neceſſitas debiti ex fidelitate vel iuſtitia. Demum, ſuppoſito quòd Deus velit, aliquam rationalem naturam ſibi hypoſtaticè vnire, non poteſt in ea peccatum permittere, ſed neceſſariò debet eam ab omni culpa præſeruare, vt de humanitate Chriſti 3. par. dicemus.

SECTIO DECIMA.

Quid ſit Decretum liberum Dei: An ponat aliquid in ipſo Deo.

Sententia affirmans eſſe actum cōtingentē in Deo.

PRima ſententia eſt, decretum liberum eſſe actum ſuperadditum voluntati diuinæ, qui actus poſſit ſecundum entitatem ſuam non eſſe in Deo, quales ſunt actus liberi voluntatis noſtræ. Ita indicat Caiet. hic art. 2. §. *Ad hoc*, vbi inter alia inquit: *Concedere, quòd Deum velle alia à ſe, eſt perfectio voluntaria & omninò libera, nullum inconueniens eſt: neque enim ex hoc ſequitur, quòd Deo potuit deeſſe aliqua perfectio, ſcilicet velle alia, ſed quòd potuit deeſſe aliqua perfectio voluntaria ac omninò libera, hæc enim eſt conditio diminuēs rationem perfectionis, &c.* Vel aliter poteſt hæc ſententia explicari: actum quidem voluntatis eſſe quoad entitatem ſuam neceſſarium in Deo, determinari tamen aliquo reali modo terminationis ad hoc vel illud obiectum, prout Deus de facto decreuit.

Non poteſt eſſe actus contingēs in Deo.

Hæc tamen ſententia eſt prorſus falſa; & non ſolùm à poſterioribus Theologis, etiam Thomiſtis grauiter reprehenditur Caietanus: ſed tam antiquiores quàm recentiores Theologi, vt certum docent, non eſſe libertatem in Deo explicandam ſicut in nobis, ſcilicet per indifferentiam ad eliciendum vel recipiendum intrinſecè diuerſos actus aut modos: ſed ſolùm erga res ad extra, nempè ad ponendam, vel non ponendam quamcumque rem, ad exercendam vel non exercendam operationem. Quod perſpicuè demonſtratur.

Tum ex diuina im

Primò: quia alioqui planè Deus eſſet in-

mutabilitate.

intrinſecè in ſeipſo mutabilis: ſiquidem poteſt non habere aliquas perfectiones quas de facto habet, & poteſt habere alias quas de facto non habet. Neque vllo modo Caietanum iuuat, quòd putauit ſe adijcere conditionem diminuentem, appellando perfectionem voluntariam & liberam: hoc enim non eſt aliud quàm repetere idipſum quod eſt inconueniens & abſurdum, nempè poſſe non eſſe in Deo aliquam perfectionem liberam, hoc eſt talem quæ poſſit non eſſe: hoc namque eſt quod prorſus immutabilitati diuinæ repugnat. Neque alios iuuat, ſi ſolùm addant terminationem actus ad obiectum, tanquam modificationem liberam eiuſdem actus: quicquid enim eſſe dicatur, & vtcumque explicetur, repugnat eſſe in Deo tali pacto, vt in eo poſſit non eſſe. Nec demum ſufficit dicere, Deum eſſe immutabilem, quia poſtquam aliquis actus vel modus eſt in Deo, non poteſt ampliùs variari. Pariter enim abſurdum eſt, aliquem actum aut modum nunc eſſe in Deo, qui ab æterno potuerit in eo non eſſe: ſiquidem Deo repugnat prorſus omnis mutatio, qua ab æterno potuiſſet aliter ſe habere quoad aliquam perfectionem intrinſecam: & alioqui ſi ab æterno potuiſſet aliter & aliter ſe habere, ſequeretur etiam deinceps poſſe ſucceſſiuè mutari.

Tum ex ſimplicitate.

Secundò. Hæc perfectio ſeu entitas diſtingueretur à Deo ex natura rei, ſaltem tanquam modus à re: ſiquidem poterat Deus ſimpliciter eſſe abſque ea perfectione: repugnat enim in terminis, quod aliqui cogitarunt, talem perfectionem eſſe contingentem & ſeparabilem, ac non eſſe diſtinctam à diuina ſubſtantia. Ex hac autem diſtinctione planè ſequitur in Deo compoſitio ex natura rei: eſſetq. compoſitio accidentalis, quia hæc perfectio non eſſet de ſubſtantia Dei, nec ſe haberet vt modus ſubſtantialis ad conſtituendum aliquid per ſe vnum: ſed eſſet accidens, non minùs quàm actus noſtræ voluntatis. Hæc autem diſtinctio & compoſitio, quantùm diuinæ ſimplicitati repugnet, conſtat ex quæſt. 3. Et alioqui nihil firmum remaneret de identitate attributorum ac relationum cum diuina eſſentia, quæ identitas ab omnibus Theologis tanquam certa ſtatuitur, neque Scotus pluſquam formalem diſtinctionem admiſit.

Tum ex alijs rationibus.

Tertiò. Hæc perfectio ſeu entitas non eſſet eſſentialiter nec realiter ens increatum, ſed effectiuè emanaret ab eſſentia diuina immanẽter, ſicut eliciuntur actus à noſtris potentijs. Non eſſet ens per eſſentiam neceſſarium, ſed potiùs ens per participationem contingens, quod nimirum poterat eſſe & non eſſe. Non eſſet quid ſubſiſtens, ſed eſſet forma recepta & inhærens diuinæ ſubſtantiæ. Quod totum quantùm diuinæ perfectioni & ſublimitati repugnet, nemo non videt.

Quartò. Propter hæc, omnes Theologi negant, aduenire Deo in tempore relationes reales, reſultantes ex creatione rerum: quod & alibi Caietanus ipſe docuit: licèt alioqui hæ relationes ſint minimæ entitatis, ac nullius penè æſtimationis. Omninò ergo Deo repugnat omnis perfectio vel entitas in ipſo contingens.

Quintò. Cùm tàm multæ ac diſtinctæ ſint res quas Deus voluit, potuiſſetquè velle vnam abſque alia; tot eſſent in Deo diſtincti actus voluntatis, quot ſunt res volitæ. Imò rurſus res futuræ in aliquo genere ſunt abſque termino, nempe cogitationes Angelorum & hominum: at nequaquam poſſunt in Deo eſſe ſimul tot actus, quot res futuræ ſunt, vt circa diuinam ſcientiam diximus q. 14.

Sententia negãs eſſe quicquam intrinſecũ in Deo.

Secunda ſententia extremè oppoſita eſt, decretum liberum non importare quicquam intrinſecum in Deo, eoq. denotari tantùm operationem ad extra immediatè pendentem à diuina ſubſtantia, ita tamen quod Deus ſuamet ſubſtantia habeat poteſtatem operandi & non operandi. Ità indicat Aureolus in 1. d. 47. art. 1., cuius quidem nonnulla verba ex Gregorio relata tentauit explicare Vaſq. diſp. 80. cap. 2. Sed ille ſatis clarè loquitur. In principio enim refert opinionem quæ cõſtituit in Deo velle intrinſecum & neceſſarium ſecundùm ſe, habens tamen contingentem habitudinem ad obiecta volita: & propoſitione prima eam opinionem impugnat: ac negare proſequitur velle intrinſecum Deo. Et in concluſione articuli, ait, in Deo tantùm eſſe ſimplicem complacentiam neceſſariam, quæ non eſt operatiua. Et liber-

bertatem voluntatis Dei explicat exemplo ignis, ſi abſque cognitione & voluntate haberet poteſtatem calefaciendi & non calefaciendi, & diceremus ignis calefacit ſi vult ſecundum plenitudinem poteſtatis & dominium operationis: & rurſus art. 4. aſſerit, Deum non velle voluntate complacentiæ bonum aliquod creatum, quaſi ad illud ſua volitio terminetur: ſed tantùm velle bonitatem ſuam; & quia hæc eſt eminenter omnis alia bonitas, denominari, velle per complacentiam creaturas: ſicut de ſcientia Dei dixerat, vt retulimus & impugnauimus q. 14. ſect 6.

Debet omninò eſſe aliquis actus intrinſecus in Deo.

Hæc etiam ſententia falſa eſt. Primò: quia ſic, non verè & realiter Deus vellet, ſed tantùm fictè & valdè impropriè ac metaphoricè, vt per ſe patet: at Scriptura abſolutè docet, Deum velle & operari ſecundùm conſilium ſuæ voluntatis: quod debet propriè intelligi. Id etiam probant, ea quæ oſtendunt, in Deo eſſe voluntatem, Deumq. intellectu & voluntate operari. Secundò: impoſſibilis de ſe apparet modus ille poteſtatis & indifferentiæ immediatè per ſubſtantiam, non mediante voluntate eiuſq. actu: alioqui poſſet etiam in cauſis naturalibus abſque intellectu & voluntate excogitari libertas. Tertiò: alijs rationibus dicto loco de ſcientia oſtendimus, Deum intellectu & cognitione verè attingere ipſaſmet creaturas, & non tantùm eo modo denominari cognoſcere: eædemq. rationes valent hìc de voluntate.

Neque obſtant, quæ in contrarium Aureolus affert, petens, quidnam addat habitudo contingens ſupra velle neceſſarium, & quomodo Deus determinet ſe intrinſecè ad velle vel nolle, & ſimilia. De his enim dicemus ſect. ſequenti. Nunc certè, non maiorem hæc difficultatem habent, ſi conſtituamus in Deo actum voluntatis, qui neceſſariò quidem ſit, liberè tamen attingat obiecta, quàm ſi hæc indifferentia immediatè tribuatur diuinæ ſubſtantiæ.

Sententia affirmans eſſe eundem actũ diuinæ dilectionis.

Tertia ſententia in qua plerique Recentiores conueniunt, eſt, decretum liberum ex parte Dei eſſe eundem actum voluntatis neceſſarium, quo Deus diligit ſeipſum, vel actum ſimplicis complacentiæ erga creaturas poſſibiles; cui addunt reſpectum rationis ad obiectum: ſicut etiam aſſerunt, ſcientiam viſionis nihil addere ex parte Dei ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ.

Debet tamen eſſe actus ratione diſtinctus.

Sed, & hæc ſententia approbanda non eſt, nec eſt neceſſaria ad conciliandam libertatem cum immutabilitate diuina, quod maximè intendimus. Primò enim hic interuenit diſtinctio non ſolùm ex parte obiecti voliti, ſed præcipuè in modo volendi: alius enim planè eſt modus volendi per actum gaudij vel ſimplicis complacentiæ, atque modus volendi per decretum efficax operandi. Sic manifeſtum eſt in voluntate noſtra: poſſumus enim idem obiectum vno vel alio modo velle: & ſine dubio actus qui dicitur velleitas, & actus qui eſt efficax voluntas, valde diſtincti ſunt, etiam ſi ambo circa idem obiectum verſentur. Rurſus, ſi Deus operatur per voluntatem, vt eſt certiſſimum: vtique hoc non intelligitur per hoc quòd Deus vult & amat ſeipſum: neque etiam per hoc ſolùm quòd habet ſimplicem complacentiam de creaturis: omninò ergo præter hoc, concedendus eſt in diuina voluntate actus decreti, modo efficaci tendens in obiectum, & operatiuus obiecti, ſola quidem ratione à quocumque alio actu voluntatis diuinæ diſtinctus.

Secundò. Maior neceſſitas eſt ſic ſentiendi de diuina voluntate, quàm de ſcientia. In cognoſcendo enim idem eſt modus quantum ad hoc, ſiue quis iudicet rem eſſe poſſibilem, ſiue eſſe futuram: ſed in volendo, modus volendi eſt præcipuè diuerſus, vel ſimpliciter complacendo, vel efficaciter decernendo: intantum vt etiam ſi ſcientia viſionis non adderet aliquid intrinſecum Deo, ratione diſtinctum, ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ: adhuc omninò debet quidam actus ratione diſtinctus admitti, additus ſupra actum amoris quo amat ſeipſum, & quo amat creaturas ſimplici complacentia.

Tertiò. Vel fieri potuiſſet, vt Deus ab æterno nullam prorſus efficacem determinationem ſuæ voluntatis habuiſſet de rebus an eſſent vel non eſſent futuræ, ſed vniuerſaliter de omnibus merè negatiuè ſe habuiſſet cum ſola ſimplici complacentia. Et ſic ſequitur, nullum actum di-

diuinæ voluntatis in ſe habere vim & efficaciam decreti: impoſſibile enim eſt, voluntatem velle efficaciter, & non aliquod obiectum velle. Vnde ſi poſtea intelligatur Deus velle efficaciter aliquod obiectum, non ſolùm intelligetur addi aliquid ex parte obiecti, ſed maximè nouus volendi modus & actus in ipſo Deo: nec enim intelligi poteſt, ipſum ſolum actum ſimplicis complacētiæ vt talis eſt, efficaciter terminari ad obiectum, quæ videtur implicantia in adiecto. Vel voluntas Dei non poteſt merè negatiuè ſe habere, vt iam ſect. præcedenti ſtatuimus, ſed omninò vel decernit rem eſſe, vel decernit rem non eſſe. Et ſic optimè poteſt ac debet in diuina voluntate conſtitui actus ſecundùm ſuam propriam formalitatem efficax, qui omnino ad obiectum aliquod terminetur: in hoc tamen ſita ſit Dei libertas, quòd indifferenter poteſt attingere, vel vt res ſit, vel vt non ſit. Et hic ſine dubio eſt facilior modus explicandi efficaciam ac libertatē diuinæ volūtatis.

Qui neceſſariò eſt in Deo, ſed liberè attingit obiectum.

Vera ergo concluſio tandem ſit, decretum liberum eſſe actum quendam efficacem diuinæ voluntatis, intrinſecum Deo, ex ſe tamen non determinatum ad alterutram partem contradictionis. Explicatur & probatur: cùm diuina voluntas conſiderata per modum potentiæ, non ſit libera ad diuerſos actus in ſe habendos, ſicut eſt voluntas noſtra; inde neceſſariò eſt in actu ſecundo volendi: non tamen habet neceſsitatem volendi hanc vel illam partem, hoc eſt vt velit mundum eſſe, aut velit mundum non eſſe: ſed indifferenter poteſt alterutrum attingere. Itaque decretum liberum Dei eſt talis actus, qui in eſſendo quidem eſt neceſſarius, hoc eſt neceſſariò eſt in Deo: ſed in attingendo eſt liber, hoc eſt poteſt vel vnam vel alteram partem attingere. Determinatio autem ſeu attingentia huius actus ad vnam partem potiùs quàm ad oppoſitam, non poteſt eſſe aliquid intrinſecum Deo: hæc enim determinatio non eſt neceſſaria ſed libera. Quia liberè poteſt Deus ad ſingulas partes ſe determinare vel non determinare. Reſtat ergo nunc examinandum, quidnam ſit hæc determinatio & attingentia, qua diuinum decretum prout liberum eſt, quaſi conſtituitur & completur.

SECTIO VNDECIMA.

Qualiter diuinum decretum, per reſpectum rationis, vel terminationem ad obiectum, aut obiecti poſitionem ad extra, compleatur.

Prima ſententia eſt Capreoli in 1. d. 45. q. 1. art. 2. ad argumenta contra primam & ſecundam concluſionem, Ferrar. 1. contra Gentes cap. 75. Silueſtri in conflato 1. par. q. 19. art. 2. Molinæ hac eadem q. art. 2. diſp. 2. Vaſq. diſp. 80. & aliorum, aſſerentium, decretum diuinum vt liberum eſt, addere reſpectum rationis ad rem volitam, & per eum quaſi conſtitui. Fauet interdum S. Thom., præſertim q. 14. art. 15. ad 1. & q. 15., dum per reſpectus rationis explicat quædam de actibus immanentibus Dei erga creaturas.

Diuinum decretum non conſtituitur per reſpectum rationis.

Sed hæc ſententia, niſi alio modo ſecundùm rem explicet conſtitutionem diuini decreti, non ſatisfacit. Primò: quia hìc maximè quærimus, quidnam realiter ſit & à parte rei, quo verè Deus decreuit creare mundū. Cùm enim dicimus Deum voluiſſe ac decreuiſſe creare mundum, non ſanè intendimus dicere quicquam quod fingatur à nobis, ſed quod reuera eſt, & realiter inuenitur à parte rei. Verumq. eſt dicere, Deus realiter vult & decernit: hoc ergo modo non poteſt diuinum decretum noſtræ rationis relatione conſtitui.

Secundò reſpectus rationis non eſt, niſi dum ab intellectu fingitur: ſed nullo intellectu cogitante verum eſt, Deum voluiſſe creare v.g. corpora cæleſtia; potuiſſetq. Deus id velle, abſque eo quod vllum intellectum creatum conderet: quidnam ergo eſt hoc modo ſumptum decretum liberum Dei? Neque audiendum eſt quod aliqui dicunt, Deum ipſum ſuo intellectu, abſque ordine ad intellectum creatum, effingere reſpectum rationis. Magis mirandum eſt, quòd Vaſq., qui inſuper contendit Deum nè cognoſcere quidem entia rationis quæ fiunt à nobis, tamen hoc loco decretum diuinum rationis reſpectu conſtituit: quid enim

enim hoc eſt aliud, niſi Deum nec reipſa velle, nec à ſe cognoſci velle, ſed tantùm à nobis fingi velle? Sed etiam ſi Deus ipſe effingeret reſpectum rationis, adhuc verum erit dicere, Deum priùs ratione velle, quàm videre ſe volentem: ſed reſpectum rationis non poſſet efficere niſi ſic intuendo voluntatem ſuam: ergo ſupponitur iam ipſum velle: quod explicandum eſt, quidnam ſit.

Tertiò. Negari non poteſt, quòd ſi cognoſcantur res prout ſunt in ſe, tantùm cognoſcuntur ea quæ realia ſunt, non verò entia rationis quæ in re non ſunt: quærimus ergo, quidnam ſit in re, ſiue quidnam reale ſignificetur, cùm dicitur, Deus decreuit creare mundum: & in hoc, vt patet, non poteſt reſpectus rationis inuolui.

Quartò. Cùm dicitur decretum conſtitui per reſpectum rationis, vel ſenſus eſt, per reſpectum qui vtcumque fingi poteſt abſque alio fundamento, vel per reſpectum quaſi reſultatem ex fundamento in re. Si dicatur primum; iam licitum erit nobis, fingere reſpectus diuinæ voluntatis ad quæ libuerit obiecta, Deumq. pro noſtro arbitrio conſtituere hæc vel illa volentem: omninò ergo aliud eſſe debet decretum efficax, quo Deus reuera operatur, quàm quod per reſpectum rationis abſque fundamento fingi à nobis poteſt. Si dicatur ſecundum: tunc vel hoc fundamentum eſt aliquod ens neceſſarium, vel contingens. Si eſt quid neceſſarium: redit idem argumentum, ſcilicet dari tale fundamentum vt fingamus reſpectus rationis ad quæcumque obiecta. Si eſt quid contingens: vel rurſus eſt aliquid in ipſo Deo, & ſic redit ſententia Caietani impugnata: vel eſt aliquid in rebus, & præſtabat hoc ab initio aſſignare cum quærebatur per quidnam diuinum decretum compleatur. Demum Vaſq. ipſe num.13. fatetur, ſententiam hanc nodo quodam inſolubili implicari.

Nec per diſtinctã terminationẽ ad obiectum.

Secunda ſententia ſit Fonſecæ 7. Metaph.cap.8.q.5. ſect.4. & 5. vbi, reiectis alijs ſententijs quas iam impugnauimus, concludit, decretum liberum Dei importare extenſionem quandã & terminationem actus diuini ad rem volitam. Atque, hanc terminationem non eſſe perfectionem, quia potuit in Deo non eſſe: non relationem rationis, quia reipſa eſt in Deo: ad plures verò creaturas non diſtingui plures extenſiones, niſi virtualiter in re, actu per intellectum: & hanc extenſionem eſſe idem realiter ac formaliter cum eſſentia Dei, vt ratione verò diſtinguitur ab eſſentia Dei, eſſe purum modum actus diuini ſe habendi ad creaturas.

Sed hic Auctor videtur verbis ludere voluiſſe. Primò enim, ſi hæc extenſio non eſt relatio rationis, vtiq; erit aliquid reale, & hoc quidem ipſe ſentit impugnans ſententiam de relatione rationis. Tum, ſi hæc extenſio eſt in Deo, vt aſſerit, & non eſt neceſſaria: ergo iam aliquid reale eſt in Deo, quod potuit non eſſe in Deo. Sed nonne ſic deſtruitur diuina immutabilitas & ſimplicitas? & pariter vrgent alia quæ contra Caiet. adduximus. Putauit autem Fonſeca, ſe euadere ſententiam Caiet., nolẽs eam terminationem appellare perfectionem. At certè, non hic loquendi modus eſt, in quo maximè errauerit Caiet., ſed errauit in re addens quãdam formam contingentem in Deo.

Secundò. Nec euitare poteſt, eſſe perfectionem, ſi eſt aliquid reale exiſtens in Deo: vtique enim erit forma quædam conueniens diuinæ ſubſtantiæ, & hæc eſt perfectio. Affert Fonſeca exemplum relationum perſonalium, quas ait non eſſe perfectiones. Sed falſum aſſumit, vt in propria materia oſtendemus. Et præterea hoc ſufficit vt appareat quàm inconueniens ſit, poſſe eſſe & non eſſe in Deo aliquam formam talem, quales ſunt diuinæ relationes.

Tertiò. Cùm certum ſit, Deum potuiſſe velle vnam rem & non aliam ex ijs quas de facto voluit; omnino terminationes ad res diſtinctas, debebunt eſſe actualiter à parte rei inter ſe diſtinctæ: ſiquidem poteſt eſſe vna ſine alia.

Quartò. Si hæc terminatio poterat non eſſe in Deo, permanente vtique eadem eſſentia diuina; omnino dici debebit diſtingui ab eſſentia, ſaltem tamquam modus à re. Vel ſequitur aliquod maius abſurdum, nempe id quod eſt realiter & formaliter Deus, hoc eſt ens à ſe per eſſentiam, poſſe non eſſe, atque adeò Deum poſſe non eſſe: ſiue reperiri quoddam ens, quod ita eſt poſſibile, vt poſſit aut eſſe

ſe Deus, aut prorſus non eſſe.

Sed potius per poſitionem ipſa obiecti.

Tertia ergo & vera ſententia eſt, decretum Dei, in re ſumptũ, vt liberum eſt, hoc eſt ſecundùm id quo potuit non eſſe, tantùm addere ſupra entitatem neceſſariam actus diuini, poſitionem ipſam obiecti ad extra, ſeu emanationem effectus à Deo, ac per hoc ipſum formaliter quaſi conſtitui & compleri diuinum decretum. Ita ſentiunt Scotus in 1. diſt. 39. §. *Quantum ad primum*, Ochamus, Marſilius, Gabriel, Greg., & alij diſt. 45., Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 7. Zumel hic art. 3. diſp. 2. Machin diſp 31. & alij hoc loco. Colligitur primò ex dictis. Quicquid enim eſt in Deo, eſt realiter ipſe Deus, eſt ens ſimpliciter neceſſariũ, quod non poteſt nõ eſſe: ergo omne id quod poterat non eſſe, non poteſt eſſe niſi ex parte creaturarum: vnde quando dicitur decretum Dei eſſe liberum & potuiſſe non eſſe, non poteſt verificari potuiſſe non eſſe aliquid quod eſt in Deo, ſed tantùm aliquid ex parte obiecti voliti: igitur decretum diuinum, ſecundùm id quod potuit non eſſe, connotat obiectum volitum, quod in re ponitur, & poterat non poni: & per hoc ipſum quaſi completur, prout determinatum eſt ac liberum.

Secundò. Sic optimè explicatur diuina libertas. Nempe actus voluntatis qui eſt in Deo, non eſt liber in hoc quòd poſſit eſſe vel non eſſe, ſed in hoc quòd poteſt determinare hoc vel illud obiectum, poteſt ponere vel nõ ponere vnamquamque rem: ita vt pleniſſimè ſit in poteſtate Dei, eodem ſuo actu vel ponere mundum vel non ponere: & hoc ipſum eſt realiter attingere ac terminari, vel ad eſſe mundi, vel ad non eſſe mundi.

Tertiò. Poteſt hoc optimè explicari exemplo quod indicauit Scotus. Voluntas noſtra quæ eſt potentia, eſt libera, non quaſi poſſit eſſe & non eſſe, ſed quia poteſt elicere & non elicere actum volendi. Vndè cùm realiter ſit receptiua & effectiua ſui actus, formaliter eſt libera, quatenus effectiua, & non quatenus receptiua. Nam in genere cauſæ effectiuæ explicari ſolet libertas: ita vt ſtante quòd voluntas elicit actum, non poteſt non recipere; poterat tamen non elicere. Quare, ſi cogitemus potentiam vt effectiuam, non verò vt receptiuam, exactè intelligimus libertatem eius. Ipſaq. potentia vt ſic effectiua liberè operando, nullam pateretur mutationem in ſe, ſed ſolùm faceret mutationem in actibus elicitis, & in ſubiecto receptiuo eorum. Neque etiam vt potentia ſe determinet ad volendum, intelligimus aliud quicquam in ea præcedere, quo ſic determinetur, ſed immediatè ab ipſa egreditur actus volendi, tàm liberè quòd potuiſſet non egredi. Hoc ergo modo quo dicimus ſe habere potentiam vt elicitiuam ad ſuos actus, ita intelligere debemus ſe habere actum diuinæ voluntatis ad obiecta: quia nimirum ita prorſus actus Dei non poteſt ipſe non eſſe, ſed poteſt ponere vel non ponere obiectum, non quidem recipiendo in ſe, ſed operando ad extra; nec ſe determinando per aliquid prius in ſe receptum, ſed immediatè determinando obiectum.

Quartò. Hinc patet, quantum differat diuina libertas à noſtra. Duplex enim eſt libertas: altera in actu primo, quæ conſiſtit in poſſe operari & non operari: altera in actu ſecundo, quæ conſiſtit in poſſe eſſe & non eſſe. Prima reperitur in potentia noſtræ voluntatis, ſecunda in actibus eius elicitis & imperatis. Sed prima libertas reperitur in Deo in ipſomet actu diuinæ voluntatis. Secunda non reperitur nec exercetur in Deo: omne enim quod eſt in Deo, non poteſt non eſſe: ſed reperitur & exercetur tãtùm in operationibus & effectibus ad extra, in obiectis volitis ac determinatis à Deo. Nec mirum: quia prima libertas formaliter dicit perfectionem, & poteſt ab omni imperfectione præſcindi: ſecunda plures imperfectiones inuoluit, mutabilitatem, compoſitionem, potentialitatem, quæ prorſus Deo repugnant, vt in ſuperioribus dictum eſt.

Cõcipitur tamẽ à nobis quædã diſtincta terminatio.

Addendum tamen eſt, concipi quidem ab intellectu noſtro terminationem quandam & quaſi applicationem actus diuini ad ſingula obiecta, tamquam diſtinctam ab ipſo actu diuino, & ab obiecto volito: quæ proinde non eſt realis, ſed rationis. Patet facilè, hanc terminationem à nobis concipi, & ſub illa diuinum decretum explicari ſolere. Sicut enim datur in voluntate noſtra actus diſtinctus, attingens obiectum: ita noſtro imperfecto concipiendi modo apprehendimus in

Deo

Deo veluti diſtinctam quandam terminationem ac tendentiam voluntatis ad opus exercendum ad extra. Concipimus autem hanc terminationem tamquam præuiam ad operandum: quia concipimus tamquam in vi cuius operatio fiat, ſicut actus voluntatis noſtræ eſt cauſa operationis ad extra. Sed hic eſt nodus quem Vaſquez indiſſolubilem pronunciauit: quoniam relatio ſupponit potiùs ambo extrema, nempe ſubiectum & terminum. Sed obſeruandum eſt, relationem quidem prædicamentalem ſupponere ambo extrema; at inter relationes tranſcendentales inuenitur aliqua quæ potiùs ponit ſuum terminum, nempe actio productiua effectus. Ea ergo terminatio voluntatis diuinæ, cócipitur tamquam relatio tranſcendentalis, ad inſtar actus voluntatis noſtræ, qui cauſat effectum ad quem efficaciter terminatur. Quod non eſt hic nouum: ſed commune etiam eſt in creatione rerum, quando dicitur & concipitur tamquam relatio rationis. Verum eſt tamen, rem ipſam quæ fit à Deo, præbere nobis occaſionem concipiendi diuinam voluntatem ad eam terminari: alioqui non magis hoc conciperemus ad vnam rem, quàm ad alias. Sed tamen terminationem ipſam concipimus non vt reſultantem ab ipſa re, ſed vt cauſatiuam eius: quod eodem creationis exemplo ſatis conſtat.

Atque in hoc differt decretum liberum Dei à ſcientia viſionis: decretum enim dicitur præcedere, ſcientia verò ſupponere futuritionem rei: quia nempe terminatio in voluntate concipitur vt cauſatiua rei, in intellectu verò quaſi conſequens ad eandem rem: nimirum ſicut in nobis, velle operari præcedit & cauſat operationem, videre autem ſe operari conſequitur operationem.

Addit denique Scotus in 1. diſt. 45. ad finem, aliam relationem in obiecto volito ad voluntatem diuinam. Quam relationem ait non eſſe realem, cùm non ſit ex natura ſua: nec eſſe propriè rationis, cùm non conſurgat per comparationē intellectus: ſed ſicut ab intellectu fit relatio rationis, ita à voluntate fieri ſuam relationem. Sed certè, ſecluſa fictione intellectus, nihil aliud hic reperitur, quam denominatio extrinſeca obiecti voliti à voluntate. Quæ quidem denominatio eſt realis, ſicut & denominatio cogniti ab intellectu. Poteſt tamen ab intellectu effingi alia relatio rationis, fundata in actu voluntatis, vel in alio actu intellectus, quo res erat cognita: nec niſi ab intellectu hæ relationes, quæ reales non ſunt, fingi poſſunt. De qua re q. 5. Logicæ ſatis tractauimus.

Quomodo decretum Dei ſit verè cauſa.

Sed contra reſolutionem traditam hæc occurrunt. Primò: decretum diuinum eſt cauſa operationis ad extra: Deus enim quæ vult facit, & quia vult facit; & alioqui operaretur ad inſtar agentis naturalis: ergo decretum diuinum vt liberum eſt, debet conſtitui antecedenter ad operationem futuram ad extra. Reſpondetur. Decretum diuinum, ſumptum quoad entitatem neceſſariam actus quæ eſt in Deo, eſſe cauſam operationis: & hic actus eſt actus voluntatis, & prorſus antecedit operationem futuram, & per hunc actum Deus quę vult facit, nec operatur per modum naturæ, ſed per modum voluntatis, & agit liberè quia eodem actu poteſt non operari. Si autem decretum Dei liberum ſumatur, pro eo quod addit ſupra entitatem Dei neceſſariam, & quod poteſt non eſſe; hoc inquam additum, non eſt cauſa, nec quid diſtinctum, nec prius operatione exercenda, ſed eſt ipſa operatio futura. Adhuc tamen concedenda eſt illa propoſitio, quia Deus voluit creare mundũ, creauit mundum: nempè tum ratione dicti actus voluntatis Dei, tum ratione terminationis ſub qua à nobis idem actus concipitur, ob ſignificandi modum: ſicut dicere poſſumus de noſtra voluntate liberè elicien te actum amoris, amat quia vult: per quod ſignificamus ex libertate ſua amare, cum poſſet non amare.

Quomodo denominet Deum volentem intrinſecè et ab æterno.

Secundò. Videbitur hæc denominatio volentis creare mundum eſſe extrinſeca: ſiquidem totum quod eſt in Deo intrinſecè, non magis eſt voluntas creandi, quàm non creandi mundũ. Reſpondetur. Eſſe intrinſecam, cum cõnotatione tamen cuiuſdam extrinſeci: forma enim denominans eſt intrinſeca, ſcilicet actus vitalis voluntatis Dei; connotatum verò eſt extrinſecum, ſcilicet operatio ad extra.

Tertiò. Videbitur potiùs dicendum, Deum tunc velle quando actu creat,

quia tunc ponitur operatio quæ per decretum liberum connotatur. Reſpondet Scotus loco citato, ab æterno res produci in eſſe volito, ſi non in eſſe reali; ſicut per ſcientiam dixerat res produci in eſſe cognito. Sed certè nullum eſſe productum poteſt tribui creaturis ab æterno, ſed ſola denominatio ab actu diuino, vt de ſcientia diximus q 14. ſect. 9. Reſpondetur ergo, Deum dici ab æterno velle: quia licet operatio non fiat ab æterno, tamen ab æterno verum eſt, operationem eſſe in aliquo tempore exercendam. Et ratio eſt, quia cùm denominatio volentis, ſicut & ſcientis, ſit vitalis, ac directè ſumatur ex forma, quæ eſt intrinſeca Deo, ſemper debet conuenire Deo.

Quartò. Quamuis poſſit hoc modo ſaluari libertas voluntatis, quatenus Deus poteſt ſua voluntate ponere vel non ponere effectum: non videtur benè ſaluari ſcientia viſionis: quia ſi hæc eodem modo ſe habet, ſiue res ſit, ſiue non ſit; non magis Deus videbit rem eſſe, quàm rem non eſſe; dum nos ſupponimus ſcientiam viſionis non eſſe cauſam rerum. Reſpondetur. Scientiæ viſionis formaliter nec libertatem nec cauſalitatem conuenire: tamen quia re vera in diuino intellectu eſt actus perſpiciendi quidnam in re fiat, licet ex ſe non ſit determinatus magis ad vnam partem, quàm ad aliam: ideo eo ipſo quòd res eſt vel non eſt, Deus denominatur determinatè videre rem eſſe aut non eſſe.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum decretum Dei eſſe nequeat quin ponatur aliqua phyſica mutatio ad extra.

Omne decretū Dei debet ponere mutationem ad extra.

EX reſolutione tradita ſatis manifeſtè conſequi videbatur, non poſſe aliter Deo decretum liberum conuenire, quàm ponendo aliquid ad extra, & exercendo mutationem aliquam rerum ad extra. Quod quidem ſatis communiter Theologi docent, etiam ij qui decretum diuinum per relationem rationis explicabant: quia dicunt, non debet ad libitum à nobis fingi relatio rationis ſine fundamento: fundamentū autem ex parte Dei ſemper idem eſt: ergo debet eſſe aliquod fundamentum cōtingens ex parte rerum, quo à nobis relatio decreti liberi concipiatur. Neque, ſecluſa omni mutatione ad extra, poteſt eſſe mutatio relationis rationis, quę fiat à nobis, & dicatur conſtituere diuinum decretum.

Pro decreto autem Dei negatiuo ex parte obiecti, hoc eſt de obiecto negatiuo, quo nempè Deus ſtatuit non creare alium mundum, neceſſe non eſt poni aliquid poſitiuum ad extra: ſed ſatis eſt poni ipſum non eſſe mundi, quod in re non eſt aliud quàm non poni ipſum mundum, qui alioqui poterat poni. Vnde, neque eſt hic intelligenda mutatio de vno ad aliud extremum, de exiſtentia ad non exiſtentiam: ſed ſatis eſt ipſa ſimpliciter non exiſtentia. Certè enim ad hoc vt Deus decreuerit non creare alium mundum, neceſſe non erat, priùs extitiſſe talem mundum, & poſtea auferri: ſed ſatis eſt, ſimpliciter non fuiſſe, cùm tamen potuiſſet creari & eſſe.

At verò Suarez hac 1. parte lib. 1. de Prædeſt. cap. 15. contendit, poſſe Deum habere aliquod decretum, & aliquem actum liberum ſuæ voluntatis, abſque eo quòd ponat aliquid ſpeciale, ſeu faciat aliquam ſpecialem mutationem ad extra: & præſertim ait, in effectibus moralibus poſſe Deum multa liberè velle, quæ non faciunt in rebus ſpecialem mutationem phyſicam & realem; ſed ſolùm moralem.

Non innuitur mutatio moralis ſine mutatione phyſica.

Sed tamen confirmatur magis, hoc eſſe non poſſe. Deus non poteſt liberè velle, quaſi poſſit in ſe habere vel non habere aliquem actum: ergo tantùm poteſt liberè velle, quatenus poteſt ponere vel non ponere rem ad extra: (non ponere verò rem dicimus, ponere non eſſe rei:) ergo non poteſt intelligi liberè velle, abſque eo quòd aliquid ponatur vel mutetur ad extra. Item Deum liberè velle, eſt ita velle, quod potuiſſet non velle: ergo aliquid indicatur eſſe per ly velle, quod potuiſſet non eſſe: & hoc vel eſt aliquid in Deo, quod implicat: vel ad extra, quod intendimus. Neque poteſt intelligi Deum poſſe liberè denominare volitum aut non volitum aliquod obiectum, obiecto eodem modo ſe habente in ſe abſque vlla mutatione, vt pa-

ret ex dictis ſect.præcedenti,& ex ijs quę in conformitatem eiuſdem veritatis adduximus ſupra ſect. 6. & ſect. 10., quæ hic repetenda non ſunt, ſed induci facilè poſſunt.

Neque ſatis eſt, imò nec poteſt intelligi, mutatio moralis, quæ non ſit phyſica & realis, vel non ſumatur per denominationem à mutatione reali. Non enim datur ens morale contradiſtinctum ab ente phyſico & reali complectente omne id quod verè poteſt eſſe in re: ſed morales denominationes ſumuntur ab aliqua forma & entitate phyſica ſaltem extrinſeca: ergo nec poteſt eſſe nec intelligi mutatio moralis abſq; mutatione phyſica & reali. Quæcumque enim mutatio, vel dicit aliquid in re, aut poſitiuè, aut priuatiuè, & ſic eſt phyſica & realis; hoc eſt aut ponitur aut tollitur aliqua forma realis. Vel non dicit quicquam in re: & ſic erit tantùm in intellectu per ens rationis: & adhuc eſſe non poteſt cum fundamento, abſque mutatione in re. Tandem hoc totum magis eluceſcet, percurrendo ea quæ Suarez in contrarium affert.

Nec poſſit à Deo fieri effectus morales ſine mutatione phyſica.

Primò inquit, Deus poteſt liberè ordinare eandem rem ad vnum vel alium finem, abſque alia mutatione in rebus. Sed, poſſe quidem Deum varijs modis ordinare res, non tamen abſque aliqua mutatione reali, tractab.mus quæſt.22., quia hoc propriè ſpectat ad prouidentiam Dei.

Secundò inquit, Deus habet voluntatem liberam inefficacem ſaluandi omnes homines, neque per hanc voluntatem facit vllam ſpecialem mutationem in hominibus. Sed de hac re iam ſatis dictum eſt, quo pacto vbi admittitur aliquid voluntatis liberæ, omnino poni & correſpondere debeat aliquis effectus ad extra.

Tertiò arguit ratione. Spectat ad perfectionem voluntatis & poteſtatis, poſſe varijs modis res ordinare abſque mutatione reali: quandoquidem homo ipſe id præſtare poteſt: & præterea frequenter in ordinatione diuina non eſt mutatio neceſſaria nec conueniens. Reſpondetur, non eſſe perfectionem, imò non eſſe poſſibile, variare ordinationem abſque mutatione reali. Homo autem poteſt quidem pro ſuo arbitrio variare ordinationem abſque vlla mutatione reali obiectorum, tamen cum mutatione ſuæmet voluntatis penès varios actus: quæ tamen mutatio prorſus voluntati diuinæ repugnat: vnde non poteſt eſſe niſi in rebus ad extra. Eſtque omnino in omni ordinatione diuina, tum neceſſaria, tum conueniens, aliqua mutatio ad extra, & alioqui vbi hæc eſſe non poteſt, variari non poterit diuina ordinatio.

Quartò. Homini obligato per votum, poteſt Deus remittere obligationem voti, & in hoc nulla eſt mutatio phyſica. Neque ſatis eſt dicere, Deum debere reuelare homini relaxationem voti. Nam hæc reuelatio requiritur ſolùm, nè homo ex conſcientia erronea credat ſe manere obligatum; imò reuelatio ſupponit ipſam remiſſionem voti. Reſpondetur, ſicut non poſſumus intelligere Deum iniungere aliquam obligationem homini abſq; vllo effectu ad extra, taliter vt homo verè eſſet obligatus, ſed per ignorantiam excuſaretur: ita nec poteſt Deus ſolùm quaſi intra ſe abſque omni effectu ad extra relaxare obligationem alicuius voti vel vllius præcepti. Sed omnino remiſſio obligationis eſſe debet aliquid ad extra: non ſolùm quidem quaſi reuelatio remiſſionis factæ, ſed tamquam ipſa remiſſio: quæ non poteſt eſſe nouus actus immanens Dei, ſed debet eſſe nouum quid in rebus. Sicut Deus iniungens præceptum, vel promittens donum, non ſe habet vt reuelans obligationem & promiſſionem factam, ſed vt faciens obligationem ac promiſſionem: quæ vtique fieri debet per aliquam loquutionem Dei ad extra, ratione cuius Deus denominabitur voluiſſe remittere vel imponere obligationem.

Quintò. Deus poteſt remittere pœnam temporalem peccati, vel merè gratis, vel ob ſatisfactionem alterius: ac de facto, infundendo gratiam per Sacramentum, remittit peccata venialia. Neque vlla, inquit, ſpecialis mutatio phyſica in his eſt neceſſaria. Attamen verè mutationem aliquam hic interuenire, & quænam ea ſit, 3. par. in materia de pœnitentia videbimus.

Sextò. Deus ſolet concedere aliquod.

beneficium intuitu noſtræ orationis, vel meriti de congruo, vel moralis diſpoſitionis: item ratione ſuæ promiſſionis, aut aliarum conditionum moralium: quod beneficium poſſet alioqui conferre abſque vllo huiuſmodi reſpectu. Neque etiam in hoc apparet ſpecialis mutatio phyſica. Attamen etiam in his omnibus interuenire hanc phyſicam mutationem, ex ijs quæ de diuina prouidentia dicemus manifeſtè conſtabit.

Septimò arguit ratione. Deus eſt perfectum agens, non ſolùm phyſicum, ſed etiam morale: ergo tàm ex parte effectuum, quàm ex parte modi operandi, vtrumque genus cauſalitatis ſua libera voluntate exercere poteſt. Igitur efficere poteſt etiam effectus morales, qui non ſemper requirunt phyſicam mutationem. Idquè totum poteſt humana voluntas. Et hoc de ſe non dicit imperfectionem, ſed potiùs perfectionem.

Reſpondetur, effectus & mutationes morales fieri vtique poſſe, non tamen abſque effectibus & mutationibus phyſicis, à quibus ſumuntur denominationes morales. Idquè verum eſt etiam in humana voluntate. Et diſcrimen ſolùm eſt in eo quòd voluntas humana poteſt operari per mutationem ſui, diuina autem nonniſi per mutationem obiecti.

Poteſt quoque eſſe in Deo decretum conditionatū.

Præter hæc, ſpecialis difficultas eſt circa voluntatem Dei conditionatam, an dari poſſit, & an & quomodo ponat mutationem ad extra. Negat Vaſq. diſp. 83. cap. 4., Deum poſſe ſub conditione quicquam velle ac decernere: quia in vniuerſum putat, voluntatem etiam creatam non poſſe ferri in obiectum ſub conditione ſumptum: ſicut inquit, viſus non poteſt actu ferri in colorem, qui non ſit de facto præſens, ſed ſub conditione aliqua eſſet. Sed alia ratio difficultatis propria de diuina voluntate eſt: quia voluntas conditionata non videtur ponere vllam mutationē de præſenti in re.

At certè, ex communi ratione voluntatis, includendo voluntatem creatam, non eſt impoſſibile, nec difficile, voluntatem de facto ferri actu præſenti in obiectum ſub conditione conſideratum. Idquè planè tam notum eſt, vt experientia ipſa ſingulis conſtare poſſit. Neque in hoc voluntas eſt æquiparanda ſenſui, ſed intellectui, qui ſanè paſſim ſolet propoſitionibus conditionalibus aſſentiri, vtique actu præſenti. Sed de hoc ex profeſſo 1. 2. circa humanam voluntatem agemus. Remanet ergo ſpecialis difficultas de voluntate diuina, ob rationem mutationis ad extra.

Affirmandumquè eſt, Deum poſſe velle & decernere aliquid ſub conditione, voluntate conditionata quidem in ordine ad effectum ſub conditione volitum, ſed ſimul aliquo modo abſoluta qua operetur aliquid ad extra. Hæc doctrina, quòd attinet ad conſtituendam in Deo voluntatem conditionatam, tradi ſolet à Theologis dum aſſerunt, Deum voluiſſe omnes homines ſaluos fieri ſub conditione ſi ipſi velint. Et probatur manifeſtis auctoritatibus ſacræ Scripturæ, quæ ſatis notæ & frequentes ſunt, in quibus conſpicuum eſt, Deum plurima ſtatuiſſe vt fiant ſub quibuſdam conditionibus. Et huc ſpectant omnes promiſſiones & comminationes conditionatæ, etiam illæ, quæ licèt non ſint pronunciatæ ſub particula conditionali, ſi, tamen eandem vim planè habent: vt Geneſ. 2. *In quocumque die comederis morte morieris*, & 4. Reg. 26. *Diſpone domui tuæ quia morieris*, & ſimiles: certè enim decreuerat Deus, vt ſi Adamus comederet moreretur, vt ſi Ezechias non depræcabatur moreretur. Item veriſſimum eſt & infallibile, quòd ſi peccator conuertitur, Deus illi infundit gratiam, & ſimilia: & vtique ex decreto Dei qui ita determinauit ac definiuit. Idem ſignificatur à pleriſquè Patribus, dum affirmant, Deum velle omnes homines ſaluos fieri ſub conditione ſi ipſi homines velint ſaluari, hoc eſt ſi benè operentur: de qua re plura dicemus q. 23. ſect. 3.

Sed omninò etiam ponit mutationem ad extra.

Hinc ratione probatur, & ſimul tota res explicatur. Poteſt vtique Deus aliquid ad extra promittere ſi conditio aliqua impleatur: dum autem Deus ad extra promittit, vtique ſua voluntate decreuit promittere: & dum promiſſio eſt conditionata, vtique vult etiam ſub tali conditione adimplere promiſſum, hoc enim requiritur ad veritatem ac fidelitatem promiſſionis diuinæ: poteſt ergo Deus ſtatuere, aliquid operari ſi quædam conditio impleatur. Hoc autem

de-

decretum omninò ponit ipſam promiſſionem ad extra, & reſpectu ipſius promiſſionis eſt abſolutum, ac revera operatur talem effectum: ſed ſimul eſt voluntas conditionata reſpectu effectus ſub conditione promiſſi. Sic ergo verè poteſt dari in Deo decretum liberum conditionatum, & dari non poteſt vllum decretum quod non ponat de facto aliquam mutationem ad extra. Vnde non eſt quidem vllum decretum conditionatum conſtituendum in Deo, niſi vbi conſtet de diuina promiſſione exteriùs facta de effectu ſub conditione.

Tandem, ad hoc vt Deus poſtea abſolutè exequatur talem effectum ſub conditione volitum & promiſſum, non ſatis eſt idem decretum ſub conditione promiſſorium; ſed inſuper, præter aliud decretum abſolutum quo adimpleatur conditio, requiritur aliud quoque decretum abſolutum de exercendo effectu. Vbicumque enim correſpondet diſtincta mutatio & operatio ad extra, diſtinguitur decretum in voluntate diuina: ſed decretum conditionatum habet ſuum effectum adæquatum, nempe promiſſionem, etiam ſi Deus nihil aliud operetur: ergo dum operatur & exequitur effectum promiſſum, ſicut & conditionem ipſam, iam alio decreto abſoluto operatur. Ita tamen, quòd prorſus repugnat, ſuppoſito priori decreto conditionato, & rurſus alio abſoluto de adimplenda conditione, Deum non decernere abſolutè exequi effectum. Et in hoc ſenſu recipiendum eſt quod dici ſolet, decretum conditionatum adimpleta conditione tranſit in abſolutum: habet enim hanc vim, vt adimpleta conditione omninò trahat decretum abſolutum de exequendo effectu. Atque ita vnumquodque decretum ponit ſuam mutationem phyſicam ad extra.

SECTIO DECIMATERTIA.

De Proprietatibus quibuſdam ac Denominationibus Voluntatis Dei.

DE libertate, efficacia, immutabilitate, impeccabilitate voluntatis Dei, & ſi quæ ſunt ſimilia nomina explicantia has proprietates voluntatis Dei, ſatis iam dictum eſt. Nunc conſiderandæ ſuperſunt quædam aliæ proprietates & denominationes per modum diuiſionum. In primis diuiditur voluntas Dei in antecedentem & conſequentem: ſumiturq. voluntas pro actu volendi. Hæc diuiſio habetur ex Chryſoſt. homil. 1. in Epiſt. ad Epheſ., vbi appellat voluntatem Dei primariam & ſecundariam: & ex Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 29. & in lib. cont. Manich. qui ſub ijs ipſis nominibus appellauit voluntatem antecedentem & conſequentem. Approbatur à S. Tho. hic art. 6. ad 1., alijſquè Theologis communiter, qui tamen non eodem modo eam explicarunt.

Voluntas Dei diuiſim dicitur antecedens & conſequens.

Aliqui dicunt, voluntatem antecedentem eſſe qua Deus vult aliquid in vniuerſali & in cauſa habente poteſtatem ad ipſum effectum, conſequentem verò qua vult aliquid in particulari & in ipſo obiecto. Ita Durand. in 1. d. 47. q. 1. num. 5. Sicut, inquit, Deus dicitur velle, omnes homines ſaluos fieri, voluntate ſcilicet antecedenti, quatenus dedit omnibus naturam ordinabilem in beatitudinem, & omnibus præbet auxilia communia quibus poſſint beatitudinem promereri. S. Tho. explicat, voluntatem antecedentem eſſe qua Deus vult aliquod obiectum ſecundùm ſe ſpectatum vt bonum eſt, conſequentem eſſe qua vult obiectum ſpectatum ſub alijs circumſtantijs: vtpotè Deum antecedenter voluiſſe ſaluare Iudam, conſequenter verò ſpectatis Iudæ peccatis voluiſſe eum damnare. Tàm vero S. Tho. & Durand., quam alij Theologi communiter aſſerũt, voluntatem Dei antecedentem eſſe inefficacem, eſſe potiùs velleitatem quàm voluntatem; conſequentem verò eſſe efficacem quæ ſemper adimpleatur. Sed Vaſq. diſp. 83. cap. 3. & Suarez lib. 3. de Attrib. cap. 8. n. 8. contendunt ad mentem Damaſc., voluntatem antecedentem eſſe, aliquam inefficacem, & aliquam efficacem.

Attamen, quoniam varijs ſanè modis iuxta eorum nominum proprietatem poteſt hæc diuiſio explicari, attendendum maximè eſt, in quo ſenſu à Chryſoſt. & Damaſc. tradita fuerit, ſitquè deinceps

magis apud Theologos vſitata. Et Chryſoſtomus quidem non aliud docet, niſi præcipuam & primariam Dei voluntatem eſſe, qua cupit omnes ſaluos fieri, & ſecundùm quam non vult peccatores perire: ſecundariam eſſe, qua eos qui in ſceleribus perſeuerant vult perire. Damaſc. verò addidit, illam voluntatem antecedentem oriri ex ipſo Deo eiuſq. bonitate, conſequentẽ ex nobis noſtroq. vitio. Certè autem Deus ex ſeipſo, non ſolùm quædam inefficaciter voluit, ſed & aliqua efficaciter, nulla accepta occaſione ex nobis, nempè creare mundum, conferre primam vocationem, itemquè glorificare quoſdam iuxta ſententiam aſſerentem Deum elegiſſe prædeſtinatos ad gloriam ante præuiſa merita. Eodem modo antecedenter ſanè voluit huiuſmodi obiecta cum ſuis circumſtantijs ſpectata. Et voluit non ſolùm in vniuerſali & in cauſa, ſed in particulari & in ſeipſis.

Dicitur penes duos actus velut oppoſitos circa idem obiectum.

Igitur pro reſolutione, ſi mentem horum Patrum ac Theologorum inſpiciamus, conſiderarunt omnes, Deum circa idem ſubiectum habere voluntates quæ inter ſe videntur oppoſitæ, vtpotè velle quempiam ſaluum fieri, & velle eundem damnare: vnamq. ex his vocarunt voluntatem primariam antecedentem, alteram ſecundariam conſequentem. Itaque iuxta hoc ea diuiſio non eſt diuinæ voluntati ſimpliciter adæquanda, ſed ſolùm vbi hæc quaſi oppoſitio reperitur accomodanda: atque adeò in ſenſu huius diuiſionis, non dicetur voluntas antecedens niſi reſpectu conſequentis illi oppoſitæ, & è conuerſo. Atque hoc pacto manifeſtum eſt, vnam ex his eſſe inefficacem, alteram efficacem, & rurſus vnam eſſe circa ſubiectum ſecundùm ſe ſpectatum, alteram circa idem ſubiectum ſub alijs circumſtantijs conſideratum: vnam eſſe quam habet Deus ex ſua bonitate, alteram quam habet ex noſtra occaſione. Et vtique priùs & antecedenter Deus habet hanc voluntatem quæ eſt ex ſua bonitate circa ſubiectum ſecundùm ſe ſpectatum, conſequenter alteram ex noſtra occaſione circa ſubiectum circumſtantijs affectum: & voluntas antecedens eſt inefficax ac ſimplicis complacentiæ, conſequens eſt efficax ac definitiua ipſius effectus. Et quia intantùm Deus habet ſimplicem complacentiam liberam de aliquo effectu, inquantum vult cauſam & media ad illum, vt diximus ſect. 7., ideò hæc poteſt dici voluntas ipſius effectus in ſua cauſa; ità tamen quod actus diuinæ voluntatis verè attingat non ſolùm cauſam, ſed etiam ſuo modo effectum: alia autem voluntas dicetur eſſe eiuſdem effectus in ſeipſo. Quæ omnia demum ſatis innoteſcunt exemplo illo, Deus voluit antecedenter ſaluare Iudam, conſequenter damnare.

Rurſus voluntas beneplaciti & voluntas ſigni.

Alia diuiſio voluntatis Dei de qua Sanctus Th. art. 11. & 12. eſt in voluntatem ſigni & voluntatem beneplaciti. Quæ poteſt dupliciter explicari. Primo modo voluntatem beneplaciti eſſe actum ipſum & decretum voluntatis diuinæ, voluntatem ſigni eſſe effectum qui nobis ſignificat decretum diuinæ voluntatis, & ſic appellari metaphoricè voluntatem. Sicut ait S. Tho., punitionem à Deo illatam appellamus iram, quia in nobis ſolet eſſe effectus iræ. Diſcrimen tamen eſt quòd voluntas dicitur etiam propriè de Deo, non tamen ira. Et in hac acceptione videtur vti nomine volũtatis Dei Propheta in Pſal. 110 *Magna opera Domini, exquiſita in omnes voluntates eius*. Iuxta hanc autem explicationem, neceſſaria non eſt alia ſubdiuiſio, qua S. Tho. quinque voluntatis diuinæ ſigna diſtinguit, ſcilicet præceptum, prohibitionem, conſilium, operationem, & permiſſionem; ſi nempè referatur præceptum ad illud decretum quo Deus voluit præcipere, & ſic de alijs: hoc enim modo ſatis erit dicere, omnem effectum Dei ad extra eſſe ſignum voluntatis eius; totq. ſigna in ſpecie & in genere diſtingui poterunt, quot ſunt effectus Dei ad extra.

Beneplaciti eſt quã Deus habet, ſigni cuius indiciũ præbet ad extra.

Secundo modo meliùs hæc diuiſio explicatur, voluntatem beneplaciti eſſe qua Deus revera vult aliquod obiectum, voluntatem ſigni eſſe cuius aliquod ſignum offertur ad extra, quaſi Deus revera talem voluntatem haberet, quamuis revera non habeat. Sic autem conuenienter diſtinguuntur illa quinque ſigna; quæ in hoc ſenſu referenda non ſunt ad illam voluntatem diuinam qua decreuit ea ipſa ſigna præbere; ſed ad voluntatem alterius rei, quæ voluntas poſſit non

eſſe

eſſe in Deo etiam ſtantibus ipſis ſignis. Hoc pacto præceptum Dei eſt quoddam ſignum voluntatis Dei erga rem iuſſam, quaſi Deus efficaciter decreuiſſet fieri rem quam fieri iubet: ſimiliter prohibitio ne aliquid fiat: rurſus conſiliũ, quod poteſt eſſe vel affirmatiuè vt aliquid fiat, vel negatiuè vt aliquid non fiat. Item permiſſio qua Deus aliquid non impedit, eſt quaſi ſignum quòd Deus id velit: pro quo loquendi modo S. Th. affert illud Auguſt. in Enchirid. cap. 95. *Nihil fit, niſi Omnipotens fieri velit, vel ſinendo vt fiat, vel faciendo*. Operatio demum accipienda eſt pro illa operatione qua adhibentur aliqua media ſufficientia ad certum finem, ordinatio enim talium mediorum, eſt ſignum, quaſi Deus efficaciter vellet finem.

Aliqua tamen volũtas ad intra ſubeſt ſignis quæ prabet ad extra. Obſeruandum eſt autem, his ſignis vt plurimum ſubeſſe quidem aliquam Dei voluntatem erga rem ſignificatam, ſi non efficacem, ſaltem inefficacem & ſimplicis complacentiæ, iuxta doctrinam traditam ſect. 8. nempè eo ipſo quòd Deus vult media ſufficientia ad finem, inter quæ computauimus præcepta & conſilia ſeu exhortationes, tunc velle etiam ipſum finem: Eſt tamen excipienda permiſſio: Deus enim ita permittit peccatum, quòd nullo modo, nec etiam inefficaciter, vult ipſum peccatum vt malum eſt, ſed potiùs de eo habet diſplicentiam. Huiuſmodi autem complacentiam de re ſignificata habet Deus, ſiue ſimul habeat voluntatem efficacem de eadem re, ſi nempè adhibet etiam media efficacia, & re ipſa efficiat talem rem, ſiuè hanc voluntatem efficacem non habeat. Ac præterea voluntas ſigni hoc modo ſumpta, & voluntas beneplaciti, poſſunt confundi cum voluntate libera inefficaci & efficaci, ac etiam ex parte cum voluntate antecedenti & conſequenti iuxta explicationem traditam.

Cæterùm poſſet hoc loco tractari de diſtinctione & ordine rationis inter actus diuinæ voluntatis, quatenus dicere ſolemus, Deum aliquid priùs & aliquid poſteriùs velle ac definire. Se de hoc opportuniùs agemus quæſt. 22.

SECTIO DECIMAQVARTA.

De Cauſalitate Voluntatis Dei.

GEntiles aliqui, vt refert Iuſtinus in lib. Quæſtionum Gentilium, ad quæſt. 5., dicebant, Deum operari per eſſentiam ſuam inquantum eſt, non autem per voluntatem. In eodem errore volunt aliqui fuiſſe Ariſt. & Auerr.; quamuis alij dicant, eos affirmaſſe, Deum operari per intellectum & voluntatem, non tamen liberè, ſed neceſſariò. Aliquid autem de mente Ariſt. nos diximus ſect. 8. Rurſus Corduba lib. 1. q. 55. dub. 10. reſponſ. 2. refert, Ioannem Medinam aliquando docuiſſe, Deum non agere per voluntatem, ſed immediatè per naturam, non tamen agere neceſſariò, ſed cum indifferentia & libertate; poſtea tamen hanc ſententiam retractaſſe. Demum pro eadem errore facere videtur difficilis locus Dionyſij cap. 4. de Diuinis nominibus, paulò poſt initium: *Sicut noſter Sol, non ratiocinans aut præligens, ſed per ipſum eſſe illuminat omnia participare lumine ipſius valentia; ita quidem & bonum ſuper ſolem*, hoc eſt Deus, *per ipſam eſſentiam omnibus exiſtentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios*.

Voluntas Dei eſt verum cauſa. Certum tamen eſt iuxta fidem & rationem, Deum operari ad extra per voluntatem, ipſamquè Dei voluntatem eſſe cauſam rerum ad extra. Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ*: & alia loca nota ſunt eorumq. nonnulla in ſuperioribus allata. Eadem veritas eſt frequens apud Patres, inter quos præclarè Auguſt. in Enchirid. c. 102. *Non niſi volens quicquã facit, & omnia quæcunq; vult facit*. Ratio quoque eſt manifeſta ex perfectione & libertate primæ cauſæ, vt patet ſupra ſect. 8. & q. 14. ſect. 25. Aliquæ etiam rationes videri poſſunt apud S. Th. art. 4. Quo pacto etiam voluntas Dei ſit propinquior cauſa rerum quam intellectus, vidimus eodem loco de ſcientia Dei: An verò ſit proximum principium, vel potiùs mediante potentia exequutiua, inquiremus q. 25.

Ad locum Dionyſij reſpondetur cum Sanctus Th. eodem art. ad 1. Dionyſium no-

noluiſſe excludere electionem ſimpliciter, hoc eſt omnem determinationem voluntatis: ſed electionem ſumptam pro diſcretione, hoc eſt quâ bonum communicatur vni & non alteri: in hoc enim attulit exemplum Solis, quòd ſicut Sol omnibus lumen præbet, ſic Deus omnibus exiſtentibus communicat participationem ſuæ bonitatis, licèt differenter & inęqualiter vt manifeſtum eſt: imò cum dixiſſet, noſter Sol non ratiocinans nec præeligens, poſtea non repetit hæc verba de Deo, ſed tantùm dicit, per eſſentiam, quod non excludit intellectum & voluntatem, cùm eſſentia Dei ſit intelligere & velle. Et ità obſeruauit S. Tho., exponens eundem locum in ſuis commentarijs ſuper librum Dionyſij.

Deus omnia operatur volũtariè.

Hinc ſequitur, Deum voluntariè & liberè operari quæcumque operatur ad extra: idq. ſumendo propriè voluntarium, prout ex Ariſt. definitur à S. Tho. 1. 2. q. 6., ſcilicet quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione, hoc eſt ab appetitu.

Quærit autem Suarez in Relectione de libert. volunt. diuinæ diſput. 1. ſect. 2., an Deus dici poſſit quicquam operari inuoluntariè, ſecundùm quòd ſtat ſimul in nobis operari voluntariè ſimpliciter & inuoluntariè ſecundùm quid, tunc nempè quando abſolutè quidem & efficaciter vult quis operari, habet tamen alium volũtatis actum quo ei diſplicet ſic operari, actum ſcilicet inefficacem, vtpotè cùm quis dolens de iactura merciũ, proijcit tamen eas in mare ad tuendam vitam.

Et quantum ad rem attinet, patet ex dictis, Deum aliqua operari efficaciter quidem volendo, ſed cum aliquo actu ſuæ voluntatis quaſi in contrarium. Sic habet Deus ſimplicem complacentiam ſaluandi omnes, ſed multos non ſaluat: habet diſplicentiã perdendi homines, ſed multos damnat. Idem planè expreſſum eſt in ſacris litteris, Geneſ. 6. *Tactus dolore cordis intrinſecùs, delebo inquit hominem quem formaui*: & Iſa. 1. *Heu conſolabor de hoſtibus meis*. Vnde Patres interdum ad exagerandam Dei pietatem dicunt, Deum quaſi coactum & inuitum contra ſuam inclinationem punire ac ſupplicia inferre.

Quoad modum verò loquendi, Suarez affirmat, poſſe quidem dici, aliquem effectum Dei non eſſe illi voluntarium reſpectu omnis actus voluntatis eius: quod ſanè manifeſtum eſt: effectus enim punitionis non eſt voluntarius reſpectu eius actus quo Deus habet ſimplicem diſplicentiam puniendi, neque ſanè ab hac diſplicentia prouenit effectus pœnæ, ſed prouenit ab alio decreto efficaci inferendi pœnam. Deindè aſſerit, non debere propriè dici vllum effectum eſſe inuoluntarium Deo etiam ſecundùm quid: quia inquit, ad inuoluntarium hoc modo ſatis non eſt adeſſe aliquem ſimplicem affectum voluntatis in oppoſitum: ſed in nobis intereſſe ſolet vis aliqua ab extrinſeco ad operandum, & impotentia intrinſeca ad euadendam talem vim: ſicut viator in mari compellitur proijcere merces vi tempeſtatis, quam aliter ſuperare non poteſt: & ità voluntarium eſt quod prouenit ab intrinſeco, inuoluntarium eſt quod prouenit ab extrinſeco. Hæc autem non conueniunt diuinæ voluntati, quæ ex ſumma & abſolutiſſima libertate ſua eligit operari hoc aut illud: vndè ſimpliciter loquendo non oportet dicere, Deum quicquam inuoluntariè ſecundùm quid operari.

Num Dei voluntas habeat ſui cauſam.

Cæterùm, poſſet in alio ſenſu accipi hæc inquiſitio de cauſalitate voluntatis Dei, an ipſa diuina voluntas cauſetur ab aliquo, an aliqua ſit Deo cauſa volendi: de qua re agit S. Th. art. 5. Sed quia ſatis conſtat, non poſſe aliud genus cauſæ reſpectu diuinæ voluntatis excogitari, niſi ad ſummum cauſæ finalis; ideo proprius huius tractationis locus erit q. 22. de prouidentia Dei, prouidentia enim propriè dicitur inquantùm Deus ordinat res in finem. Specialiter autem in hac quæſtione tractandum erat de determinatione & cauſalitate diuinę voluntatis circa actus noſtros liberos. Sed, ſicut antè diximus de diuina ſcientia quoad futura conditionata, ab huiuſmodi controuerſijs abſtinemus, iuſſioni Sedis Apoſtolicæ obtemperantes.

QVÆS-

QVÆSTIO VIGESIMA.

De Amore alijsquè actibus & affectibus Voluntatis Dei.

PRAECIPVVS voluntatis actus eſt amor, de quo hanc propriam quæſtionem addit Sanctus Thomas ad præcedentem de voluntate Dei. Sed quia de alijs etiam actibus & affectibus voluntatis, videndum eſt, quinam Deo conueniant vel non conueniant, de quibus etiam nonnihil attingit S. Thomas art. 1. ad 2., ideo hos etiam alios affectus in hac quæſtione adijcere viſum eſt. Numerantur autem vndecim in nobis huiuſmodi affectus, quæ dicuntur paſſiones, amor & odium, deſiderium & fuga, delectatio & triſtitia, ſpes & deſperatio, audacia & timor, & ira.

Quatuor autem ſunt quæ S. Tho. de amore docet. Primò, eſſe amorem in Deo: quoniam primus voluntatis motus eſt amor tendens in bonum. Secundò, Deum amare omnia: quia omnia habent eſſe ex voluntate Dei: eſſe autem eſt bonum cuiuſlibet rei, & amare eſt velle bonum. Tertiò, Deum amare omnia æqualiter ex parte ſui actus, quia vno & ſimplici voluntatis actu amat: inæqualiter autem ex parte obiecti, quia alicui vult maius bonus quàm alteri. Quartò, Deum omninò magis diligere meliora: quia magis diligere eſt velle maius bonum, & omne bonum eſt ex voluntate Dei.

SECTIO PRIMA.

De Amore Dei.

ARiſtoteles lib. 2. Magnorum moralium cap. 12. negare videtur, Deum amare: ideoquè ait, hominis ad Deum non eſſe amicitiam, quia amicitia eſt amor mutuus, *ſed Deus*, inquit, *non ſuſcipit amare, alienum quippe fuerit ſi quis dixerit Iouem amare*. Sed fortaſſe intelligi poteſt, tantùm negaſſe, Deum amare humano modo, vel cum aliqua animi paſſione.

Deus amat. Primò tamen certum eſt, in Deo eſſe amorem. Eſt res expreſſa ſæpiùs in Scriptura, Ioan. 4. *Sic Deus dilexit mundum*, & alibi. Imò per quandam excellentiam Deus appellatur charitas 1. Io. 4. *Deus charitas eſt*. Eſt etiam res frequens apud Patres, qui adeò commendare & celebrare ſolent Dei amorem, charitatem, dilectionem. Eſtq. ſanè notiſſima apud fideles. Nota etiam fuit antiquis Philoſophis, quorum aliqui diuinum amorem poſuere omnium rerum principium, vt refert Ariſtoteles 1. Metaphyſ. cap. 2. Ratione probat S. Th. art. 1.; quia cùm principale voluntatis obiectum ſit bonum, actus quo voluntas proſequitur bonum vt bonum eſt, abſtrahendo à bono præſenti vel abſenti, dicitur amor: & hic eſt primus actus, ex quo alij conſequuntur: omninò ergo Deus in ſua voluntate habet actum amoris. Eſt autem in Deo amor quidam perſonalis, quatenus Pater & Filius ſeſe mutuò diligendo producunt Spiritum ſanctum tertiam Trinitatis perſonam. Eſt in Deo amor eſſentialis communis tribus perſonis, de quo amore nunc loquimur.

Secundò certum eſt, Deum amare non ſolùm ſeipſum, ſed etiam omnes creaturas. *Amat ſe & omnes creaturas.* Amare ſeipſum patet: quia eſt obiectum ſummè bonum, ſummè amabile. Patet etiam amare creaturas: quia Deus, dum vult res creare eisq. alias perfectiones elargiri, vult illis bonum: velle autem bonum, eſt amare. Et hinc patet, amare omnes creaturas quæ actu ſunt. Sic docet S. Tho. art. 2. Et ſic dictum eſt Sapien. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti*. Vnde notauit Molin. eodem art., Deum diligere etiam actum peccati quoad entitatem realem, quatenus ipſe vult concurſu generali influere cum libero arbitrio. Cautè tamen

in hoc loquendum eſt: & abſolutè dicendum, Deum odiſſe & deteſtari peccata. Sic enim Scriptura & Sãcti loquuntur; & quia abſolutè loquendo ſenſus eſt de peccatis vt peccata ſunt. Amat etiam Deus creaturas quæ actu non ſunt & poſſunt eſſe, amore inquam ineſficaci & ſimplicis complacentiæ, vt antea tractauimus.

Amor Dei non ſupponit ſed tribuit bona rebus.

Tertiò. Quandam notabilem proprietatem diuini amoris, & differentiam à noſtro amore, adnotauit S. Thom. art. 2. dicens: *Quia voluntas noſtra non eſt cauſa bonitatis rerum, ſed ab ea mouetur ſicut ab obiecto; amor noſter, quo bonum alicui volumus, non eſt cauſa bonitatis ipſius; ſed è conuerſo bonitas eius vel vera vel æſtimata prouocat amorem: ſed amor Dei eſt infundens & creans bonitatem in rebus.* At hæc differentia videtur difficilis: quia etiam amor noſter, ſi ſit efficax, cauſat bonitatem hoc eſt perfectionem in rebus: qui enim efficaciter vult alicui bonum, operatur & confert bonum volitum. Ex alia parte, etiam in Deo poteſt eſſe amor ineſficax per modum ſimplicis complacentiæ, qui non cauſat obiectum volitum: & eſt actus gaudij qui non cauſat bonum vt ſit; ſed ſupponens bonum eſſe, eſt quædam complacentia de ipſo bono. Ideo res ſic intelligenda eſt. Voluntas humana ſupponit rem eſſe cum ſua bonitate: & ſolùm poteſt velle vt conſeruetur bonum quod res habet, & poteſt addere quod non habet. Sic planè ait S. Thomas: *Bonitas rei prouocat amorem, quo ei volumus & bonum conſeruari quod habet, & addi quod non habet: & ad hoc operamur.* At voluntas Dei per ſuum amorem tribuit rebus totum eſſe totamquè bonitatem quam habent; non ſupponens aliquam bonitatem actu eſſe in re, quæ inducat Deum ad amorem, & non ſit cauſata per diuinæ voluntatis amorẽ. Item voluntas humana poteſt appetere alicui bonum quod tribuere non poteſt: ſed Deus poteſt tribuere omnem perfectionem, poteſt operari omne quod vult: & quod vult ineſficaciter, potuiſſet velle etiam efficaciter, & actu ad extra efficere. Inſuper voluntas noſtra poteſt habere actum liberum amoris per mutationem ſui in ſe, nihil operando ad extra: ſed Deus non poteſt liberè amare creaturas, niſi volendo eis tribuere aliquod bonum, quod ex hac ſua libera voluntate reuera tribuet. Quæ omnia manifeſta ſunt ex prædictis de voluntate Dei.

Deus magis diligit meliora.

Quartò. Quomodo Deus diligat inæqualiter ex parte obiecti, & magis diligat meliora, optimè docet & explicat S. Thom. art. 3. & 4. Nempè, cum diligere ſit velle bonum, velle maius bonum, eſt magis diligere: ſed certè Deus inæqualiter creaturis ſua dona diſpenſat: ergo, licèt vnus ſit ſimpliciſſimus actus amoris ex parte voluntatis Dei, tamen inæqualiter terminatur & operatur ad extra: itaque in hoc ſenſu Deus inæqualiter diligit creaturas, magisq. diligit meliora, hoc eſt illa quibus maiora bona vult ac tribuit. Circa hoc autem dubia quædam proponit S. Thom. in art. Quomodo Deus magis diligat Chriſtum, quàm totam vniuerſitatem creaturarum: An plus diligat Angelos vel homines: An Chriſtus dilexerit plus Petrum vel Ioannem: An Deus magis diligat innocentem vel pœnitentem: An plus peccatorem prædeſtinatum vel iuſtum præſcitum. Quibus omnibus in ſolutione argumentorum ſatisfacit optimè.

Diſtinguitur amor cõcupiſcentiæ & beneuolẽtiæ ſeu amicitiæ.

Quintò obſeruandum eſt, duplicem amorem ſolere diſtingui, amorem concupiſcentiæ, & amorem beneuolentiæ ſeu amicitiæ. Amor concupiſcentiæ eſt quo amatur aliquid vt bonum ipſimet amanti vel alteri: amor beneuolentiæ eſt quo amatur aliquid vt bonum eſt in ſe, & additis quibuſdã conditionibus dicitur amicitia. Aut potiùs, in omni actu amoris interuenit hic duplex reſpectus: qui enim amat, vult alicui bonum: idemq. actus amoris, reſpectu boni voliti dicitur amor concupiſcentiæ, reſpectu eius cui bonum appetitur dicitur amor beneuolentiæ & amicitiæ.

Hac diſtinctione ſuppoſita, S. Thomas art. 2. ad 3. docet Deum propriè loquendo nõ amare creaturas irrationales amore amicitiæ, ſed tantùm concupiſcentiæ, inquantum eas ordinat ad creaturas rationales, ac etiam ad ſeipſum: eas namque amat propter noſtram vtilitatem, & propter ſuam bonitatem. Idem colligitur ex Ariſt. 8. Ethic. cap. 2. & 11., vbi docet, non eſſe amicitiam erga res inanimes & irrationales: *Ridiculum enim eſſet*

ſet fortaſſe, ſi vino quiſpiam bona vellet: nam ſi modo aliquid eſt, ſaluum eſſe illud vult aliquis, vt ipſe habeat: amico autem bona velle oportet illius cauſa. Ex aduerſo videtur, etiam reſpectu creaturarum irrationalium dari amorem ſaltem beneuolentiæ, ſi non amicitiæ. Amicitia enim dicit amorem mutuum inter duos, qui amor eſſe non poteſt in creaturis irrationalibus. Sed ad beneuolentiam ſatis eſt, quempiam velle bonum alteri: Deus autem multa bona vult creaturis irrationalibus, non ſolùm nempè exiſtentiam, ſed etiam alias perfectiones. Et vtique in hoc actu quo Deus vult creaturæ irrationali bonum eius, adeſt reſpectus ad bonum volitum, & vt ſic dicitur amor concupiſcentiæ: & adeſt reſpectus ad rem cui bonum amatur, & vt ſic dici debebit amor beneuolentiæ.

Nō amat propriè amore beneuolentiæ creaturas irrationales.

Propter hæc, ſi amor beneuolentiæ dicatur per hoc ſolùm, quòd habet reſpectum ad rem cui bonum amatur, non addendo aliam conditionem: ſic planè in actu amoris quo Deus vult creaturæ irrationali ſuam perfectionem, datur reſpectus concupiſcentiæ ad perfectionem volitam, & beneuolentiæ ad rem cui bonum appetitur. Verùm magis propriè ſumi ſolet beneuolentia pro amore quo vult quis alicui bonum prout bonum illius eſt, non autem inquantum vtile vel iucundum alteri: alioqui ſi hac ratione velit, beneuolentia dicetur reſpectu illius ad quem bonum illud refertur. Sic qui appetit vinum eſſe ſuaue, vult vtique hanc perfectionem ſuauitatis ipſi vino, non tamen vult præciſè quatenus bonum ipſi vino, ſed potiùs vt ſit guſtui iucundum. Vnde non dicetur habere beneuolentiam ad vinum, ſed ad ſeipſum cui appetit vinum guſtui iucundum. Hoc ergo modo S.Thom.& Ariſt. voluerunt, creaturas irrationales non amari amore beneuolentiæ, ſed tantùm concupiſcentiæ, quia referuntur ad creaturas rationales: & bona quæ ipſis appetuntur, non ijs deſiderantur, quatenus earum bona ſunt, ſed quatenus ſic aptiùs ad vſum noſtrum deſeruiunt.

Adhuc tamen hoc modo videtur, Deū poſſe amare creaturas irrationales amore beneuolentiæ. Nam poteſt Deus velle his creaturis ſuas perfectiones quatenus bona earum ſunt, non eas referendo ad creaturas rationales. Non poteſt quidem Deus excludere ordinem rerum ad ſeipſum tamquam finem vltimum & vniuerſalem: ſed hic ordo ad ipſum Deum non tollit reſpectu beneuolentiæ ad ipſas creaturas, imò nec amicitiæ vt infra dicemus. Sed potuiſſet Deus excludere ordinem ad creaturas rationales: quia ſine dubio potuiſſet creare hoc vniuerſum corporeum abſque Angelis & hominibus, & ſimiliter potuiſſet velle creare nō propter Angelos & homines, quamuis alio decreto diſparatò voluiſſet etiā creare Angelos & homines. Hinc admittendum eſt, ſaltem de poſſibili, Deum habere potuiſſe reſpectum beneuolentiæ ad creaturas rationales, hoc modo quòd eis vellet connaturales perfectiones, non tamen propter creaturas rationales, ſed immediatè propter ſeipſum. De facto tamen Deus reuera voluit creaturas irrationales propter rationales, ſpecialiter propter homines. Ita colligitur ex Scriptura Gen.1., Pſal.8., Deut.4., & alibi. Idem docere ſolent Patres. Et ratione ſuadetur: quia hoc conuenientius apparet naturis ipſarum rerum: & quia Deus res condidit propter gloriam ſuam, quæ habetur in hoc vt homines agnoſcant & laudent Dei potentiam & bonitatem. Ac ſine dubio magis congruebat, vt Deus res conderet propter eos qui agnoſcere poterant diuina beneficia & Dei maieſtatem, eiq. laudes gratiasq. perſoluere. Itaque Deus de facto non habet amorem propriè beneuolentiæ erga creaturas irrationales.

Amat amore beneuolentiæ creaturas rationales

Iam verò erga creaturas rationales S. Thom. ſupponit, & alij omnes docent, Deum habere non ſolùm beneuolentiam, ſed etiam amicitiam propriè dictam. Colligitur præcipuè ex Scriptura, quæ mirum in modum commendat amorem & dilectionem Dei erga homines: & ſub ipſo amicitiæ nomine Sapien. 7. *Participes facti ſunt amicitiæ Dei*: Ioan. 15. *Vos amici mei eſtis: iam non dicam vos ſeruos ſed amicos*. Vbi ſenſus eſt, non ſolùm homines habere amicitiam ad Deum, ſed Deum ipſum habere amicitiam ad homines, hoc eſt diligere iuſtos amore amicitiæ. Idem indicauit etiam Ariſt. 10. Ethic. cap. 8.

Sed tamen, neque erga creaturas rationales eſſe in Deo beneuolentiam, dubitari poteſt: quia Deus omnia vult propter ſeipſum tamquam finem vltimum: ſed qui vult bonum alteri, non vt bonum illius eſt, ſed propter ſeipſum, non habet beneuolentiam propriè ad illum, ſed ad ſeipſum: nec dici poteſt illum diligere vt amicum, & veram amicitiam cum illo gerere: ergo.

Ad hoc, duplici via ſatisfiet cum communi Theologorum ſententia. Primò, Deum velle omnia propter ſeipſum, non quaſi ſibi vtilia, commoda, aut iucunda: Deus enim nulla re creata indiget, nullamquè vtilitatem commoditatem aut voluptatem capit ex rebus creatis: ſed ſolummodo omnia vult propter ſè, quia ſic decet ſuam bonitatem. Et hoc non eſt contra rationem beneuolentiæ: quia adhuc creaturæ rationales ſunt quaſi vltimus terminus beneficiorum ſub ratione vtilitatis & iucunditatis. Idq. ſufficit ad amorem beneuolentiæ erga aliquem, quòd appetatur illi bonum, quatenus vtile aut iucundum illi met, non quatenus vtile aut iucundum amanti, vel alteri. Secundò, non eſſe contra rationem beneuolentiæ & amicitiæ, vt amicus diligatur propter finem ſimpliciter vltimum & vniuerſalem, ad quem omnes res ex natura ſua eſſentialiter ordinantur. Neque enim vera beneuolentia & amicitia poſtulat, vt quiſquam ametur præter ordinem eſſentialem rebus: ſed ſatis eſſe debet, amicum amari ac diligi propter ſeipſum, quantum rerum natura cum recto ordine permittit: & oppoſitũ eſſet peruertere debitum ordinem amicitiæ. Ariſt. quoque 8. Ethic. cap. 2. determinat, veram amicitiam non eſſe qua amicus amatur ob voluptatem aut vtilitatem, ſed eſſe illam quæ fundatur in bonitate & honeſtate. At certè, non ſolùm honeſtati non repugnat, quinimò honeſtas ipſa exigit, vt omnia amentur propter vltimum finem ad quem eſſentialiter ordinantur: ergo nihil detrahit de vera ratione beneuolentiæ & amicitiæ Dei, quod Deus omnia alia vult propter ſeipſum. Vnde etiam inter homines, beneuolẽtia & amicitia perfectè exercetur, etiam ſi ſeſe diligant propter Deum: imo hoc eſt de ratione charitatis, quæ maximè eſt amicitia. Solùm verò contra rationem beneuolentiæ & amicitiæ eſt, diligere alterum propter aliquod commodum vel finem creatum.

Amat amore amicitiæ. Vlteriùs tamen, licèt Deo beneuolentia tribuatur, adhuc dubitari poteſt, non conuenire Deo amicitiam propriè dictam: quia amicitia plures alias conditiones requirit: nempè vt detur mutuus amor ex parte vtriuſque amici, vt amor ſit vtrinque notus, ex Ariſt. 8. Ethic. cap. 2. Vt amicitia ſit inter æquales, & fundetur in communicatione bonorum, ac ſocietate amicorum, ex Ariſt. eodem libro pluribus in locis. Qui ruiſus cap. 11. notauit, non eſſe amicitiam artificis ad inſtrumentum, Domini ad ſeruum, ſeruumq. eſſe quaſi animatum inſtrumentum, inſtrumentum eſſe quaſi inanimatum ſeruum. Hæ autem conditiones non reperiuntur inter Deum & homines. Nam multi homines non amant Deum: nec etiam poteſt in hac vita eſſe vtrinque notus amor mutuus, quia nemo ſcit num odio vel amore Dei dignus ſit. Rurſus Dei ad homines non eſt æqualitas: non eſt communicatio bonorum, quia totum eſt Dei: nec eſt ſocietas, cum ſit infinita diſtantia Dei & hominum. Tandem Deus eſt ſupremus artifex, & abſolutus Dominus, cui homines tamquam inſtrumenta & ſerui comparantur.

Cum omnibus amicitiæ conditionibus. Attamen benè poſſunt debitæ conditiones amicitiæ inter Deum & homines verificari. In primis amicitia Dei non eſt ad homines qui non viciſſim Deum amant, ſed ad illos qui verè Deum diligunt. Deinde amor Dei eſt vtrique euidenter notus Beatis: iuſtis autem viatoribus ſatis eſt ſi probabiliter notus ſit. Rurſus datur amicitia ſuperexcellentiæ ex Ariſt. 8. Ethic. cap. 7., quæ poteſt eſſe ſuperioris ad inferiorem, Regis ad ſubditum, Patris ad filium, vt notauit Ariſt. cap. 11. Quæ proinde amicitia non requirit propriam æqualitatem: ſed ſatis habet participationem quandam: quo pacto homines participes ſunt diuinæ naturæ, non ſolùm per ſuam intellectualem naturam, ſed ſublimiori modo per gratiam. Vlteriùs, licet omnia noſtra bona ſint Dei, tamen Deus nobis ea communicauit: imò & Deus ipſe, & quæ Dei ſunt, noſtra ſunt, quia Deus ſe & ſua nobis dona-

donauit: quæ ſanè eſt exquiſita communicatio bonorum inter Deum & homines. Nec deeſt ſocietas ſpiritualis Dei & hominum, iuxta illud Apoſt. 1. Cor. 1. *Vocati eſtis in ſocietatem filij eius*, & Philipp. 3. *Noſtra conuerſatio in cælis eſt*. Hæc tamen ſocietas longè perfectior erit in patria, vt notauit S. Tho. 2. 2. q. 23. art. 1., vbi Beati videbunt Deũ facie ad faciem. Denique, ille dominus qui non diligit ſeruum niſi vt ſibi vtilem, vtique non diligit amore amicitiæ: & de hoc loquutus eſt Ariſt., qui etiam explicauit, non eſſe amicitiam ad ſeruum vt ſeruum, poſſe tamen eſſe vt ad hominem. Sed certè Deus non diligit homines propter ſuam vtilitatem, vt dictum eſt: eſt ergo amicitia Dei cum hominibus concedenda.

Præſertim in amore ſupernaturali.

Poſtremò, eſſe potuiſſet Dei beneuolentia & amicitia erga homines ſolùm quoad bona naturalia, ſi eos in puris naturalibus condidiſſet. Sed de facto ſtante eleuatione & ordinatione hominum ad finem ſupernaturalem, non dicitur abſolutè loquendo Deus diligere homines, niſi quatenus eis vult & communicat dona ſupernaturalia. Et ſic theologicè loquendum eſt: hoc enim ſenſu Scriptura appellat dilectionem amorem & charitatem Dei erga homines. Cum explicatione tamen concedi poteſt amor Dei quoad bona naturalia, vt loquitur S. Tho. art. 2. dicens, *Deus peccatores amat inquantum ſunt natura quadam*. Inſuper, etiam quoad bona ſupernaturalia, non dicitur amicitia Dei erga homines per voluntatem & communicationem qualiſcumque beneficij ſupernaturalis: ſed tantùm per voluntatem & communicationem gratiæ ſanctificantis, qua redditur homo carus & gratus Deo, filius Dei adoptiuus, hære. gloriæ. Vnde non diligit Deus amore amicitiæ hominẽ peccatorem, quamuis habentem fidem & ſpem aliaquè dona & auxilia actualia, donec ei infundat gratiam ſanctificantem quæ iuſtificat a peccato. De quare in 1. 2. de gratia & iuſtificatione agendum erit. Et rurſus 2. 2. de charitate dicemus, quomodo charitas ex parte hominum ſit amicitia noſtra ad Deum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus habeat affectum odij.

ODium, quod amori opponitur, non eſſe in voluntate diuina, docuit S. Thom. 1. contra Gentes cap. 96. Defendit ibi Ferrar. & ſequitur Salas 1. 2. diſput. 1. de Paſſionibus num. 14. Colligi videtur ex Scriptura Sap. 11. *Nihil odiſti eorum quæ feciſti*. Attamen diuinæ voluntati tribuit hunc affectum odij S. Thom. hic art. 2. ad 4., dicens, peccatores inquantum tales ſunt odio haberi à Deo. Defendit Vaſq. diſp. 84. cap. 3. Colligitur ex Scriptura Pſal. 5. *Odiſti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium, virum ſanguinum & doloſum abbominabitur Dominus*. Zacch. 8. *Hæc ſunt quæ odi, dicit Dominus*, ideſt peccata. Et alia ſunt loca ſimilia. Vnde ſanctus Thomas eo loco contra Gentes concedit diuinæ voluntati odium per quandam ſimilitudinem.

Deus non odio habet res.

In hac re certum primò eſt, Deum nullam rem odio habere inquantum res eſt, ſeu præcisè ratione naturæ & entitatis talis rei. Hoc ipſum notauit S. Tho. hic. Hoc voluit Sapiens loco allegato. Et patet manifeſtè ex dictis de amore Dei. Deus enim vult res eſſe, quod eſt bonum ipſis rebus: & hoc eſt amare, non autem odiſſe res: igitur Deus amat omnem rem, & nullam odio habet, inquantum res eſt.

Odio habet peccata.

Aſſerendum ſecundò eſt, Deum propriè odio habere peccata. Sumitur ex Scriptura, quæ ſub nominibus odij, abhominationis, deteſtationis, & ſimilibus, hanc rem explicat. Similiter Sancti Patres, pij Doctores, & fideles communiter loquuntur. Patet exemplo: quia homo deteſtans peccatum, nolens peccare, propriè odio habet peccatum: ſed Deo propriè conuenit, nolle peccata, deteſtari peccata: ergo non eſt cur hoc non dicatur propriè odium Dei contra peccata. Patet inſuper ratione: quia datur duplex odium ex Caiet. 1. 2. q. 29. art. 1., odium abhominationis, & odium inimicitiæ. Odium abhominationis eſt, quo nolumus malum nobis vel alijs, quo diſplicet ipſum

ſunt malum: vnde hoc eſt odium reſpectu ipſius mali, ſed reſpectu ſubiecti cui malum nolumus, eſt amor, non odium. At certè Deo conuenit, nolle nobis hæc mala quæ ſunt peccata, Deoq. diſplicent peccata: igitur Deus habet odium abhominationis contra peccata. Deinde odium inimicitiæ refertur propriè ad perſonam ſubſiſtentem, & eſt velle alicui malum: ideo non tribuimus hoc odium Deo contra peccatum ipſum. Et hoc eſt quod voluit S. Th. contra Gentes. Propter quod dixit, odium Deo conuenire per ſimilitudinem: quia odium & amor propriè inquit eſt ad res ſubſiſtentes.

Etiã peccatores.

Concedi etiam tertiò poteſt diuinæ voluntati odium propriè dictum erga peccatores, odium ſcilicet inimicitiæ. Sumi poteſt ex modo loquendi Scripturæ & Patrum. Ratione verò probatur: quia Deus vult punire peccatores, & vult illis infligere pęnā vt pœna eſt: ſed pœna intantùm eſt pœna, inquantùm eſt malum & incommodum patientis: ergo Deus vult inferre pœnam peccatoribus, quatenus malum quid & incómodum ipſis eſt: ſed velle alicui malum vt malum eius eſt, eſt odium inimicitiæ reſpectu talis perſonæ: ergo Deus odium inimicitiæ habet erga peccatores. Non tamē habet odium per modum voluntatis abſolutæ & efficacis, niſi contra eos quos ſimpliciter punire decernit: alioqui erga illos quibus miſereri vult, non habet hoc odium, vt patet.

Vult illis malũ ſub aliqua ratione boni, ſed non vt bonum ipſis peccatoribus.

Verum quoque eſt quod notauit S.Th. contra Gentes, Deum velle malum pęnę peccatoribus ſub aliqua ratione boni: quia ſcilicet Deus vult bonum iuſtitiæ in puniendis peccatoribus. Hoc tamen non tollit propriam odij rationem: quia etiam voluntas noſtra non poteſt appetere alicui malum vt malum, niſi ſub aliqua alia formalitate boni: vtpotè qui vult malum inimico, vult illi malum, quatenus æſtimat bonum ſibi, quòd inimicus patiatur malum: & tamen voluntas noſtra habet odiũ inimicitiæ propriè dictum. Itaque dupliciter poteſt appeti malum alicui ſub ratione boni. Vel tanquam bonum illimet cui appetitur, quia id quod eſt illi vna ratione malum, erit illi alia ratione bonum: ſic poteſt quis appetere alicui peccatori ægritudinem ad hoc vt conuertatur. Et hoc non eſt odium inimicitiæ propriè dictum: imò quodammodo dici poterit odium amicitiæ, quia actus amicitiæ eſt, velle alicui aliquod malum ob maius illius bonum. Huius generis eſt odium rectum & ſanctum, quod Chriſtus in Euangelio commendat: qui enim ſic ſe odit, vult abſtinere à voluptatibus, vult prudenter ſe affligere propter bonum ſpirituale, & ità revera ſeipſum ordinatè amat. Vel malum alicui appetitur, ſub ratione quidem mali reſpectu illius, ſed ſub ratione boni reſpectu appetentis, quia nempè malum alterius, eſt aliquo modo bonum ipſi appetenti. Et hoc eſt odium inimicitiæ reſpectu eius cui malum appetitur. Sic Deus vult malum pœnæ peccatoribus quos damnat: non quaſi ipſiſmet peccatoribus bonum ſit ita puniri, ſed quatenus bonum & conueniens ipſi Deo eſt, ſuam iuſtitiam exercere & oſtendere: vndè hoc non tollit, quominus verè ſit odium inimicitiæ reſpectu eorum quos Deus damnare decernit. Punit quidem interdum aliquos propter maius eorum bonum, vt ad pęnitentiam conuertantur, vt à peccatis purgentur: & hoc non dicemus eſſe odium, ſed potiùs amorem reſpectu ſubiecti: tantumquè vocamus odium, quo Deus ſtatuit finalem & æternam pęnam, non propter bonum Rei qui punitur, ſed vt diuinæ iuſtitiæ ordo ſeruetur. Et hoc ſenſu, ad maiorem explicationem, dici debet cum S. Th. hic, Deum non odio habere peccatores vt homines ſunt, ſed tantùm vt peccatores ſunt: quia vt ſic ei diſplicent, & inquantùm peccatoribus vult ijs pœnæ malum infligere.

SECTIO TERTIA.

Vtrum affectus gaudij & deſiderij, triſtitia & fugæ, diuinæ voluntati conueniant.

Deo conuenit affectus gaudij.

Affectus gaudij ſeù delectationis, diuinæ voluntati maximè conuenit: eſt enim complacentia de bono quod habet: vbi nullius imperfectionis ſuſpicio

cio oritur. Ità S. Th. hic art.1. ad 2. & 1. contra Gentes cap. 90. Gaudet autem Deus, non ſolùm de bono ſuo, ſed etiam de bonis noſtris: quia hæc etiam ipſe vult, & dum habentur, de ijs Deus gaudere dicitur: non quaſi aliquis nouus actus in diuina voluntate reſultet ex noſtris bonis: ſed abſque vlla nouitate & mutatione, actus immutabilis in ſe diuinæ voluntatis, denominatur gaudium, dum noſtra bona in exequutione ponuntur.

Et deſiderij. Affectum deſiderij negat ibidem S.Th. Sed debet intelligi de bonis intrinſecis ipſius Dei: deſiderium enim eſt de bono quod non habetur, Deus verò nullo ſuo bono caret. De noſtris tamen bonis, & de ſua gloria quæ ex illis apta eſt conſequi, dici poteſt Deus habere deſiderium, quando non habentur actu. Ità loquutus eſt Chryſoſtomus hom.1.ad Epheſ. *Deus cupit deſiderat noſtram ſalutem.*

Conuenit aliquis affectus diſplicentia. Affectum triſtitiæ, oppoſitum gaudio, S. Tho. art. 1. alijquè communiter Deo negant. Tum quia triſtitia repugnat ſummæ felicitati & tranquillitati diuinæ. Tum quia triſtitia eſt dolor de malo præſenti, Deo autem nullum obuenire poteſt malum. Tum etiam triſtitia eſt de ijs quę nobis nolentibus accidunt, nihil autem cõtra Dei voluntatem, nihil à Deo non diſpoſitum contingere poteſt: ergo locum non habet triſtitia in Deo In contrarium eſt: quòd diuinæ voluntati negari non poteſt affectus aliquis diſplicentiæ de peccatis quæ fiunt. Tum quia abſolutè loquendo Deo peccata diſplicent, & ſic peccata quæ de facto committuntur, ei diſplicent tanquam mala præſentia. Tum quia, licèt Deo nullum malum intrinſecè ipſimet contingere queat: tamen dantur mala in nobis, & de his poterit eſſe diſplicentia in Deo, ſicut Deus gaudet non ſolùm de bono ſuo ſed etiam noſtro. Tum etiam, peccata ipſa dici poſſunt aliquo modo extrinſecè mala Deo, quatenus ſunt iniuria, ſunt inhonoratio, ſunt offenſa Dei: vnde ad amorem, cuius eſt velle bonum, nolle malum amico, ſpectat velle Deo honorem & gloriam, nolle offenſam à creaturis. Tum inſuper, Deo conuenit affectus fugæ contra peccata ne fiant, qui eſt affectus oppoſitus deſiderio: ergo dum peccata fiunt, Deo conuenit affectus diſplicentiæ oppoſitus complacentiæ & gaudio. Sicut enim affectus qui circa bonum abſens eſt deſiderium, poſtea dicitur & eſt gaudium circa bonum præſens: ita affectus qui de malo abſenti eſt fuga, dici debebit de eodem malo præſenti diſplicentia. Sed ſic eſt quod triſtitia eſt diſplicentia de malo præſenti: igitur Deo conuenire videtur triſtitia!! Et rurſus; hic affectus diſplicentiæ, vtique locum aliquem habere debet inter affectus animi qui recenſentur: ſed non eſt alius ex reliquis affectibus, vt per ſe patet: ergo eſt triſtitia.

Propter hæc, non videtur poſſe negari, revera eſſe hunc affectum in Deo, qui diſplicentia dici poteſt, diuerſum ab alijs, & oppoſitum complacentiæ reſpectu eiuſdem obiecti: diſplicentia enim de quodam obiecto, eſt oppoſita complacentiæ de eodem obiecto: & revera Deus ità habet diſplicentiam de peccatis quæ fiunt, vt nec habeat nec habere poſſit de ijs complacentiam.

Qui non debet dici propriè triſtitia. Tamen, hic affectus in Deo non debet appellari triſtitia nec propriè dolor. Hoc ſuadetur communi Theologorum conſenſu & loquendi modo. Scriptura quidem interdum dolorem appellat: ſed loquuta eſt per metaphoram, ſicut etiam pœnitentiam Deo tribuit: ideſt quia Deus quædam operatur ad extra ad inſtar dolentis aut pœnitentis. Sic explicat S. Thom. 1. contra Gentes cap. 91. Ratio autem quare Deo non tribuatur propriè triſtitia & dolor, reddi poteſt: quia hęc nomina prout ſunt in vſu, ſonant quandam animi perturbationem & afflictionem, quæ non ſinit animum omnimoda lætitia frui, ſed affert moleſtiam & mœrorem: ideò ſumma felicitas diuina excludit triſtitiam & dolorem à voluntate Dei: ideo etiam in voluntate beatorum triſtitia eſſe non poteſt. Item, hæc nomina propriè ſonant diſplicentiam de malo proprio, vel quod apprehenditur tanquam proprium, malum ſcilicet quod malè afficit patientem, quod eum aliquo modo deijcit & priuat bonis, ſine quibus ille non habet totam perfectionem & cõmoditatem ſuam: ideo ex eo quòd nullum malum Deo contingere poteſt, ex-

excluditur triſtitia à Deo: quia licèt peccata ſint iniuria & offenſa Dei, tamen non ſunt hoc modo malum Dei: quinimò, quotquot peccata fiant, Deus ſemper feliciſſimus & glorioſiſſimus manet in omni bono, atque ipſamet peccata cedunt etiam ad Dei gloriam ſecundùm aliquam rationem diuinæ ordinationis. Inſuper triſtitia & dolor propriè dicuntur eſſe de malo quod ita contra voluntatem accidit, vt vel non ſit in poteſtate noſtra illud amouere & impedire, vel non à nobis ipſis aliquo modo diſponatur: ſed peccata ità contra Dei voluntatem eueniunt, vt Deus ipſe facillimè potuiſſet ea impedire ne fierent: imò, licèt non velit & diſponat poſitiuè vt fiant peccata, tamen ſciens & volens peccata permittit, & vult concurrere ad entitatem realem eorum: idquè totum propter optimum finem diſponit. Ex his ergo omnibus ſequitur, non debere dici, Deum propriè dolere aut triſtari.

Conuenit affectus fugæ. Affectus fugæ, oppoſitus deſiderio, poteſt propriè ſub hoc nomine diuinæ voluntati concedi: quia ſicut Deus dici poteſt deſiderare vt peccata non fiant, ſic dici poterit fugere peccata nè fiant: quod idem eſt, ac deteſtari abhominari peccata. Et tandem, nomen fugæ non inuoluit illas imperfectiones, quas nomina triſtitiæ & doloris.

SECTIO QVARTA.

Num alij Affectus qui ſunt partis iraſcibilis diuinæ voluntati conueniant.

Videntur excludẽdi omnes. ALij affectus ſunt, qui in nobis partis iraſcibilis eſſe dicuntur. Hi communi ſua ratione à Deo remouendi videntur: quia eſſe dicuntur circa obiectum arduum & difficile, ſiuè per modum proſequutionis, ſiuè per modum fugæ & auerſionis: Deo autem nihil eſt arduum & difficile, qui ſolo nutu ſuæ voluntatis omnia poteſt: ergo hi affectus non ſunt in Deo. Sed per ſingulos breuiter ac diſtinctè diſcurrere iuuabit.

Spes non eſt in Deo. Spem debere eſſe circa difficile, non approbat Vaſq. diſput. 84. cap. 1. quia ait, poteſt eſſe etiam circa facile, ſicut & deſiderium poteſt eſſe circa difficile. Verùm, eſto deſiderium poſſit eſſe circa difficile, non per hoc probat, ſpem poſſe eſſe circa facile. Nam ipſe, cùm dicat ſpem eſſe illam quæ reſpicit bonum recipiendum ab alio tanquam ſuperiori & potentiori, negare non poteſt hoc etiam poſſe & ſolere deſiderari: nec propterea putauit, etiam ſpem poſſe eſſe circa bonum non recipiendum ab alio ſuperiori. Alij dicunt, ſpem eſſe de bono, quod non certò & euidenter ſcitur eſſe futurum. Sic indicauit Apoſtolus ad Rom. 9. *Quod videt quis, quid ſperat? ſi autem quod non videmus ſperamus, per patientiam expectamus.* Vaſq. etiam hoc non approbat: ſed ait, Apoſtolum voluiſſe tantùm, non ſperari viſionem ipſam rei, quando iam viſio habetur. Ipſe ergo conſtituit rationem ſpei, in eo quòd ſit circa bonum recipiendum ab alio ſuperiori: quia nemo dicitur propriè a ſeipſo ſperare, ſed tantùm ab alio. Aitquè, fortaſſe hanc ipſam eſſe rationem difficultatis, ſub qua verificetur ſpem eſſe de bono arduo. Sed quocumque tandem ex his modis ſpei ratio explicetur, patet, ſpem non eſſe in Deo: quia nec quicquam eſt difficile Deo: & omnia cognoſcuntur euidenter an ſint vel non ſint futura: nullusq. eſt Deo ſuperior, à quo Deus quicquam boni recipere queat.

Affectus deſperationis eſt receſſus à bono propter nimiam difficultatem vel etiam impoſſibilitatem apprehenſam in obiecto. Aliqui autem volunt, deſperationem non eſſe affectum poſitiuum circa obiectum, ſed eſſe carentiam ſpei circa bonum alioqui ſperabile; vel eſſe hunc actum, nolo ſperare; aut eſſe alium actum, nolo conſequi, nolo conari ad aſſequendum tale bonum, quia adeo difficile vel impoſſibile videtur illud conſequi. Vnde patet, affectum deſperationis de nullo obiecto conuenire Deo. *Nec deſperatio.*

Audacia eſt affectus aggrediendi aliquod opus arduum, non obſtante difficultate, imò cum quodam animi vigore & impetu ad contemnendam & ſuperandam difficultatem. Itaque ob communem illam rationem hic affectus Deo non conuenit. *Nec Audacia.*

Timor

Nec timor. Timor excluditur à diuina voluntate, ſicut & triſtitia: quia æquiparatur triſtitiæ, cum hoc tamen diſcrimine, quòd triſtitia eſt de malo præſenti, timor de malo futuro & imminente. Occurrit & alia ratio propria: quia timor propriè non eſt de malo, quod certò ſciatur eſſe futurum, vel ſciatur non eſſe futurum; ſed eſt de malo imminente cum aliqua incertitudine: Deus ergo qui euidenter intuetur quæcumque ſint futura vel non ſint futura, nihil timere poteſt.

Ira Deo tribui ſolet. De Ira res eſt difficilior. Lactantius in lib. quem integrum ſcripſit de Ira Dei, cap. 4. & 5. refert, Epicureos & Stoicos negaſſe iram Deo, negaſſe ſcilicet non ſolùm iram quæ ſit paſſio & perturbatio corporis vel animi, ſed voluntatem inferendi pœnam & vindictam. Hi Philoſophi de re grauiter errabant. Notiſſimum enim eſt, non ſolùm ex Scriptura, ſed manifeſta experientia, peccatores puniri & flagellari, vtique à Deo iudice & vindice peccatorum. Atque ſub ipſo iræ nomine Scriptura ſæpè Deo iram tribuit, docetq. Deum iraſci. Similiter Sancti Patres & fideles vulgo loquuntur. Certum ergo eſt, aliquo modo iram Deo conuenire. Difficultas autem remanet, an verè & propriè, vel tantùm per metaphoram & ſimilitudinem, ſicut dolor & pœnitentia.

S. Thomas art. 1. ad 2. docet, in Deo non eſſe propriè iram, non ſolùm id quod ait eſſe materiale iræ in nobis, ſcilicet accẽſionem ſanguinis circa cor; ſed etiam formalem iræ rationem, quia adhuc imperfectionem inuoluit, quoniam ira ſupponit triſtitiam. Defendit hoc Vaſq. diſput. 84. cap. 4. Fauent multi Patres, Origenes, Epiphanius, Chryſoſtomus, Nazian., Baſil., Cyrill., Damaſc., Cyprian., Ambroſ., Auguſt., quos ipſe refert, qui explicant Deo iram tribui per metaphoram, ſicut ei quandoque Scriptura adſcribit manus, pedes, & cætera membra corporea. At verò Lactan. eo lib. defendit, in Deo eſſe propriè iram ſecundùm ſuam rationem formalem: quia putat, nec in perturbatione corporis vel animi conſiſtere, nec aliam imperfectionem inuoluere. Vndè cap. 17. iram definit, *Eſt motus animi ad coercenda peccata inſurgentis*. Hic autem affectus ſeu voluntas coercendi peccata, formaliter eſt in Deo.

Non conuenit Deo propriè ira ſecundùm quaſdam ſignificationes. Sed diſſenſio tantùm eſſe poteſt de vi & ſignificatione huius nominis Iræ: quæ proindè facilè dirimetur, adducendo varias ſignificationes, quæ ſæpè in vno eodemq. nomine concurrunt. Vno modo nomen iræ ſumi ſolet, vt ſignificans paſſionẽ corporalem, quæ hominibus iratis contingit. Sic Ariſt. lib. de Anima tex. 16. definiuit, *Iram eſſe feruorem ſanguinis circa cor*. Sub hac ſignificatione non poteſt ira Deo tribui, niſi per metaphoram, vt patet: ita vt ſenſus ſit, Deus iraſcitur, hoc eſt facit quædam, quæ homines irati facere ſolent: ſicut explicatur illud, Deum pœnitere, ideſt deſtruere quæ priùs fecerat, quod homines ſui facti pœnitentes agere ſolent. In hac ſignificatione æquiualent alia nomina iræ, quæ etiam clariùs hanc perturbationem ſignificant, furor, feruor, & ſimilia, ſub quibus etiam ſcriptura Deo iram tribuere ſolet. Sub hac ſignificatione præcipuè Sancti Patres explicarunt, iram Deo tribui per metaphoram, ſimiliter furorem, indignationem, & ſimilia nomina.

Poteſt etiam ac ſolet ſumi nomen iræ, vt ſignificans formaliter affectum animi, ſecluſa corporis paſſione: quo modo etiam in Angelis reperiri poteſt, ità tamen quod formaliter ſignificet affectum partis iraſcibilis in voluntate circa obiectum arduum & difficile, vel inuoluat animi dolorem & triſtitiam. Quo pacto aliquando definitur ira, *Dolor de malo illato*: & Ariſt. 2. Rethor. cap. 2. & 4. *Qui iraſcitur dolet, & ira eſt cum dolore animi*. Vel ſumitur ira pro animo inferendi vindictam de malo quod quis ab alio paſſus eſt, illud inquam malum, de quo dicebamus propriè eſſe triſtitiam: ſic Ariſt. eo loco de Anima, iram ſecundùm rationem formalem definiuit, appetitum recontriſtationis, ideſt voluntatem reddendi triſtitiam, ſiue reddendi malum inferens triſtitiam, alteri à quo ſimile quid paſſus eſt is qui iraſcitur. Alij abſolutè definire ſolent iram, appetitum vltionis & vindictæ, quæ apud homines vtique eſt de malo illato. Hoc etiam modo ira metaphoricè tantùm poteſt dici de Deo: quia Deus, puniendo peccatores,

res, ità ſe gerit, ac ſi vlciſceretur de malis ſibi illatis.

Conuenit ſecundùm aliam ſignificationem. Poteſt tandem ac ſolet ſumi nomen iræ pro voluntate ſumendi vindictam de aliquo ob offenſam & iniuriam ab illo illatam. Quomodo Deus verè offenditur & iniuria afficitur à peccantibus: vnde pœna quam ijs propterea infert, eſt iuſta vindicta: quamuis peccata non ingerant Deo triſtitiam, nec afferant ei malum illud quod dicebamus eſſe obiectum triſtitiæ. In hac ergo ſignificatione ira poteſt Deo propriè tribui. Poſſe autem ac debere nomen iræ in hac ſignificatione accipi, ſuadetur: tum quia ſic accepit Lactantius: tum quia illi qui definiunt iram eſſe appetitum vltionis & vindictæ, vel etiam ſi addant pro offenſa & iniuria allata, non dicunt eſſe appetitum cum triſtitia & dolore, nec eſſe de malo contriſtante patientem: quibus imperfectionibus ſecluſis, illæ definitiones iræ poſſunt propriè verificari de Deo. Tum præterea, dum communi iam vſu nominari ſolet ira Dei, non ſtatim intelligitur per metaphoram, ſicut cùm nominantur manus pedes Dei: ſed per ſe & directè intelligitur ſignificari voluntas Dei de puniendis peccatis: ſicut nomine amoris & miſericordiæ per ſe & propriè intelligitur diuina voluntas benefaciendi: ità vt nomen iræ æquiualeat nomini iuſtitiæ vindicatiuæ.

QVÆSTIO VIGESIMAPRIMA.

De Iuſtitia & Miſericordia alijsq. Virtutibus Voluntatis Dei.

VOLVNTATI conueniunt virtutes, quæ ad differentiam intellectualium exiſtentium in intellectu, vocantur morales. De his ergo virtutibus circa voluntatem Dei modò agendum eſt. Specialiter de iuſtitia & miſericordia agit S. Thomas. De alijs etiam virtutibus loquitur art. 1. ad 1. In quatuor articulos totam diuidit quæſtionem.

Primò quærit, an in Deo ſit iuſtitia: & reſpondet, cùm duplex ſit ſpecies iuſtitiæ, ſcilicet commutatiua & diſtributiua, in Deo non eſſe iuſtitiam commutatiuam, eſſe tamen diſtributiuam, quam ipſe ordo Vniuerſi demonſtrat. Secundò docet, iuſtitiam Dei conuenienter appellari veritatem: quia conſtituit ordinem in rebus conformem ſapientiæ Dei. Tertiò docet, Deo miſericordiam conuenire, non ſecundùm paſſionis affectum, ſed ſecundùm effectum: ideſt non ſecundùm rationem triſtitiæ de aliena miſeria, ſed ſecundùm voluntatem depellendi alienam miſeriam. Quartò demum aſſerit, in omni Dei opere miſericordiam & iuſtitiam inueniri. Miſericordiam quidem, ſi ſumatur pro operatione remouente quemcumque defectum: alioqui miſeria propriè dicta non niſi in creaturis rationalibus reperitur. Iuſtitiam quoque, ſi ſumatur pro operatione conueniente & decente ipſi Deo: ſi autem ſumatur pro operatione conueniente & debita rebus creatis, ſic opus diuinæ iuſtitiæ præſupponere opus miſericordiæ, in eoquè fundari.

SECTIO PRIMA.

An in voluntate Dei ſint virtutes.

Sũt in volũtate Dei virtutes quoad actum. IN primis certum eſt, in voluntate Dei eſſe virtutes quoad actum, ideſt actus bonos & virtuoſos. Patet ex Scriptura, quæ paſſim celebrat Dei bonitatem, non ſolùm bonitatem ad alios, ideſt beneficentiam; ſed in ſeipſo, hoc eſt honeſtatem & ſanctitatem: ſæpè etiam ſub nominibus ſpecialibus commendat

Dei

Dei iuſtitiam , miſericordiam, liberalitatem, aliasquè plurimas virtutes. Patet etiam euidenti ratione : quia Deus debet eſſe perfectiſſimus, non tantùm in eſſe naturæ, ſed etiam velut in eſſe moris, hoc eſt moraliter optimus. Et omnia quæ Deus vult, vtique rectiſſimè & honeſtiſſimè vult, iuxta dictamen prudentiſſimum ſui intellectus,qui eſt prima regula bonitatis & ſanctitatis morum. Eſtquè hæc bonitas adeò connaturalis diuinæ voluntati, vt prorſus repugnet Deum facere vllum actum malum : Deus enim peccare non poteſt,nec velle peccare.

Non ſunt quoad habitum. Secundò aſſerendum eſt , in diuina voluntate non eſſe virtutes quoad habitum, ideſt habitus virtutum. Ita S. Thom. 1. contra Gentes cap. 92. Probatque , ſicut ex eodem probauimus quæſt. 14. ſect. 3. in diuino intellectu nō eſſe habitus: quia habitus eſt perfectio ſuperaddita potentiæ , eſt forma accidentalis , ſupplens defectum ipſius potentiæ : quæ ſunt imperfectiones, Deo planè repugnantes. Quia autem nomen habitus non habet aliam ſignificationem,niſi inuolendo has imperfectiones,non poteſt attribui Deo .

Sūt quoad actum primum. Tertiò concedendum eſt,eſſe in voluntate Dei virtutes, non ſolùm per modum actus ſecundi,ſed etiam per modum actus primi. Per modum actus ſecundi eſt actus diuinæ voluntatis , actualiter attingens obiectum honeſtum, inquantum Deus de facto vult,opera iuſtitiæ, miſericordiæ,& ſimilia,exercere. Per modum actus primi intelligimus aptitudinem & promptitudinem diuinæ naturæ ad exercenda opera virtuoſa. Hoc autem probatur: quia etiam ſi Deus non decreuiſſet quicquam ad extra operari, adhuc ex vi ſuæ naturæ habet ſummam aptitudinem & promptitudinem ad rectè & ſanctè operandum. Rurſus, in homine probo & virtuoſo , magna perfectio eſt, promptitudo ad rectè operandum quam habet per virtutum habitus: ergo ſecluſis illis imperfectionibus prædictis quas habitus in ſua ratione inuoluit,habet Deus infinitam promptitudinem ad rectè operandum, non quidem per vllam qualitatem ſibi ſuperadditam,ſed per ipſammet ſuam naturam qua Deus in ſe infinitè ſanctus eſt .

Diſtinguũtur ratione à diuina voluntate & inter ſe. Quartò concedi poteſt aliqua diſtinctio rationis,inter hanc promptitudinem, & potentiam diuinæ voluntatis præcisè vt potentia eſt. Concipere enim poſſumus potentiam diuinæ voluntatis præcisè vt poteſt attingere obiectum, non cogitando eius infinitam promptitudinem ad honeſtum, conceptu inadæquato correſpondente potentiæ noſtræ voluntatis: & poſſumus rurſus concipiendo adijcere , diuinam voluntatem eſſe promptiſſimam ad omne honeſtum , conceptu correſpondente potentiæ noſtræ voluntatis vt virtutum habitibus informatæ . Imò etiam concedenda videtur aliqua diſtinctio rationis,in concipiendo hanc promptitudinem ad vnũ vel aliud genus obiecti honeſti ; ita vt quaſi plures virtutes ratione diſtinctas in diuina voluntate apprehendamus. Sic diſtinctè concipimus iuſtitiam & miſericordiam Dei , diſtinctè loquimur de his & alijs virtutibus in Deo . Vndè formaliter loquendo , non dicitur , Deus quatenus iuſtus miſeretur, quatenus miſericors punit ; non dicitur, per iuſtitiã miſeretur, per miſericordiam punit : ſicut non dicimus,Deus per intellectum vult , per voluntatem intelligit.

SECTIO SECVNDA.

Quænam virtutes ſint in voluntate Dei .

SAnctus Thomas art. 1. ad 1., diſtinguens virtutes morales , alias eſſe circa paſſiones, vt temperantiam circa concupiſcentiam , fortitudinem circa audacias & timores,alias eſſe circa actiones , vt iuſtitiã & liberalitatem circa dationes & ſumptus : docet, in Deo non eſſe virtutes circa paſſiones , quia Deus non habet paſſiones quæ virtutibus moderandæ ſint , nec habet appetitum ſentientem qui eſt harum virtutum ſubiectum : eſſe autem in Deo virtutes circa operationes , non quidem circa actiones ciuiles vt emptionem & venditionem , ſed circa actiones Deo conuenientes.

Examinatur quidã modus deſignandi virtutes Attamen, illa virtutum diſtinctio , non ſolùm difficilis eſt abſolutè ſumpta, & in ipſa humana voluntate,vt prima ſecundæ videbimus : ſed etiam ſufficiens non eſt ad explicandum quænam virtutes diuinæ vo-

In voluntate Dei.

voluntati conueniant. Verum quidem eſt, nō poſſe in Deo reperiri virtutes quæ moderentur paſſiones ipſius Dei, cùm paſſiones non ſint in Deo; ſed tantùm debere Deo tribui virtutes directiuas operationum: & hoc voluit S. Thomas. Tamen inter virtutes, quæ apud humanam voluntatem in illo primo genere collocantur, videlicet circa paſſiones, aliquæ ſunt diuinæ voluntati tribuendæ, non quidem circa paſſiones, ſed circa actiones, quæ licèt in nobis ſubijciantur paſſionibus, tamen poſſunt à paſſionibus abſtrahi. Sic inter virtutes circa paſſiones in nobis numerantur illę, quę reſpiciunt, honorem, gloriam, vindictam, & ſimilia quædam, circa quæ optimè poſſunt ac debent in diuina volnntate concedi virtutes: Deus enim ſanctiſſimè ſibi vult & procurat honorem & gloriam, vult punire & punit peccata.

Ex alia parte, inter virtutes quæ apud humanam voluntatem in alio ſecundo genere prædicto collocantur, videlicet circa operationes, aliquæ ſunt quæ non poſſunt tribui Deo circa operationes ab ipſomet Deo exercendas: vtpotè virtus religionis, obedientiæ, & ſimiles virtutes, quæ reſpiciūt operationes inferioris erga ſuperiorē, quas vtique Deus exercere non poteſt, qui nullum ſuperiorem agnoſcit.

Vidit hæc S. Thomas 1. contra Gentes cap. 92., vbi in fine ait, quaſdam paſſiones eſſe ſecundùm inclinationē in quoddam ſpirituale bonum, ſicut eſt honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiuſmodi; circa quæ ſunt, fortitudo, magnanimitas, manſuetudo: & has virtutes concedit Deo conuenire; non propriè, ideſt circa paſſiones; ſed metaphoricè, ideſt circa effectus. Et cap. 93. negat Deo virtutes circa illas actiones quæ ſunt inferioris ad ſuperiorem.

Conſtituitur verus modus.

Alio ergo modo diſcerni debet, quænā virtutes diuinæ voluntati conueniant, ex natura & conditione obiecti circa quod ſingulæ virtutes verſantur: & quia omnes virtutes ſunt directiuæ operationum, ex natura & conditione operum quæ à Deo exerceri poſſunt. Videlicet, quia Deus eſt ſpiritus puriſſimus, & non poteſt exercere actiones comedendi & bibendi, non habet virtutem abſtinentiæ quæ reſpicit hæc obiecta & opera; quia eſt ſupremus Dominus, non recognoſcens ſuperiorem quem colat cuivè obediat, non habet virtutem religionis & obedientiæ. Ex alia parte, quia Deus poteſt ſua beneficia elargiri, miſeros ſubleuare, peccatis pœnam & meritis premium retribuere, habet virtutes liberalitatis, miſericordiæ, iuſtitiæ.

Sed circa illas actiones quæ à Deo exerceri non poſſunt, adhuc aliqui tribuunt Deo virtutes per modum voluntatis conditionatæ: dicentes, Deum velle ſub conditione, quòd ſi comederet & biberet, temperatè comederet & biberet. Verùm, hæc voluntas conditionata, inutiliter Deo tribuitur, cùm probari non poſſit: videtur etiam aliquam indecentiam præſeferre. Et præterea voluntas conditionata in Deo eſſe non poteſt, niſi quatenus ponat ad extra aliquod ſtatutum, ſeu promiſſionem conditionatam, ex dictis quæſt. 19. Itaque, vbi nihil tale reperitur ad extra, non debet talis voluntas Deo tribui. Circa aliqua quidem tribui debet, vbi apparent effectus ad extra: vtpotè in hoc quòd Deus ſub conditione promiſit, retribuere præmium, ſi homines mereantur. Hoc autem inuenitur in ijs effectibus & operationibus, quæ verè exerceri poſſunt à Deo, non autem in illis imaginarijs & impoſſibilibus.

Alio modo poſſunt ac debent hæ virtutes, non propriè, ſed per quandam ſimilitudinem Deo tribui: quia Deus vtique vult, vt nos homines temperatè viuamus, vt exerceamus abſtinentiam, aliaſq. operationes bonas iuxta virtutis regulam: amatq. Deus honeſtatem harum virtutum. Hoc modo hæ virtutes ſunt etiam in nobis: nam virtus eſt, non ſolùm qua quis vult ipſemet temperatè viuere; ſed etiam qua vult, cupit, procurat, vt alter temperatè viuat. Quales ſint autem hæ virtutes circa actiones honeſtas ab altero exercendas, & quomodo ſe habeant ad virtutes circa actiones proprias, prima ſecundæ videbimus.

SECTIO TERTIA.

De Iuſtitia & Miſericordia Dei.

Iuſtitia pluribus modis ſumitur, & eſt in Deo.

HAs ſpecialiter virtutes de diuina voluntate ſacra Scriptura magnificat. Et in primis, iuſtitia Dei, ex D. Thoma art. 1. ad 3. & alijs articulis ſequentibus, vno modo dici poteſt pro decentia diuinæ bonitatis: ita vt quod Deus facit conuenienter ad ſuam bonitatem, dicatur iuſtè agere: hoc modo diuina iuſtitia complectitur omnem operationem Dei. Et de hac intelligit S. Thomas art. 1. ad 3. quoddam dictum Anſelmi: *Cùm punis malos, iuſtum eſt, quia illorum meritis conuenit: cùm verò parcis malis, iuſtum eſt, quia bonitati tuæ decens eſt*. De hac rurſus docet art. 2., iuſtitiam Dei rectè dici poſſe veritatem, iuxta illud Pſal. 84. *Miſericordia & veritas obuiauerunt ſibi*, vbi nomine veritatis iuſtitia intelligitur: quia inquit, iuſtitia Dei conſtituit ordinem in rebus conformem rationi ſapientiæ ſuæ, quæ eſt lex eius. De hac demum art. 4., in omnibus operibus Dei iuſtitiam relucere.

Alio modo poteſt iuſtitia ſumi pro ea qua Deus facit quod conueniens eſt rebus creatis, dans quæ cuiquè congruunt, & faciens æqualitatem quandam perfectionis debitæ vnicuique rei cum exigentia ipſius rei. Hoc modo ſignificat ſanctus Thomas art. 4., primam Dei operationem, quæ non ſupponit aliam rem creatam cui debeatur id. quod fit à Deo, non eſſe operationem iuſtitiæ: quia in tali operatione non facit Deus quod debetur cuiquam rei creatæ, ſiquidem antea nulla ſupponitur.

Tandem propriè iuſtitia ſumitur pro virtute morali, quæ à Philoſophis aſſignatur, & ab Ariſt. dicitur eſſe virtus ad alterum, ad alterum ſcilicet qui ſit rationalis naturæ, & propriè conſiſtit in tribuendo quod alteri debitum ſit ſpeciali titulo: quæ iuſtitia ſic ſumpta, eſt virtus notiſsima inter homines. Verùm hæc iuſtitia, rurſus ex D. Thom. 2. 2., poteſt ſumi vel in rigore, vel minùs rigoroſè: vnde dicitur habere quaſdam partes formales, quæ ſcilicet ſeruant iuſtitiæ rigorem; & quaſdam poteſtatiuas, quæ deficiunt à rigore iuſtitiæ, aliquam tamen iuſtitiæ normam ſeruant. Iuſtitiæ rigor in duabus præcipuè conditionibus conſiſtit. Vna eſt, vt debitum cui iuſtitia ſatisfacere intendit ſit verè & in rigore debitum: quale eſt v. g. quod inter homines contrahitur certis permutationibus pro dato & accepto, vt nempè qui accipit debeat reddere æquiualens. Altera conditio eſt, vt ſatisfiat ad æqualitatem pro debito, & æqualitas hæc rigoroſa ſit. Ex parte vtriuſque conditionis poteſt defici à rigore iuſtitiæ, ſi videlicet debitum non ſit rigoroſum, item ſi ſatisfactio non ſit ad rigorem æqualis. Illæ ergo virtutes, quæ reſpiciunt aliquod debitum non tamen perfectum, aut ſeruant æqualitatem non tamen perfectam, dicuntur partes poteſtatiuæ iuſtitiæ.

Hoc ſuppoſito negari non poteſt, in Deo eſſe iuſtitiam, loquendo in communi de iuſtitia, & abſtrahendo à iuſtitia rigoroſè dicta vel minùs rigoroſè dicta. Patet: quia Scriptura & Sancti ſæpiſsimè nominant Dei iuſtitiam: Et quidem non ſolùm iuxta alias priores acceptiones, ſed quatenus Deus ſe gerit erga creaturas rationales eo modo quo illis ſpecialiter debitor eſſe poteſt, vt reddendo præmia meritis, ſeruando ſuas promiſſiones, & ſimilia. Ex quibus exemplis res eſt manifeſta: quia hic planè interuenit aliqua ratio debiti & æqualitatis.

Certum etiam eſt, in Deo eſſe iuſtitiam quantum ad partes aliquas poteſtatiuas, non tamen quoad omnes quæ inter homines inueniuntur. Patet: quia inuenitur quoddam debitum Dei ad nos non rigoroſum, vtpotè debitum ortũ ex promiſsione, circa quod ponitur virtus fidelitatis, quæ ſatis nota eſt inter homines. Hæc ratio debiti nullam certè imperfectionem affert: teneturq. Deus ſine dubio ſua promiſſa ſeruare. Quædam aliæ rationes debiti ſunt, quæ planè imperfectionem Deo repugnantem inuoluunt: vt ſunt omnes illæ quæ fundantur in ſubordinatione inferioris ad ſuperiorem, de quibus iam ſectione præcedenti dictum eſt.

Quæſtio autem inter Theologos grauis remanet, num Deo concedenda ſit iuſtitia formaliter & rigoroſè dicta. Et du-

bium quidem non eſt ex parte æqualitatis : quia ſatis patet, Deum non ſolùm ad æqualitatem, ſed ſuperabundanter poſſe tribuere quicquid debet. Sed difficultas eſt ex parte debiti, an Deus poſsit eſſe in rigore debitor, per modum commutationis, ſicut paſsim vnus homo fieri ſolet debitor alteri. Et hoc præſertim quæritur, conſiderando meritum & præmium : homines enim exercent bona opera in obſequium Dei, de condigno meritoria gloriæ, quibus debetur gloria tamquam vera merces & præmium. Vndè ex hac parte dubitatur, an in Deo ſit iuſtitia quæ dicitur commutatiua. Datur præterea & alia pars formalis iuſtitiæ, quæ dicitur diſtributiua, quatenus ſit æqualitas inter multos : & de hac etiam dubitatur. S. Thom. art. 1. commutatiuam negat, diſtributiuam concedit in Deo. Alij ſunt qui vtramque negant. Alij qui vtramque concedunt. Sed quia hæc tota quæſtio procedit in retributione diuina pro noſtris meritis, illam in commodiorem locum differimus in 1. 2. q. 114. quæ eſt de merito.

Miſericordia pluribus modis ſumitur ; & eſt in Deo.

Deinde, Miſericordia ſimiliter vno modo ſumi poteſt amplè & vniuerſaliter, qua Deus operatur, conferens aliquod beneficium, quo res eximatur ab aliquo defectu : & ſic etiam miſericordia Dei complectitur omnia opera eius. Ita S. Thom. art. 4., vbi propterea docet & explicat, miſericordiam ſimul cum iuſtitia communiter accepta inueniri in omnibus operibus Dei. Alio modo ſumitur propriè : & quia miſericordia dicitur reſpectu miſeriæ, miſeria autem eſt propria creaturis rationalibus, quæ ſunt felicitatis capaces, miſeria enim felicitati opponitur : ideo miſericordia propriè dicetur reſpectu creaturarum rationalium.

At verò S. Thom. art. 3., Scotus, Riccardus, Durandus, & alij in 4. diſt. 46., vt declarent quomodo miſericordia conueniat Deo, diſtinguunt, miſericordiam poſſe ſumi vel materialiter, vt dicit paſſionem appetitus ſenſitiui, id eſt compaſſionem de aliena miſeria, vnde vocatur quis miſericors quaſi habens miſerũ cor : vel formaliter vt dicit voluntatem ſubueniendi alienæ miſeriæ. Primo modo negant in Deo eſſe miſericordiam : ſiquidem in Deo nullatenus ſunt paſsiones appetitus ſenſitiui. Secundo modo affirmant, miſericordiam propriè eſſe in Deo. Verùm, etiam prout eſt in voluntate, miſericordia ſumi poteſt, vel pro dolore & triſtitia de aliena miſeria, quæ vtique triſtitia, non ſolùm eſt in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in voluntate miſericordis. Et neque hæc eſt in Deo ex dictis q. præcedenti ſect. 3. Vel ſumitur pro voluntate ſubleuandi alterum a miſeria : & hoc modo miſericordia propriè eſt in Deo : & de hac debet Scriptura cum proprietate intelligi. Alia demum de hac Dei miſericordia, ſicut & de iuſtitia, aliiſq. virtutibus, ſumi poterunt ex dicendis ſecunda ſecundæ de virtutibus noſtris.

QVÆSTIO VIGESIMASECVNDA.

De Prouidentia Dei.

SEQVVNTVR quædam attributa diuina, intellectui voluntatiq. communia, vt præfatur S. Thomas in huius quæſtionis initio. Quorum primum eſt prouidentia Dei de rebus creatis. De qua, poſt illa quæ ſingillatim ad intellectum & voluntatem ſpectabant, meritò nunc agendum eſt. Eiuſquè præſtantiam & difficultatem expreſsit præclarè Boetius lib. 4. de Conſol. cap. 6.

Hæc autem ſunt quæ S. Thomas in quatuor articulis de Prouidentia docet. Primò, Deum habere prouidentiam de rebus creatis : quia verè ordinantur ad finem, & hæc ratio ordinationis eſt in mente diuina, & hæc eſt propriè prouidentia. Secundò, Deum habere prouidentiam de omnibus prorſus rebus, non ſolùm incorru-

ptibi-

ptibilibus, ſed etiam corruptibilibus vſque ad vltima indiuidua: quia Deus eſt cauſa vniuerſalis omnium rerum, extendens ſuam cauſalitatem etiam ad indiuidualia principia cunctorum effectuum, & omnes Dei effectus ordinantur ad ſuum finem. Tertiò, Deum habere prouidentiam immediatè de omnibus: quia in ſua mente per ſe habet rationem omnium effectuum etiam minimorum: in executione tamen ſuæ gubernationis adhibet quædam media propter abundantiam ſuæ bonitatis. Quartò explicat, diuinam prouidentiam non imponere neceſſitatem omnibus effectibus: quia alijs quidem præparauit cauſas neceſſarias, alijs verò cauſas contingentes vt contingenter euenirent.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus habeat de rebus omnibus prouidentiam.

PRouidentiam Dei negauit Epicurus, vt refert Lactant. lib. de Ira Dei c. 9., aſſerens quidem Deum eſſe, prouidentiam tamen nullam; dicenſquè, ipſum mundum, nec ratione vlla, nec arte, nec fabrica inſtructum. Negarunt etiam & alij, qui Deum non eſſe dixerunt, vt refert idem Lactantius ibi: & alij qui dixerunt, mundum & omnia facta fuiſſe caſu vel neceſſitate naturæ. Ex parte item prouidentiam videtur negaſſe Plato, qui vt refert Niſſen. lib. 8. Philoſ. cap. 3., ſummo Deo tribuebat prouidentiã rerum ſpiritualium, & totius mundi quantum ad genera & ſpecies & cauſas vniuerſales: prouidentiam verò ſingularium corruptibilium tribuebat inferioribus Dijs, ideſt Intelligentijs cælorum motricibus: & prouidentiam rerum humanarum tribuebat Demonibus, ideſt ſpiritibus medijs inter nos & Deos. Negaſſe etiam ex parte videtur Ariſt., qui 12. Metaph. tex. 51. indignum Deo reputat, de rebus infimis cogitare: & lib. 2. Magnor. Moral. c. 8. aliàs 9. iniuſtum reputat, Deo adſcribere euentus proſperos & aduerſos, in quibus bona & mala fortuna conſiſtit: & lib. de Mundo ad Alexand. cap. 7. indecens Deo reputat, per ſeipſum hæc inferiora adminiſtrare. Cicero inſuper lib. 2. de Diuinat., ſicut ſcientiam, ita & prouidentiam effectuum contingentium ac liberorum Deo abſtuliſſe videtur. Et lib. 3. de Natura Deor. verſus finem, concedens abſolutè prouidentiam, negat erga res paruas: *Minora*, inquit, *Dij negligunt, neque agellos ſingulorum, nec viticulas perſequuntur, nec ſi vredo aut grando quidpiam nocuit, id Ioui animaduertendum fuit: Ne in regnis quidem Reges omnia minima curant.* Huius demum erroris negantis Deo prouidentiam, meminiſſe videtur Iob 22. referens illos qui de Deo dicebant, *Nubes latibulum eius, nec noſtra conſiderat, & circa cardines cœli perambulat.*

Satis tamen notum eſt, & certum de fide, ac ratione, Deũ habere de rebus omnibus prouidentiam. Probatur primò ex Script. Sapient. 8. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter*: & cap. 12. *Non eſt alius Deus quàm tu, cui cura eſt de omnibus*: & cap. 14. *Tua Pater prouidentia gubernat omnia.* Item Matth. 6., Lucæ 12., & alibi ſæpè, diuina prouidentia prædicatur. Similiter paſſim à ſanctis Patribus celebratur. Eſtq. tam conueniens Deo, vt Lactantius ſupra nil repugnantius eſſe dixerit, quam Deum aſſerere, & prouidẽtiam negare. Hæc autem maximè ſenſum habent de prouidentia ſumpta quaſi pro cura & ſolicitudine de rebus, ſiue pro cauſalitate rerum. Sed quia hæc omnia Deus præſtat ordinatiſſimè propter finem, & prouidentia hic ſumitur pro ordinatione rerum ad finem: conſequenter ex his locis, & ex alijs in quibus expreſſum eſt, Deum ordinare res in finem, certum redditur, Deo conuenire prouidentiam hoc modo ſumptam circa res creatas.

Prouidentiam Dei fides docet.

Secundò ratione probatur. Deus eſt auctor vniuerſalis omnium aliarum rerum à ſe: operatur per intellectum & voluntatem: non caſu & fortuitò agit, ſed prudentiſſimè diſponens omnia, cunctas res ordinans ad ſuos fines: quæ omnia ſatis perſpicua ſunt ex perfectione ipſius Dei, iuxta prædicta in ſuperioribus: in his autẽ prouidentia conſiſtit: ergo Deus habet de rebus omnibus prouidentiam.

Ratio probat.

Omnia ſubijciuntur prouidentia Dei.

Tertiò. Ex diuina prouidentia ſubtrahi non debent ſingularia corruptibilia, & res humanæ, nec res infimæ, caſus fortuiti, & ſingularia contingentia: quia hæc omnia ſubſtant cauſalitati diuinæ, quæ non tollit effectuum contingentiam, & reſpectu cuius non ſunt fortuiti, illi effectus qui reſpectu cauſarum creatarum ſunt alioqui fortuiti, vt notat S.Th. art. 2. ad 1. Nec Deo indignum eſt, res etiam infimas curare: imò hoc eſt è dignitate & perfectione vniuerſali primæ cauſæ. Ideoquè Chriſtus in Euangelio docuit, nec minutiſſimũ quid cadere ſine Patris voluntate. Nec etiam illam humanæ res effugiunt, imò præcipua ratione ſequuntur, in iiſquè maximè diuina prouidentia ſplendet. Sic Ariſt. 10. Ethic. cap. 8. fatetur, Deum habere curam rerum humanarum, diligere homines, & de optimis gaudere. Singularia demum corruptibilia, & alia quæque inferiorum cauſarum vi adminiſtrata, ab ipſomet Deo efficiuntur, non ſolùm mediante ordine ipſarum cauſarum, ſed verè immediatè ſaltem per generalem concurſum.

Etiam ſuo modo peccata.

Quartò deinde maior ratio difficultatis eſt, quòd peccata & mala extra ordinem diuinæ prouidentiæ eſſe videantur: quia Deus non eſt auctor & cauſa malorum: ergo non illa diſponit & ordinat: ergo mala non cadunt ſub diuinam prouidentiam. S. Thomas tamen art. 2. ad 2. aliiſquè communiter aſſerunt, etiam peccata ſuo modo diuinæ prouidentiæ ſubiacere: non quidem quaſi per ſe volita & ordinata à Deo. Sed, vt ait Durand. in 1. d. 39. q. 3. num. 10., tanquam illa contra quæ prouidetur à Deo ne fiant. Et præterea, quia ſi fiant, ordinantur poſtea per pœnam. Et inſuper quia ex iis per diuinam prouidentiam multa bona eliciuntur. At præcipuè, quia certum eſt, peccata licèt non fiant à Deo, tamen ſcienter permitti à Deo, & prouidentia maximè conſiſtit in ordinatione rerum ad finem, ita dici poterunt peccata ſubiici diuinæ prouidentiæ permiſſiuè, hoc eſt permitti à Deo ob rectum finem. Sic certè peccata ſapienter & prudenter optimaquè ratione permittuntur à Deo. Et hoc vult S. Thomas art. 2. ad 2. Sic etiã explicat Caiet., peccata à Deo permitti ob perfectionem & integritatem vniuerſi, & ob ſuauem rerum diſpoſitionem. Et nos plura de hoc poſtea dicemus.

Etiam prima rerum creatio.

Quintò. Durand. q. cit. num. 6. ſignificat, primam rerum creationem non eſſe ſub prouidentia, ſed ſub quadam alia ratione quam vocat diſpoſitionem: ſub prouidentia autem eſſe gubernationem rerum creatarum. Verùm, quia etiam in prima creatione Deus res omnes ordinauit ad ſuos fines, in qua ordinatione conſiſtit prouidentia, omninò debet prouidentia tàm amplè & adæquatè ſumi, vt etiam primam creationem complectatur.

Et Deus ipſe eſt obiectum prouidentia.

Sextò. S. Thomas art. 1. ſignificat, Deum non habere prouidentiam de ſe ipſo, ſed tantùm de rebus creatis: quia in ipſo Deo nihil eſt ordinabile in finem, cùm ipſe ſit finis vltimus. Hæc ratio planè probat, Deum non habere prouidentiam de ſe ipſo, tanquam de re ordinabili ad finem. Sed idem S. Thomas q. 5. de Verit. art. 4. docet, dupliciter poſſe prouidentiam eſſe de aliquo, vel tanquam de eo quod ordinatur ad finem, vel tanquam de eo ad quod aliud ordinatur: hoc ergo alio modo prouidentia diuina etiam Deum ipſum amplectitur tanquam vltimum finem. Et de rebus ipſis creatis prouidentia eſſe dicetur, non ſolùm quatenus ordinantur in finem, ſed quatenus ad earum aliquas aliæ ordinantur vt in finem. Ita quòd prouidentia circa finem & media eſſe dicatur.

Explicatur locus Apoſtoli.

Obiicies in contrarium primò. Apoſtolus 1. Cor. 9. ait, *Nunquid de bobus eſt cura Deo?* quaſi id negans: eademquè ratio erit vtique de omnibus creaturis irrationalibus: ergo de his non habet Deus prouidentiam.

Reſpondetur primò cum S. Thoma art. 2. ad 5., Deum habere quandam prouidentiam ſpecialem de hominibus, vtpotè creaturis rationalibus, quoad præmium & pœnam: & hanc prouidentiam non habere de creaturis irrationalibus. Secundò, cùm Apoſtolus adduxiſſet illud Deuter. 25. *Non alligabis os boui trituranti*: tantùm docere voluit, id non fuiſſe iuſtum à Deo ex principali intento ob vtilitatem bouum, ſed potiùs propter inſtructionem noſtram: ideo ſubdit, *An*

propter nos vtique hoc dicis, nam propter nos ſcripta ſunt, quoniam debet in ſpe qui arat arare, & qui triturat in ſpe fructus percipiendi.

Explicatur locus Eccleſiaſtici.

Obijcies ſecundò. Eccleſ. 15. dicitur, Reliquit Deus hominem in manu conſilij ſui: ſed non habet quis prouidentiam de ijs quæ relinquit: ergo non habet Deus prouidentiam de rebus humanis & de creaturis rationalibus.

Reſpondetur cum S. Thoma art. 2. ad 4., illud dictum eſſe propter libertatem hominis, quia Deus condidit hominem præditum libero arbitrio: non verò quaſi Deus depoſuerit curam rerum humanarum. Imò omnis vſus liberi arbitrij ſubeſt prouidentiæ Dei, Deuſquè diſponit & ordinat actus noſtros liberos, vt in alijs Scripturæ locis clariſſimè expreſſum eſt.

Explicatur locus S. Thomæ.

Obijcies tertiò. S. Thomas art. 3. docet Deum de quibuſdam habere prouidentiam mediatè quantum ad executionem, quia inferiora gubernat per ſuperiora: ergo non habet Deus immediatè prouidentiam de omnibus. Concedit autem, Deum habere de omnibus prouidentiam immediatè quantum ad rationem prouidentiæ in mente diuina exiſtentem.

Ad explicationem huius doctrinæ, difficilia quædam excogitauit Caietanus, nec faciliora adijcit Vaſq. reprehendens alioqui Caietanum. Sed facilè poteſt res explicari: Deum exequi quoſdam effectus ſuæ prouidentiæ mediantibus alijs cauſis, quia multa operatur concurrendo cum cauſis ſecundis, & in hoc ſenſu mediantibus ipſis cauſis, ideſt cum conſortio ipſarum cauſarum. Per quod nullatenus voluit S. Doctor excludere concurſum immediatum cauſæ primæ, quem tàm ſæpè aſſerere ſolet. Dicit autem, rationem prouidentiæ exiſtentem in mente diuina, eſſe immediatè de omnibus: quia ad actus diuinæ mentis in quibus hæc ratio prouidentiæ conſiſtit, nulla cauſa creata effectiuè concurrit. Excluſit ergo S. Thomas conſortium cauſæ creatæ ad hanc rationem prouidentiæ, quod conceſſit ad exequutionem prouidentiæ.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Prouidentia Dei: An conſiſtat in ordinatione rerum ad finem.

Prouidentia pluribus modis ſumitur.

PRouidentia in vi nominis dicitur quaſi perfecta videntia, hoc eſt perfecta viſio & cognitio rerum. Sumitq. ſolet pro cognitione futurorum, tanquam præuidentia & præuiſio. Sic dixit Cicero lib. 2. de Diuinat. *Mediens morbum ingraueſcentem ratione prouidet, tempeſtates gubernator*: & Boetius lib. 6. de Conſol. proſa 6. præcognitionem, hoc eſt præuidentiam Dei, appellat prouidentiam, quòd quaſi ab excelſo rerum cacumine cuncta proſpiciat. Itaque prouidentia Dei hoc modo idem eſt ac ſcientia viſionis, de qua ſatis quæſt. 14. Frequentiùs prouidentia ſumi ſolet pro cura, ſolicitudine & diligentia in adminiſtratione rerũ, præſertim ne quæ deſint ad ea quæ cuipiam commiſſa ſunt, vel ad ipſum ſpectant. Et quia in hoc genere ea ſolicitè procurantur quæ conducunt ad finem intentum, hìc prouidentia à Theologis ſumitur pro diuina ordinatione rerum in finem. Ita S. Thomas hìc art. 1., notans, in rebus creatis inueniri, non ſolùm ſubſtantiam earum, ſed etiam ordinem in finem, & totum eſſe à Deo: atque ipſam rationem ordinis rerum in finem, prouidentiam in Deo nominari.

Propriè eſt ordinatio in mente diuina rerum ad finem.

Intelligitur autem ordinatio exiſtens in mente diuina: vnde prouidentia eſt attributum immanens. Dei, non eſt formaliter & directè operatio ipſa & exequutio ad extra, ſed hæc nominatur gubernatio. Ita expreſſit Boet. lib. 4. de Conſolat. proſa 6., gubernationem appellans fatum: *Omnium, inquit, generatio rerum, cunctusq; mutabilium creaturarum progreſſus, & quicquid aliquo mouetur modo, cauſas, ordinem, formas, ex diuinæ mentis ſtabilitate ſortitur. Hæc in ſuæ ſimplicitatis arce compoſita, multiplicē rebus gerendis modum ſtatuit: qui modus, cùm in ipſa diuinæ intelligentiæ puritate conſpicitur, prouidentia nominatur; cùm verò ad ea quæ mouet atque diſponit refertur, fatum à Veteribus appellatum eſt.* Et alia proſequitur ad diſtinctionem prouidentiæ

dentiæ

dentiæ & fati, per fatum intelligens temporalem rerum adminiſtrationem.

Hinc patet, quomodo diſtinguatur prouidentia ab actibus diuinæ mentis, ſcilicet intellectus & voluntatis abſolutè nominatis, quidvè ad eos addat. Prouidentia enim explicat ordinationem rerum in finem, quæ nominibus ſcientiæ & decreti non explicatur. Sed quatenus per intellectum & voluntatem Dei res ordinantur in finem, propriè appellatur prouidentia Dei. Diſtinguit etiam Durand. in 1. d. 39. q. 3. num. 5. & 6. prouidentiam à diſpoſitione rerum quæ eſt in mente diuina: quia inquit, in hoc vniuerſo eſt ordo partium ſecundùm diuerſos naturarum gradus, & eſt ordo rerum ad finem. Ratio vtriuſque ordinis eſt in mente diuina: ratio primi vocatur diſpoſitio, ratio ſecundi vocatur prouidentia. S. Thomas autem hic art. 1. in fine corp. ait, diſpoſitionem dici poſſe, tàm rationem ordinis rerum in finem, quam rationem ordinis partium in toto.

Complectitur actus circa finem & media. Cæterùm D. Thomas art. 1. præcipuè ſumit prouidentiam pro ordinatione rerum ad finem, quatenus dicit actus diuinæ mentis circa ipſas res ordinandas ad finem, non includendo ſed ſupponendo actus diuinæ mentis circa ipſum finem. Sic in ſolut. ad 3. ait, prouidentia eſt in intellectu, & præſupponit voluntatem finis. Adæquatè tamen prouidentia hic ſumi debet, vt etiam actus circa finem includat. Tum quia obiectum prouidentiæ eſt, non ſolùm id quod ad aliud ordinatur, ſed etiam id ad quod alia ordinantur. Tum etiam, ideo S. Thomas ita ibi aſſeruit, quia ſumpſit prouidentiam ex parte intellectus pro actu imperij de rebus agendis propter finem: nullus enim, inquit, præcipit de agendis propter finem, niſi velit finem. Si ergo ſumatur prouidentia ex parte voluntatis, vt dicemus ſect. ſequenti, debebit etiam voluntatem finis includere. Tum præſertim, hìc multa conſideranda ſunt, non ſolùm de rebus à Deo ordinatis ad finem, ſed de fine ipſo ad quem Deus alia ordinat: nec enim alio aptiori loco nec ſeparatim ab ordine rerum ad finem, poteſt de fine tractari: nec certè minùs principaliter agendum eſt de fine quam de medijs: debet ergo hæc tractatio eſſe de attributo diuino complectente actus circa finem & media. Vel ergo aliud nomen aſſignandum eſt quod hoc totum ſignificet, nec ſufficienter proponeretur hæc tractatio de ſola prouidentia, referendo hoc nomen tantùm ad media: vel idem ipſum nomen prouidentiæ debet in hac amplitudine ſumi, vt etiam actus diuinæ mentis circa finem complectatur.

SECTIO TETTIA.

Vtrum Prouidentia ſit actus intellectus vel voluntatis Dei.

S. Thomas vult eſſe actum intellectus. Sanctus Thomas hìc art. 1. vult, prouidentiam formaliter eſſe actum intellectus, & ſupponere actum voluntatis. Neque in ſolut. ad 3. aſſerit, ex æquali reſpicere intellectum & voluntatem: ſed tantùm ſub conditione ait, quòd ſi ſic reſpiceret, non per hoc præiudicaret ſimplicitati diuinæ. S. Thomam ſequuti ſunt Caiet., Bagn. alijquè Thomiſtæ hoc loco, & Capreol. in 1. diſt. 39. Item Durand. ead. d. q. 3. num. 6. ait, prouidentiam per ſe & directè ad intellectum practicum pertinere. Marſilius in 1. d. 41. art. 1. affirmat, prouidentiam pertinere ad intellectum. Alijquè ſunt qui ſimiliter docent, prouidentiam eſſe actum intellectus. Allegatur etiam Boetius lib. 4. de Conſol. proſa 6., cùm dicit, prouidentiam eſſe diuinam rationem in ſummo omnium Principe conſtitutam: ratio enim ad intellectum ſpectat. Sed certè rationis nomen eſt valdè æquiuocum, & poteſt ſumi etiam pro diſpoſitione voluntatis. Sequaces autem S. Thomæ prouidentiam maximè conſtituunt in actu imperij, quem intellectui tribuunt de rebus gerendis Et fauet S. Th. art. 1. ad 1. & 3.

Fundamentum huius ſententiæ eſt: quia ordinare eſt opus rationis: ergo prouidentia, quæ conſiſtit in ordinatione rerum ad finem, eſt actus intellectus. Rurſus, prouidentia eſt principalis pars prudentiæ: ad prudentiam enim ſpectat, memoria præteritorum, intelligentia præſentium, & proſpectio futurorum ſeu agendorum, & ad hanc tertiam aliæ

duæ

duæ ordinātur, & hæc ipſa eſt prouidentia: ſed prudentia vtique eſt in intellectu: ergo & prouidentia eſt actus intellectus.

Alij eſſe actum voluntatis. Ex aduerſo, alij qui aſſerunt, prædeſtinationem eſſe actum voluntatis Dei, ſupponere videntur, etiam prouidentiam eſſe actum voluntatis, quia prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ. Hanc ſententiam defendit Vaſq. diſp. 87. cap. 3. At verò Alenſis 1. par. q. 26. memb. 2. & quidam alij affirmant, prouidentiam adæquatè ad intellectum & voluntatem pertinere, & vtriuſquè actum complecti. Alij dicunt, quæſtionem eſſe de nomine: & quidem poſſe vel actui intellectus vel voluntatis nomen prouidentiæ attribui. Ita reſoluit Suarez lib. 1. de Prædeſtin. cap. 17.

Non eſt actus imperij intellectus. Verùm, quæſtio poteſt eſſe de re, an in intellectu diuino detur actus imperij, vel antecedenter vt determinet voluntatem, vel conſequenter poſt determinationem voluntatis, vt exequutioni mandetur quod decretum eſt. Quæſtio tamen hæc non eſt huius loci. Sed ſupra q. 14. docuimus, non eſſe neceſſarium hunc actum in intellectu diuino: quia voluntas Dei ex ſe ſuaq. libertate ſe determinat: idemq. decretum efficax voluntatis, eſt per ſe aptum ad exequutionem, nec requiritur alius actus imperij: igitur non poteſt in tali actu imperij conſtitui prouidentia.

Poteſt ſumi pro actu intellectus. Poteſt in alio actu intellectus Dei qui ſequitur poſt determinationem voluntatis, ſcilicet in ſcientia viſionis, conſtitui prouidentia, iuxta ſignificationem prouidentiæ initio ſect. præcedentis indicatam. Sed iam diximus, hic non eſſe agendum de prouidentia eo modo ſumpta.

Poteſt etiam prouidentia conſtitui in ſcientia Dei antecedente determinationem voluntatis, & directiua ipſius voluntatis, quæ eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Hæc ſcientia Dei habet rationem ordinationis rerum in finem, quatenus eſt cognitio omnium rerum, omnis finis, & omnium mediorum, diſcernens aptitudinem & proportionē vniuſcuiuſque medij ad finem. Eſtq. propriè directiua diuinæ voluntatis ad intentionem finis & electionem mediorum. Habet etiam prudentiæ rationem: quia munus prudentiæ eſt, rectè conſultare & iudicare de rebus: Deus autem non indiget conſultatione quæ in diſcurſu & inquiſitione conſiſtit: quia primo intuitu & ſimpliciſſimo actu omnia noſcit: rectè tamen iudicat de omnibus operabilibus, & in hoc iudicio prudentiſſimus eſt: prouidentia ergo hoc modo ſumpta, prudentia eſt. Sed quia prudentia ſpecialiter dicitur circa moralia, circa alia autem aſſignatur ars, & de omnibus rebus eſt perfecta notitia in Deo; ideo hæc diuina notitia, eſt ex parte prudentia, & ex parte ars. Itaque non tota hæc prouidentia eſt pars huius prudentiæ: ſed quaſi pars quædam prouidentię coincidit cum prudentia. Quia tamen in Deo vna ac ſimpliciſſima realiter eſt ſcientia, ideo tota ſcientia practica Dei ſolet modò ars, modò prudentia nominari.

Eſt autem prouidentia hoc modo ſumpta, neceſſaria in Deo, ſicut & ars & prudentia. Nam ſcientia ſimplicis intelligentiæ in Deo neceſſaria eſt. Et ſi Deus non creaſſet mundum, ſicut pro ſua libertate potuiſſet nolle creare, adhuc habuiſſet hanc prouidentiam, & nullatenus eam deponere potuiſſet, ſicut non potuiſſet non eſſe prudentiſſimus & ſapientiſſimus artifex ex parte ſuæ ſcientiæ.

Poteſt tandem ac debet prouidentia ſumi ex parte voluntatis Dei. *Sumi debet pro actu voluntatis.* Voluit enim Deus ab æterno finem, & voluit vt res eſſent propter finem, omniaquè ſub hoc ordine optima ratione diſpoſuit & ordinauit. Et hanc ordinationem voluntatis Dei debere prouidentiam appellari, patet: quia prouidentia Dei ſumitur pro libera diſpoſitione rerum, qua Deus de facto res ad extra gubernat, ita vt potuiſſet res non condere, non gubernare, non ordinare, non habere rerum prouidentiam. Sic & illi qui prouidentiam in intellectu collocabant, maximè conſtituebant in actu imperij libero ad inſtar decreti liberi voluntatis: ſi ergo remoueatur hic actus imperij, debet omninò prouidentia ſumi pro dicta ordinatione voluntatis Dei. Confirmatur hoc ex Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 29. vbi prouidentiam definit, *Eſt voluntas Dei per quam res aptè & commodè gubernantur.* Imò de prouidentia hoc modo ſumpta,

hac

hac quæſt. agendum eſt, vt ex progreſſu conſtabit.

Aliquomodo inuoluit vtrũque actũ. Sed quia ab initio dictum eſt, prouidentiam eſſe attributum intellectui & voluntati commune, addendum, ſi nomen prouidentiæ ſumatur ex parte voluntatis, inuoluere etiam & connotare ſcientiam intellectus Dei: hoc eſt ſignificare ordinationẽ voluntatis regulatam & directam per ſcientiam intellectus Dei. Pariter ſi ſumatur ex parte intellectus, dicetur connotare ordinationem voluntatis: hoc eſt ſignificare ſcientiam intellectus quatenus directiuam voluntatis, vel etiam quatenus actu dirigit voluntatem Dei: quo pacto connotat determinationem liberam voluntatis; ex qua parte prouidentiam diximus eſſe liberam.

Ad fundamentum primæ ſententiæ, ex his facilè patet, ordinare non eſſe tantùm opus intellectus, ſed etiam voluntatis. Opus quidem intellectus eſt, cognoſcere ordinem, ideſt aptitudinem & proportionem rerum ad finem: voluntatis autem eſt, velle ordinem, ideſt velle finem & res propter finem. Item prouidentia non tantùm poteſt ſumi vt eſt pars prudentiæ quæ vtique eſt in intellectu, ſed etiam pro ordinatione voluntatis quæ dirigitur per prudentiam.

SECTIO QVARTA.

Quo pacto Deus per ſuam prouidentiam ordinet res in finem.

Auctorũ placita. SAnctus Thomas ſupra q. 19. art. 5. explicauit, Deũ ordinare res ad finem, non ad inſtar voluntatis humanæ diſtinctis actibus attingendo finem & media; ſed ſicut vno actu omnia intelligit, ita vno actu hæc omnia velle: velle tamen ordinare ad finem ea quæ ſunt ad finem: ideoquè voluntatem finis non eſſe Deo cauſam volendi ea quæ ſunt ad finem: ſed hanc propoſitionem eſſe veram, Deus vult hoc eſſe propter hoc; hanc verò falſam, Deus vult hoc propter hoc: quia nimirum prima denotat cauſalitatem & ordinem rerum inter ſe, ſecunda verò cauſalitatem reſpectu ipſius voluntatis Dei. Hanc ſententiam defendunt Caiet. & alij Thomiſtæ eodem loco. Addit tamen Caiet., hanc propoſitionem eſſe concedendam, hoc eſt volitum a Deo propter illud: illam verò negandam, Deus vult hoc propter illud, aut vult hoc quia vult illud. Quoniam, inquit, datur cauſalitas in attingentia paſſiua obiectorum à voluntate diuina, non autem in actu voluntatis actiuè ſumpto.

Vaſq. diſp. 82. cap. 2. opinatur, Deo nullam rem creatam eſſe cauſam vel rationem per modum finis volendi aliam: ſed ſolam ſuam bonitatem eſſe ei rationem volendi omnia alia à ſe. Vnde concedit hanc propoſitionem, Deus vult omnia propter ſuam bonitatem: hanc negat, vult quicquam propter aliud obiectum creatum. Adducit pro hac ſententia Alenſem, Henricum, & quoſdam alios. Adducit etiam S. Thomam, qui ead. q. 19. art. 1. ad 3. & art. 2. ad 2. dixerat, ſolùm Dei bonitatem mouere eius voluntatem per modum finis: & 1. cont. Gentes cap. 87. ait, bonitatem ſuam, non autem vllum obiectum creatum, eſſe Deo cauſam volendi. Docet verò hæc Vaſq. cohærenter ad aliam ſententiam quam ſupponit, intermedia non habere rationem cauſæ finalis reſpectu mediorum antecedentium, ſed tantùm finem vltimum eſſe cauſam omnium mediorum. At id quod reſpectu voluntatis noſtræ eſt cauſa finalis, reſpectu voluntatis Dei eſt ratio volendi per modum finis: Deus autem omnia alia vult propter ſeipſum, nullumquè obiectum creatum vult tanquam finem vltimum: ergo ſola ſua bonitas eſt Deo ratio volendi obiecta creata.

Dico primò. Deus non ordinat res in finem per modum cauſalitatis reſpectu ſuæ voluntatis, quaſi ſit aliqua cauſa finalis voluntatis Dei. Hæc concluſio eſt S. Thomæ & aliorum communis. Eſt etiam D. Auguſtini lib. 1. de Geneſi cont. Manich. cap. 2. Et patet manifeſtè primò, Deus & quicquid eſt in Deo, eſt primum ens: vnde non poteſt ab vlla cauſa eſſe, ab vllo ente cauſari. Secundò, non poteſt voluntatis Dei eſſe cauſa realis ipſamet bonitas Dei, quia hæc à voluntate diuina non diſtinguitur. Non poteſt vllum obiectum creatum eſſe cauſa voluntatis Dei: quia res creatæ amantur a Deo ſolùm vt obiectum ſecundarium. Tertiò, *Voluntas Dei non cauſatur à fine.*

actus

actus voluntatis ſecundùm ſuam entitatem non adueniunt Deo dependenter ab vllo obiecto creato, ſed neceſſarij ſunt in Deo, etiam ſi Deus nihil voluiſſet ad extra creare: nullum ergo obiectum creatum eſt cauſa voluntatis Dei.

Facit vt res ipſa cauſetur à fine.

Dico ſecundò. Deus ordinat res in finem, cũ cauſalitate finis erga ipſas res, ita vt nõ ſolùm diuina bonitas, ſed etiam vna res creata reſpectu alterius ſit cauſa finalis. Probatur manifeſtè primò, quia ex ordinatione diuina fit, vt res verè & propriè ſint propter finem: in hoc autem conſiſtit cauſalitas finis erga media: ergo. Secundò, non ſolùm diuina bonitas eſt finis omnium rerum creatarum, ſed inter ipſas quoque res creatas inuenitur ordo, & cum ordine amantur à Deo, & ita diſponuntur vt vna ſit propter aliam, quod eſt notiſſimũ: licèt nulla res creata ſit finis vltimus, ſed omnia tandem referantur ad Deum. At non ſolùm finis vltimus, ſed etiam intermedia habent rationem cauſæ finalis reſpectu mediorum antecedentium, vt oſtendimus in Philoſophia de cauſa finali.

Finis eſt Deo ratio volendi.

Dico tertiò. Deus ita ordinat res in finem, vt finis volitus ſit Deo ratio volendi ea quæ ſunt ad finem: non ſolùm inquam finis vltimus qui eſt diuina bonitas, ſed etiam fines intermedij qui ſunt obiecta creata. Hæc tota concluſio planè eſt S.Thom.1.cont.Gent.cap.86., vbi docet, diuinæ voluntatis poſſe rationem aliquam aſsignari. Et primò probat: quia diuina bonitas tanquam finis eſt ratio volendi alia omnia. Secundò & tertiò probat: quia bonum vniuerſi eſt ratio finalis volendi alia bona particularia, & vnum bonum particulare eſt ratio volẽdi aliud quod ad ipſum requiritur. Eſt etiam communis ſententia aliorum dicentium, voluntatis diuinæ aſsignari poſſe rationem volendi, licèt non cauſam finalem. Idemquè voluit Durand. in 1. d.41.q. 2. num. 6., alio tamen modo loquens, dicendo, voluntatis Dei non dari cauſam ſecundùm rem, dari autem ſecũdùm rationem.

Et primò probatur: quia cùm Deus velit res cum aliquo ordine finis & mediorum; ſi finis non eſt cauſa, dici ſaltem debet ratio volendi ea quæ ſunt ad finem. Secundò, diuinam bonitatem eſſe diuinæ voluntati rationem vniuerſalẽ & vltimã volendi alia omnia quæ Deus vult, patet: quia Deus ipſe ſummè bonus, eſt finis vniuerſalis & vltimus omniũ aliarũ rerũ à ſe, iuxta illud Prouerb.16. *Vniuerſa propter ſeipſum operatus eſt Dominus*. Tertiò, vnum etiam obiectum creatum eſſe rationem per modum finis volendi aliud, probatur: quia ſupponimus, etiam finem intermedium eſſe cauſam reſpectu voluntatis creatæ: ergo reſpectu voluntatis Dei eſt ſaltem ratio.

Quartò. Etiam ſi finis intermedius non dicatur propriè cauſa, ſaltem dici debet ratio, tàm reſpectu voluntatis diuinæ quàm humanæ: quia vnum medium quod ordinatur ad aliud, amatur propter illud, ſeu in ordine ad illud. Et ſi quæratur ratio, quare quis velit hoc medium quod ordinatur ad aliud, reſponderi debet, ratio eſt quia voluit illud, & ad illud conſequendum debet velle hoc medium. Quintò, cùm Deus vult quædam obiecta creata cum hoc ordine, vt hoc ſit propter illud, v. g. voluit Incarnationem ob remedium peccati, hæc duo non ſe habent diſparatè inter ſe quaſi volitio vnius nihil referat ad volitionem alterius: ſed habent vtique aliquam connexionem, quæ non in alio conſiſtit, niſi quòd finis, licèt intermedius, volitus, eſt Deo ratio volendi aliud medium ordinatum ad ipſum tanquam ad finem. Sextò, ſi voluntas finis in Deo ratione noſtra præcedit voluntatem eorum quæ ſunt ad finem, vt poſtea tractabimus; vtique non ſolùm voluntas finis vltimi, ſed etiã finis intermedij, ratione noſtra præcedit voluntatem alterius medij ad eum ordinati, & voluntas huius medij ordine rationis ſequitur ex voluntate illius finis intermedij. Et hoc certè eſt plus quàm ſufficiens, vt finis intermedius poſsit ac debeat dici ratio volendi medium ordinatum ad ipſum.

Explicatur modus loquendi.

Dico quartò. Vt rectus teneatur loquendi modus, licèt in ſenſu propriè cauſali veræ non ſint hæ propoſitiones, Deus vult hoc propter illud, vult hoc quia vult illud; ac ſimiliter paſsiuè, hoc eſt volitum propter illud, eſt volitum quia eſt volitum illud: tamen ad ſignificandam rationem volendi poſſunt ac debent tutò concedi. Probantur ſingula. Primò, cùm oſtenſum ſit voluntatis Dei nõ dari cau-

ſam,

ſam, illæ propoſitiones non poſſunt verificari in ſenſu propriè cauſali. Secundò, illæ propoſitiones ſub enunciatione paſſiua æquiualent alijs ſub enunciatione actiua: non enim refert, quòd idem dicatur per verbum actiuum vel paſsiuum: & idem eſt dicere, Deus vult hoc, atque hoc eſt volitum à Deo: ergo nec illæ eſſent concedendæ, ſicut nõ conceduntur ſub enunciatione actiua. Tertiò, cùm oſtenſum ſit, voluntatis diuinæ dari rationem, illæ propoſitiones poſſunt ſine dubio ſignificare rationem & non cauſam volendi: ergo in hoc ſenſu ſunt concedendæ. Vnde Suarez lib. 3. de Attribut. cap. 7. num. 11. ait, proprijſsimè dici poſſe, Deum velle vnum propter aliud. Et Valent. q. 19. puncto 5. teſtatur, hunc loquendi modum haberi ex Script. & ex vſu Patrum. Et Caiet. fatetur poſſe in recto ſenſu explicari.

Quartò. Ad veritatem & proprietatem loquutionis non aliud requirendum eſt, quàm cõſuetudo maximè peritorum: ſed iam hic loquendi modus communiter apud Theologos inualuit, & paſſim hæ propoſitiones vſurpari ſolent, vt in varijs materijs obſeruanti patebit: videlicet Deum præparaſſe prædeſtinatis gratiam & merita, quia eos elegit ad gloriã: Deum decreuiſſe Incarnationem propter peccati remedium: & non tantùm dicũt, Deum voluiſſe Incarnationem eſſe propter peccati remedium: imò vix inuenietur ea particula adijci: & alia pleraque ſunt quæ ſic paſſim à Theologis proferuntur.

Quintò. Hic loquendi modus ſub forma cauſali, tractando de alijs attributis Dei, frequens eſt in Theologorum vſu, quamuis aliquid ſit tantùm ratio, & non propriè cauſa alterius: vt Deum eſſe infinitum, immenſum, quia eſt ens à ſe: eſſe æternũ quia eſt immutabilis, & ſimilia: atque inter actus voluntatis & intellectus, ideo Deum ſcire rem eſſe futuram quia decreuit eſſe futuram, & è conuerſo ideo decreuiſſe incarnari quia præuidit peccatum hominis, & ſimilia. Non eſt ergo nunc dubitandum, quin tuto dici queat, Deus vult hoc propter illud, vult hoc quia vult illud.

Sextò. Has propoſitiones non ſolùm concedendas eſſe de bonitate diuina, hoc eſt Deum velle alia omnia propter ſuam bonitatem; ſed etiã de rebus creatis, velle gratiam propter gloriam, incarnationem propter remedium peccati; patet inquam non ſolùm ex his: ſed ad hominem confirmatur: quia Vaſq. concedit hanc propoſitionem, ex obiectis creatis Deus vult hoc eſſe propter illud. Sed vel hic loquendi modus ſignificat cauſalitatem inter ipſa obiecta creata: & tunc ſi ipſe hanc concedit, debebit etiam concedere, idem obiectum creatum eſſe rationem volendi reſpectu voluntatis Dei; debebit concedere propoſitionem illam, Deus vult hoc propter illud, & quia vult illud. Vel non ſignificat cauſalitatem, ſed tantùm aliquem ordinem: & ita, hic etiam loquendi modus, Deus vult hoc propter illud, non ſignificabit rationem volendi æquiualentem cauſæ, ſed tantùm aliquem ordinem qui prorſus negari non poteſt: ac proinde erit talis propoſitio concedenda.

Ex his denique patet manifeſtè, quomodo explicari debeat S. Thomas: nempe accepiſſe eas propoſitiones in ſenſu propriè cauſali. Quando vero dixit, ſolam ſuam bonitatem mouere voluntatem Dei, aut eſſe eius cauſam; ſolùm voluit excludere omnem alium finem vltimum, quaſi mouentem abſque ordine ad bonitatem Dei: quia ſcilicet ratio mouens voluntatem Dei ad modum finis, eſt ſua bonitas, aut per ſe immediatè, aut mediãtibus alijs etiam obiectis creatis, ſemper tamen ſubordinatis ipſi bonitati diuinæ tamquam fini vltimo & adæquato. *Explicatur dictũ S. Thom.*

SECTIO QVINTA.

Quonam ordine Deus velit finem & res propter finem.

Explicandus eſt ordo prouidentiæ in ipſa voluntate diuina: hoc eſt, ſicut homo intendens finem & eligens media, dicitur priùs velle finem quàm media, num eodem modo de diuina voluntate ſentiendum ſit. Vbi certum quidem eſt, non reperiri in voluntate diuina ordinem realem ex parte actuum eius, nec ordinem temporis, nec ordinem realis cauſalitatis: tum quia vnus eſt ſimpliciſſimus *Excluditur ordo realis, tẽporis, & cauſalitatis.*

ſimus diuinæ voluntatis actus: tum quia quicquid Deus voluit, ſimul ab æterno voluit: tum quia omne quod eſt in Deo, non poteſt eſſe cauſatum. Dubium ergo eſt de ordine rationis: intellectus enim noſter conſideratione ſua diſtinguens ea quæ realiter vnum ſunt in Deo, comparat etiam & ordine quodam concipit vnum priùs quàm aliud.

Quæritur ordo rationis.

Gabriel in 3.d 2.q. vnica art.3. dub.3. ad 3. Scoti, negaſſe videtur in voluntate diuina omnem ordinem rationis, & diſtinctionem ſignorum, quorum dicatur vnum prius & aliud poſterius. Aliqui verò Theologi, ſupponentes huiuſmodi ordinem in actibus diuinæ voluntatis, minùs rectè in hac re inter voluntatem finis & mediorum aſſignarunt. Quidam enim conſiderantes ordinem qui eſt in rebus ipſis, quo finis eſt prior in genere cauſæ finalis, media verò ad aſſequendum finem ſunt priora in genere cauſæ effectiuæ vel diſpoſitiuæ, dixerunt, pari modo voluntatem finis in Deo eſſe priorem & poſteriorē voluntate mediorum. Ita ſignificat Valent. q. 19. puncto 5. §. *Ex his aſſertionibus*. Alij autem in vniuerſum & abſolutè dixerunt, voluntatem finis ſemper eſſe priorem voluntate mediorum. Nonnulli tamen, ſub quibuſdam diſtinctionibus, aliquando eſſe priorem, aliquando poſteriorem.

Vlteriùs, quia etiam illa quæ ordinantur ad finem vltimum, ordinantur etiam inter ſe, vt vnum ſit propter aliud, referri ſolet Scotus in 3.d.7. q.3. dixiſſe, Deū priùs velle id quod eſt vltimo fini propinquius ordine dignitatis, non conſiderato ordine cauſalitatis: ideoq. Deum priùs voluiſſe Incarnationem, quàm peccati remedium. Scotus tamen ibi vult, eodem modo res in mente diuina ordinari ordine cauſalitatis, ſicut ordine dignitatis, ita vt non ſit finis & cauſa alterius, id quod eſt minus dignum illo. Ideo docet, dici non debere, Deum priùs voluiſſe gloriam alijs prædeſtinatis quàm animæ Chriſti, aut prædeſtinaſſe animam Chriſti propter redemptionem aliorū. De qua re in 3. parte agemus. Non ergo negauit Scotus, illum ordinem tribuendum eſſe voluntati diuinæ ordinanti res in finem, qui eſt ordo cauſalitatis inter ipſas res in genere cauſæ finalis.

Cōceditur in voluntate Dei ordo rationis.

Dico primò. Concedi debet aliquis ordo rationis in voluntate Dei circa finem & res ordinatas in finem. Hæc eſt communis Theologorum ad mentem S.Thomæ q. 23. ſequenti art. 4. & alibi. Probatur primò ab auctoritate & experientia: quia in materijs theologicis de Deo paſſim occurrunt aliqua, in quibus non ſolùm Theologi, ſed etiam Patres loquuntur cum diſtinctione & ordine de actibus diuinæ voluntatis & intellectus: vt in materia prædeſtinationis comparando electionem ad gloriam cum præparatione gratiæ, & in materia Incarnationis comparando decretum incarnationis cum voluntate redemptionis ac præſcientia peccati, & ſic in alijs ſimilibus.

Probatur ſecundò à priori. Cùm vnus ſimpliciſſimus ſit actus diuinæ voluntatis, vtique continet eminenter perfectiſſimo modo omnem multitudinem & ordinem actuum noſtræ voluntatis, ijsq. omnibus æquiualet: idemq. diuinus actus attingit & complectitur quæcumque obiecta diuerſa, habentia inter ſe ordinem finis & mediorum. Nec poteſt intellectus noſter hæc omnia vno conceptu complecti: ſed ad rectè intelligenda & explicanda, quantum in hac vita aſſequi poteſt, diuinæ voluntatis myſteria, indiget diuidere obiectum ſimplex in plures conceptus, eosq. diſponere iuxta rerum ordinem inter ſe. Datur ergo fundamentum in re, vt concedatur diſtinctio & ordo rationis in voluntate Dei circa finem & res ordinatas in finem.

Ad inſtar volūtatis creatæ.

Dico ſecūdò. Ordo rationis in diuina voluntate cōſtitui debet ad inſtar ordinis actuum noſtræ voluntatis, iuxta ordinem cauſalitatis finalis rerum inter ſe. Hæc concluſio eſt etiam communis & certa. Probatur primò. Nos concipimus res diuinas ad inſtar humanarum, & diſpoſitionem voluntatis diuinæ ad inſtar diſpoſitionis humanæ: ergo eum ordinem concipere & diuinæ voluntati tribuere debemus circa obiecta volita, qui eſt inter actus noſtræ voluntatis. Secundò. Actus noſtræ voluntatis ordinantur iuxta ordinem cauſalitatis finalis inter obiecta volita. Sic prior eſt voluntas finis voluntate mediorum: & prior eſt voluntas illius medij quod ordine cauſalitatis eſt

fini

fini propinquius: ergo iuxta eundem ordinem cauſalitatis rerum debet concipi ordo volendi in Deo: & alioqui fruſtra ac ſine fundamento alius fingeretur ordo, qui non ſolùm nihil iuuaret ad rem explicandam, ſed potiùs rem confunderet. Iam verò, ex hac concluſione, ſeruando analogiam voluntatis diuinæ cum humana, plura ſequuntur, quæ diſtinctè enarranda ſunt.

Voluntas finis in Deo inuoluit volũtatem mediorum in genere.

Dico tertiò. Voluntas finis in Deo, non ſolùm realiter, ſed etiam formaliter inuoluit voluntatem mediorum ſaltem in generali, eorum inquam mediorum quæ neceſſaria ſunt ad aſſecutionem finis: neque de hac voluntate mediorum & finis diſtinguenda ſunt ſigna rationis cum ordine prioris & poſterioris. Hęc concluſio explicatur & probatur primò. Voluntas humana, eo ipſo quòd intendit finem, formaliter vult ſaltem in generali media neceſſaria ad conſecutionem finis, non determinãdo hoc vel illud medium. Verbi gratia infirmus efficaciter cupiens ſanitatem, ſciens ſe non poſſe ad hunc finem niſi per opportuna remedia peruenire, eo ipſo actu vult vtique ſuſcipere remedia. Velleque efficaciter ſanitatem, eſt velle remedijs procurare ſanitatem. Sed dictum eſt, ordinem voluntatis diuinæ eſſe concipiendum ad inſtar voluntatis humanæ: imò in hoc per ſe apparet, eandem eſſe rationem. Ita igitur ſentiendum eſt.

Secundò explicatur & probatur exemplis. Si Deus ex ſe ſtatuit alicui conferre aliquod premium, vtique ſciens ad aſſequendum premium eſſe neceſſaria merita, alioqui illud non eſſet premium, omninò ſimul formaliter concipitur velle dare merita, ſaltem inquam in generali, non determinando hoc vel illud meritum. Si determinat mouere voluntatem creatam ad certum actum, ad quem ſanè neceſſaria eſt præuia cogitatio in intellectu, eo ipſo formaliter Deus concipitur velle aliquam cogitationem immittere, & ſic de ſimilibus. Pluraque adducemus concl. ſequenti.

Inuoluit etiam voluntatem medij vnici & neceſſarij in ſingulari.

Dico quartò. Si ad aliquem finem aſſequendum vnicum ſit medium neceſſarium, ſine quo finis haberi non poteſt, Deus eodem ipſo actu formaliter quo vult finem, ſimul concipitur velle medium abſque diſtinctione ſignorum prioris & poſterioris. Hæc concluſio ſimiliter explicatur & probatur primò. Voluntas humana, ſuppoſita præuia cognitione finis & medij, qua intellectus diſcernat, ad talem finem eſſe ſimpliciter neceſſarium tale vnicum medium, eodem ipſo actu formaliter quo vult aſſequi talem finem, pariter vult adhibere tale medium. Sic infirmo ſcienti ſe non aliter poſſe ſanitatem recuperare, niſi ſuſcipiendo certum quoddam remedium, idem eſt velle aſſequi ſanitatem, ac velle ſuſcipere tale remedium. Eodem modo res concipienda eſt in voluntate diuina. Si verbi gratia conſideremus, Deum voluiſſe exigere ſatisfactionem condignam pro peccatis, ſuppoſito quòd non niſi perſona diuina incarnata poſſet eam exhibere, vtique eo ipſo formaliter intelligitur voluiſſe incarnari. Et ſic in omni alio ſimili caſu.

Quadã diſparitas inter voluntatem diuinam & humanam.

Secundò vlteriùs. Aliquid magis eſt in voluntate diuina, in quo differt à voluntate creata: quia hæc licèt eodem actu velit finem & medium iuxta prædicta: tamen vult finem per ſe & directè, medium verò indirectè. Vt infirmus habet hunc actum, volo procurare ſanitatem per opportuna remedia: poteſtque habere alium diſtinctum actum per ſe & directè circa medium, & quaſi indirectè circa finem, videlicet volo ſuſcipere remedia ad recuperandam valetudinem. Vbi licèt ſinguli hi actus attingant vtrumque obiectum, tamen attingunt quodam diuerſo modo: & inter hos duos actus poteſt eſſe ordo prioris & poſterioris, ſi infirmus antea exerceat illum actum directè circa finem, & poſtea alium directè circa media. Hæc autem omnia quæ dicimus de voluntate humana, proprio loco ſtatuemus 1. 2. q. 11. At in voluntate diuina non poſſunt diſtingui plures actus ſeu plura ſigna rationis in volendo, per diuerſum ſolum volendi modum, directè & indirectè, explicitè & implicitè, circa vnum idemque obiectum: quoniam voluntas diuina ſe liberè determinans, non elicit in ſe actus, in quibus poſſit eſſe diuerſitas: ſed abſque vlla ſui mutatione, actu ſuo in ſe neceſſario, liberè determinat quid ſit faciendum ad extra, vt oſtendimus quæſt. 19. In vo-

voluntate ergo diuina poſſunt tantùm diſtingui & ordinari decreta per diſtinctionem & ordinem rerum inter ſe. Itaque, ſi concipitur Deus vno decreto velle finem & medium, non poteſt diſtingui rurſus aliud decretum, quo iterum dicatur alio modo velle medium & finem, dum non apparet quicquam nouum volitum in obiecto.

Tertiò. Sic etiam in intellectu noſtro poſſunt eſſe plures actus diſtincti penes diuerſum modum cócipiendi idem obiectum, verbi gratia implicitè & explicitè: at non diſtinguimus in diuino intellectu ſimiles duos actus vel conceptus, ſed tantùm circa diſtincta obiecta diſtinguimus diuinæ mentis conceptus. Rurſus, tàm in intellectu quàm in voluntate noſtra ſolent eſſe ſucceſſiuè plures actus diſtincti circa idem prorſus obiectum, eodem modo ſe habentes; ſolùm ex eo quòd nos poſſumus & ſolemus repetere actus inter ſe conſimiles: at non concipimus hoc modo plures actus in intellectu & voluntate Dei: ſed ſolùm ob diſtinctionem obiectorum veluti cogitur noſtra ratiò diſtinctè & cum aliquo ordine cogitare diuinæ mentis actus. Ideo in hac vtraque concluſione dicimus, Deum velle finem & media neceſſaria ſiue vnicum medium ſingulare, abſque diſtinctione ſignorum, & abſque ordine prioris & poſterioris in noſtro conceptu.

Volũtas finis in Deo pracedit voluntatẽ mediorum quæ neceſſaria non ſunt.

Dico quintò. Voluntas alicuius obiecti, ad cuius exiſtentiam non ſunt ſimpliciter neceſſaria alia media, ſed tamen poſſunt ad libitum adhiberi, non neceſſariò inuoluit ſimul voluntatem mediorum, nec in generali, nec in ſpeciali: ſed ſi Deus velit media adhibere, hæc voluntas mediorum poteſt eſſe rationis ordine poſterior voluntate illius obiecti, poteſt etiam aliquando ſimul concipi: hoc eſt, poteſt dari, ſed non ſemper neceſſariò dabitur fundamentum ad hanc diſtinctionem & ordinem concipiendũ.

Explicatur concluſio & probatur primò. Aliqua ſunt quæ poteſt Deus immediatè per ſeipſum abſque alio medio efficere, & poteſt etiam efficere adhibendo cauſas creatas vel aliquas diſpoſitiones. Si ergo Deus de facto talia opera efficiat ſe ſolo abſque conſortio alterius cauſæ vel diſpoſitionis, non erit aliquis ordo in diuina voluntate circa finem & ea quæ ordinantur ad finem, vt per ſe patet. Si verò Deus de facto adhibet alias cauſas vel diſpoſitiones, duo conſiderari poſſunt in voluntate diuina, ſcilicet voluntas faciendi opus, & voluntas adhibendi alias cauſas vel diſpoſitiones: ſunt enim hæc obiecta diſtincta, & hæc voluntas eſt quaſi determinatiua prioris: illa erat de ſubſtantia operis, altera de modo exequendi opus. Et hìc interuenit ordo rationis, prior enim eſt illa voluntas faciendi opus, poſterior eſt voluntas adhibendi talia media, tales cauſas vel diſpoſitiones, ſeu faciendi opus tali modo: nec enim neceſſe eſt, hoc totum in vno ſigno rationis concipi: ſed poteſt eſſe ſufficiens fundamentum, vt duo ſigna diſtinguantur, maximè quando hęc diſtinctio iuuat ad rem explicandam, vel apparet aliquid mediare inter vtrumque ſignum.

Explicatur & probatur exemplis.

Secundò explicatur & probatur exemplis. Poteſt verbi gratia Deus ſe ſolo producere lucem, & poteſt aliter producere mediante aliquo agente luminoſo. Poteſt ergo intelligi, Deum priùs voluiſſe producere lucem, & poſtea voluiſſe adhibere agens luminoſum ad talem effectum: quod eſt ſe determinare ad producendam lucem tali modo. Voluit Deus, Beatam Virginem efficere matrem Chriſti: poteratquè hoc facere ex ſe, non requirendo Virginis conſenſum, non præparando Virginem tanta ſanctitate & gratia: voluit tamen hoc modo, vtpote magis conuenienti, rem perficere. Poteſt ergo concipi, priùs voluiſſe conferre Virgini dignitatem matris, & conſequenter ad hunc finem voluiſſe expoſcere Virginis conſenſum, eiusq. voluntatem inducere ad conſentiendum, eiusq. animam ampliſſima ſanctitatis gratia exornare. Voluit Deus, iuxta ſententiam Scoti, incarnari ob gloriam ſuam, antequam præuidiſſet lapſum Adami: ſed quia neceſſe non erat, incarnari in carne paſſibili ex ſtirpe Adami, hoc tamen conueniebat ad peccati remedium; determinauit Deus in alio ſigno poſt præuiſum peccatum, incarnari in carne paſſibili, & præparare Chriſti progenitores deſcendentes ex ſtirpe Adami: Vel aliter res concipi poteſt, Deum priùs voluiſſe

ob gloriam ſuam aſſumere naturam creatam rationalem; poſtea præuiſo peccato ruinaq. humanæ naturæ, voluiſſe huic remedium adhibere, & ad hunc finem determinaſſe aſſumptionem naturæ humanæ potiùs quam angelicæ. Vbi, cùm in hoc ordine mediet aliquid aliud, nempè peccati præuiſio & voluntas redimendi hominem, neceſſe eſt, in duo ſigna diſtinguere duplex illud diuinæ voluntatis decretum.

Præcedit etiam voluntatem determinantē certum medium ex pluribus.

Dico ſextò. Quando ad aliquem finem ſunt neceſſaria media quæ in ſpecie plura ſunt, poteſt voluntas certi medij eſſe rationis ordine poſterior in Deo voluntate finis quæ ſimul inuoluebat voluntatem mediorum in genere: poteſt etiam interdum in eodem ſigno conſiderari voluntas medij determinati in ſpecie. Probatur primò: quia hoc modo propriè exercetur ordo actuum humanę voluntatis circa finem & media, hoc modo præcedit intentio finis, ſequitur electio mediorum: ergo per analogiam ad humanam voluntatem hoc maximè modo concedendus eſt ordo rationis in voluntate diuina. Nec enim neceſſe eſt, vt in eo ipſo ſigno quo concipimus, Deum velle finem ad quem media ſunt neceſſaria, concipiamus ſimul Deum velle tale medium determinatum. Imò ſæpè, ad rem explicandam, & ob complicationem aliarum rerum, neceſſe eſt plura ſigna diſtinguere. Verbi gratia, dum Deus ex ſe ſtatuit, alicui conferre præmium gloriæ, ad quod neceſſaria ſunt merita; non poſſumus ſimul vno ſigno complecti, Deum determinare, vt per hæc vel illa merita, hoc eſt per hos vel illos actus, talis homo gloriam aſſequatur: maximè cùm operationes humanæ ſint in tanta varietate, & ſucceſſiuè fiant per vitæ curſum, ac dependeant ex plurimis alijs occurrentijs, vt notum eſt; vnde contingit, in hac præparatione & ordinatione meritorum multa admiſceri, ita vt oporteat ea in plura adhuc ſigna partiri. Priùs ergo rationis ordine Deus vult finem, & conſequenter ex voluntate finis determinat certa media.

Secundò. Hoc intelligitur non tantùm de fine vltimo, ſed etiam non vltimo & intermedio, propter quē aliud medium aſſumitur: ſicut ergo in voluntate noſtra ordinātur plures actus circa media connexa & ſubordinata, talis etiam ordo concipiendus eſt in voluntate diuina: ita vt primo loco intelligatur, voluntas vltimi finis, ſecundo loco alterius obiecti illi propinquioris ordine cauſalitatis, & ſic de alijs deinceps: eo pacto quo in vniuerſum Philoſophi dicunt, ordinem intentionis eſſe oppoſitum ordini executionis, & quod eſt primum in executione eſſe vltimum in intentione, & è conuerſo.

Tertiò deindè. Sicut in voluntate humana contingere poteſt, quempiam, conſideratis omnibus quæ ſpectant ad ſuum negotium, ſimul ab initio decernere, volo tali medio & via hoc officium procurare, quaſi alligando voluntatem ſuā ad certum medium, ita vt ſi contingat deficere tale medium, is non maneat ampliùs ex vi prioris voluntatis determinatus ad inquirenda & adhibenda alia media: ita inquam poteſt pariter intelligi in voluntate diuina. Quando autem, vno vel alio modo res ſit concipienda, conſuli debet conditio rerum quæ à Deo ordinantur, & quæ præſeferunt fundamentum ad vno vel alio modo concipiendum.

Non è cõtra volũtas mediorum præcedit voluntatem finis.

Dico ſeptimò. Non debet conſtitui mutuus ordo inter voluntatem finis & mediorum, ita vt voluntas finis dicatur prior voluntate mediorum in genere cauſæ finalis, voluntas autem mediorum prior voluntate finis in genere cauſæ effectiuæ vel diſpoſitiuæ: ſed abſolutè & ſimpliciter voluntas finis eſt prior voluntate mediorum. Probatur primò: quia communiter Theologi abſolutè affirmāt, voluntatem finis eſſe priorem voluntate mediorum. Ita præſertim docet S. Thomas q. ſequenti art. 3. Quòd ſi rurſus in alio genere cauſæ prior eſſet voluntas mediorum voluntate finis; non deberet illud ita ſimpliciter affirmari, ſed potiùs vtrumque explicari debuiſſet, quod tamen apud S. Thomam & alios non reperitur.

Secundò. Ordo in voluntate diuina conſtituēdus eſt ad inſtar ordinis actuum voluntatis humanæ: ſed in voluntate humana, omnimodè poſterior eſt actus circa media, imò poteſt eſſe etiam tempore poſterior: ergo ſimpliciter in voluntate di-

diuina eſt rationis ordine poſterior. Rurſus, licèt ipſa media in exequutione ſint cauſa effectiua vel diſpoſitiua finis: tamen certè voluntas mediorum non diſponit aut effectiuè concurrit ad voluntatem finis: ſed è conuerſo amor finis diſponit & inducit voluntatem ad eliciendum actum circa media. Vnde ſimiliter noſtro concipiendi modo res ſe habet in voluntate diuina. Non enim alius ordo tribui de facto debet voluntati diuinæ, quam eſſet ordo realis, ſi eſſent actus diſtincti, vnus cauſatus ex alio: ſed certè in hoc caſu, voluntas finis eſſet omninò prior, & nullo modo poſterior voluntate mediorum: ergo de facto ita ſe habet ordine rationis.

Poteſt interdũ volũtas mediorũ præcedere ordinationẽ eorum in finem.

Dico octauò. Non ſemper, ſed aliquando, diſtingui & ordinari poſſunt plura ſigna in voluntate diuina circa res ipſas quæ ordinantur ad finem. Explicatur & probatur concluſio. Si enim Deus vult primariò rem ob talem finem, non ſunt diſtinguenda plura ſigna, de hoc quòd Deus vult rem, & quòd eam vult propter finem, ſeu ordinat ad finem. Poteſt tamen fieri, quòd Deus velit priùs quandam rem, non tamen primariò ob certum quendam effectum ad quem ea res poteſt deſeruire, ſed ob alium finem à ſua prouidentia intentum; & poſtea rurſus decernat vti tali re ad illum alium certum effectum. Nec enim voluntati diuinæ adimitur vel minuitur poteſtas applicandi aliquam cauſam ad quendam alium effectum non antea præintentum. Nec oportet, Deum primariò & antecedenter velle omnia illa ad quæ vnaquæq; res deſeruire poteſt, & ob ea omnia velle primariò talem rem. Sed facilè intelligetur, quòd Deus poſt primam rerum conſtitutionem volitam ob certum finem, velit alios effectus ex ijſdem rebus, ſeu velit ijs rebus vti ad alios effectus. Hoc ergo modo, prior ratione erit voluntas de re in ſe, & poſterior erit ordinatio ad alium effectum. Et voluntas ipſa huius effectus poteſt eſſe poſterior voluntate illius rei in ſe: nimirum cùm non fuerit primò volita illa res ob eum effectum, ſed tantùm poſtea ordinetur vt ad eum deſeruiat. Hunc modum ordinis in voluntate diuina, ſpecialiter conſtituunt aliqui Theologi, quando ipſæ res inuoluunt aliquem humanæ libertatis vſum, aut permiſſionem peccati ex parte Dei. Hoc tamen non eſt neceſſarium, & non in ijs ſolummodo rebus, ſed etiam in alijs, talis ordo poteſt habere locum. Vbinam autem debeat is ordo concipi ex rationabili fundamento, iuxta varias rerum occurrentias diſcernendum erit. Verbi gratia, licèt Deus decernens creare Angelos, non habuerit primariò hunc finem creandi eos propter homines: benè potuit ex conſequenti, eos deindè ordinare ac deputare in miniſterium hominum, maximè electorum, iuxta illud Apoſtoli ad Hebr. 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis.*

Quomodo poſſit Deus priùs velle finem quàm media.

In contrarium Obijcies primò, nullo modo poſſe voluntatem finis in Deo præcedere voluntatem mediorum. Non poteſt intelligi, Deum velle quidpiam efficaciter, quin eo ipſo ſimul id velit in ſpecie cum omnibus circumſtantijs: quia ſi vult efficaciter, ergo vult obiectum prout ponendum in executione: ſed obiectum non ponetur nec poteſt poni in executione abſque ſuis circumſtantijs; & dum indiget medijs, non poteſt poni abſque medio certo in ſpeciali: ergo non poteſt intelligi id velle intentione efficaci, abſque his omnibus determinatè.

Reſpondetur. Deum voluntate ſua efficaci velle effectum vt ponendum in exequutione, hoc eſt velle vt reipſa ponatur effectus: non tamen neceſſe eſt, vt in vnico ſigno concipiatur velle effectum ſecũdùm omnem rationem ſub qua eſt in exequutione ponendus: ſed ſatis eſt, ſi intelligatur velle ſecundum aliquam rationem ſub qua ponendus eſt in exequutione. At certè effectus ponendus eſt in exequutione ſecundùm rationem illam à Deo primò efficaciter volitam. Oportet quidem, Deum velle effectum ſecundùm omnem rationem in exequutione ponendam: quoniam non poteſt effectus poni in exequutione, niſi in ſingulari & ſecundùm omnes circumſtantias. Sed neceſſe non eſt, vt in vnico ſigno rationis concipiatur Deus omnia velle: ſed poteſt ſuppetere fundamentum ad diſtinguenda & ordinanda plura ſigna in voluntate diuina. Quod non eſt nouum: quia omnes illi qui fatentur,

Deum priùs ratione velle efficaciter finem quàm media, qui ſunt omnes ferè Theologi; vtique ſciunt, finem non eſſe ponendum in executione niſi per media: & tamen dicunt; Deum non in eo ipſo ſigno quo vult finem, intelligi velle media, ſed in alio ſigno ſequenti. Plura exempla de hac re in voluntate diuina per varias materias occurrunt. Modò res magis explicatur humanæ voluntatis exemplo. Sæpè homo determinat aliquid operari, non adhuc determinans operis circumſtantias, imò nec ſpeciem vltimam operis. Et cùm determinet efficaciter, vtique determinat ad exequendum: reipſa tamen exequi non poteſt opus niſi in ſingulari cum omnibus circumſtantijs: ſed neceſſe non eſt, vt totum vno actu determinet: ſed ſolet alijs actibus realiter diſtinctis adijcere quæ ad totalem determinationem neceſſaria ſunt.

Quare in Deo debeant plura ſigna rationis diſtingui.

Obijcies ſecundò. Ideo homo diſtinctis & ordinatis actibus priùs vult finẽ, & poſtea alia quæ referuntur ad finem, quia non ab initio ante primam voluntatem perſpiciebat ea omnia quæ conducebant ad prudenter operandum: alioqui ſi cuncta tunc conſideraſſet, ſimul etiam vno actu omnia voluiſſet. Sed Deus ante omnem ſuam determinationem exactiſſimè omnia noſcit: ergo non debent in voluntate Dei plures actus & ſigna diſtingui.

Reſpondetur. Etiam ſi homo ab initio cuncta perſpiceret, adhuc diſtinctis & ordinatis actibus voluntatis res diſponeret: quia, non ſolùm ex defectu conſiderationis ab initio, ſed ob diuerſitatem ex parte obiecti, non poteſt omnia vno voluntatis actu complecti: & ob cauſalitatem & ordinem rerum datur ordo in actibus voluntatis. Deus autem vno quidem actu omnia vult: ſed nos non poſſumus vno conceptu complecti quæ Deus vult. Ideo ad inſtar voluntatis humanæ ratione noſtra diſtinguimus & ordinamus in Deo plura ſigna voluntatis. Poteſt etiam obſeruari aliqua velut acceſſio in cognitione diuina, hoc modo: Deus priùs quidem cognoſcebat omnia poſſibilia per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, non tamen futura per ſcientiam viſionis: poteſt autem ad alicuius rei diſpoſitionem prærequiri aliqua ſcientia viſionis. Videlicet, vt Deus ſtatueret hominem redimere, ſupponi debebat præſcientia abſoluta peccati: quæ tamen non prærequirebatur ad hoc vt Deus vellet ad extra cõmunicare ſeipſum. Poteſt ergo ac debet intelligi voluntas incarnationis ſaltem quoad circumſtantiam carnis paſſibilis, poſt præuiſum peccatum; etiam ſi antea præintelligatur voluntas aſſumendi naturam creatam ad finem communicandi diuinam bonitatem.

Quæ diſparitas ſit inter intellectũ & voluntatem Dei.

Obijcies tertiò. Nos non concipimus, diuinum intellectum priùs cognoſcere cauſam quam effectum, ad inſtar intellectus noſtri diſcurrentis: ergo ſimiliter non debemus concipere, diuinam voluntatem priùs ferri in finem quàm in media, ad inſtar voluntatis noſtræ.

Reſpondetur. Verè occurrere fundamentum ad concipiendum talem ordinem in voluntate diuina, vt patet ex prædictis: quamuis non detur ſimile fundamentum ad concipiendum talem ordinem in intellectu diuino cognoſcente. Vnde non dicimus, intellectui diuino cauſam eſſe rationem cognoſcendi effectum: ſicut dicimus, finem eſſe rationem volendi media. Nec dicitur Deus ideo cognoſcere effectum quia cognoſcit cauſam; ſicut dicitur ideo velle media quia vult finem.

Quis verò ordo ſignorum aſſignãdus ſit in voluntate diuina.

Obijcies quartò. Videtur ex alia parte dari hic ordo etiam inter voluntatem finis & voluntatem mediorum in generali: ergo non rectè diximus, Deum in eodem ſigno ſimul cum fine velle media in generali.

Reſpondetur. Poſſe quidem dari fundamentum ad hunc ordinem concipiendum, vt priùs intelligamus, Deum velle certum obiectum, non adhuc determinando modum, ſcilicet per media: quando nimirum obuiat aliqua ratio ad ſic concipiendum. Sed dum non apparet talis ratio, concipimus Deum ab initio velle illud obiectum conſequendum tali modo, ſcilicet per media: ſiquidem hic modus operandi reperitur in voluntate humana: nec oportet plura ſigna diſtinguere in voluntate diuina quàm humana.

Obijcies quintò. Signa rationis in voluntate Dei ordinanda ſunt iuxta ordinem rerum ad extra: ſed ad extra priùs ponuntur media quàm finis, vt notum eſt:

eſt: ergo vel etiam in Deo voluntas finis eſt omnino poſterior voluntate mediorum; vel ſaltem ſi eſt in vno genere prior, erit in altero genere cauſæ poſterior, ſicut ſe habent ad extra finis & medium inter ſe.

Reſpondetur. Illa ſigna eſſe ordinanda iuxta ordinem rerum ad extra in genere cauſæ finalis, in quo genere ipſe finis eſt prior medijs: manifeſtum enim eſt, prius ſimpliciter eſſe, voluntatem appetere finem quàm media, & ex amore finis moueri ad aſſumendum medium. Cuius rei exemplum apertiſſimum eſt humana voluntas: in qua, non eſt amor mediorum, cauſa effectiua amoris finis, ſicut ad extra verè medium eſt cauſa effectiua finis. Imò ſi aliqua cauſalitas effectiua inter actus voluntatis conſideranda eſt, potiùs voluntas finis cauſat voluntatem mediorum. Signa autem rationis in voluntate diuina ordinari debere ad inſtar voluntatis humanæ, iam diximus.

Obijcies ſextò. Deus non alio modo res diſponit ad intra quàm operetur ad extra: ſed ad extra operatur finem ex medijs, tanquam effectum ex cauſa: ergo etiam ad intra vult talem effectũ ex voluntate eius cauſæ, & nõ è conuerſo vult media ex voluntate finis.

Reſpondetur. Deum vtique eo modo operari ad extra, quo ad intra diſponit operari, modo inquam ſe tenente ex parte obiecti, ideſt modo quem determinat exercere ad extra. Itaque, ſi ad extra operatur talem effectum ex tali cauſa, vtique in ſua mente diſpoſuit, & in ſua voluntate decreuit, operari talem effectum ex tali cauſa. Sed non debet Deus operari eodem modo quoad ordinem volendi: imò potiùs oppoſitus eſt ordo exequutionis ordini intentionis.

Obijcies ſeptimò. Si Deus poſtquam voluit rem, ordinat illam ad alium effectũ: ergo prior eſt voluntas medij quàm finis, quia illa res eſt medium, effectus verò eſt finis: hoc autem eſt abſurdum.

Reſpondetur. Iuxta hunc modum & ordinem prouidentiæ, talem effectum non ſe habere vt finem reſpectu rei in ſe, ſed ſolùm ſe habere poſſe vt finem cauſalitatis ſeu operationis rei erga ipſum effectum, ſiue deputationis & aſſignationis illius rei ad cauſandũ talem effectum.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Deus præter voluntatem finis ordine intentionis priorem, habeat aliam ordine exequutionis poſteriorem voluntate mediorum.

SVarez in Opuſculis lib. 3. de Auxilijs cap. 18. & 19., & 1. par. lib. 1. de Prædeſt. cap. 14., ſpecialiter agens de electione prædeſtinatorum ad finem gloriæ, quomodo ſit ante vel poſt præparationem mediorum gratiæ & præuiſionem meritorum, diſtinguit in Deo duplicem voluntatem circa finem gloriæ, alteram per modum intentionis, alteram per modum exequutionis: priorem collocat ante præparationem mediorum, poſteriorem verò poſt hanc præparationem & poſt præuiſionem meritorum. Illam conſtituit, non quaſi per ſe immediatè & proximè operatiuam, hoc eſt effectiuam gloriæ, ſed tantùm vt moueat diuinam voluntatem ad applicanda media: aliam verò vt per ſe & proximè operatiuam applicãdo potentiam exequutiuam ad conferendam gloriam. Eandem verò diſtinctionem & ordinem diuinæ voluntatis Suarez conſtituit circa omnem alium finem à Deo intentum; non tantùm circa finem vltimum in quocumque negotio, ſed etiam circa fines intermedios: Ita vt Deus primò velit ordine intentionis v. g. gloriam, deinde proximum medium, & poſtea aliud medium conſequens, & ſic deinceps vſque ad vltimum in intentione: & rurſum iterum intelligatur velle eadem obiecta ordine inuerſo per modum exequutionis, primò ſcilicet illud quod fuerat vltimum in voluntate intentionis, & vltimo tandem loco id quod fuerat primum in voluntate intentionis: & ita vtrumque ordinem, ſcilicet tàm exequutionis quàm intentionis, in ipſa voluntate & actibus eius ad intra conſtituit. *Sententia affirmans.*

Aſſerendum tamen eſt, non debere in Deo diſtingui duplicem voluntatem, intentionis, & exequutionis, circa idem obiectum, ſeu eundem finem; nec dari aliam voluntatem finis ordine exequu- *Reſolutio negatiua.*

tionis poſteriorem voluntate mediorum. Hæc concluſio eſt ad mentē Theologorum, qui abſolutè dixerunt, voluntatem finis in Deo eſſe ratione priorem voluntate mediorum, nullam facientes mentionem alterius voluntatis poſterioris: omnemq. Dei voluntatem efficacem ſupponunt eſſe per ſe operatiuã ſui obiecti, non diſtinguentes aliam voluntatem per modum intentionis,& aliam per modum exequutionis. Nec etiam Philoſophi in voluntate humana hos actus diſtinxerunt. Præcipuè autem Suarij ſententiam impugnat Vaſq.diſp.89.cap.7.

Probatur ex efficacia intentionis.

Probatur aſſertio primo. Prima intentio finis per ſe eſt efficax & operatiua: ergo non eſt addenda alia voluntas exequens de eodem fine: ſed illa ipſa eſt voluntas exequens, hoc eſt operatiua ſui effectus. Eſſe efficacem ſupponimus: nec enim modò loquimur de voluntate ſimplicis & inefficacis complacentiæ,ſed de voluntate per modum decreti. Eſſe operatiuam, hinc apertè ſequitur: quia in hoc diſtinguitur voluntas efficax ab inefficaci: & illa voluntas Dei eſt decretum efficax operandi finem, v. g. conferendi gloriam: ergo eſt operatiua & effectiua gloriæ. Itaque hæc Dei voluntas,non habet tantùm vim mouendi voluntatem diuinam ad eligenda media, ſed per ſe & directè habet vim operandi & applicandi potentiam exequutiuam ad efficiendum id quod ex voluntate determinatum eſt vt fiat.

Ex paritate voluntatis humanæ.

Probatur ſecundò exemplo voluntatis humanæ,ad cuius inſtar diſtingui debent actus & ſigna in voluntate diuina. Cùm quis intendit finem & ordinat media,non habet duplicem ſeriem actuum voluntatis, alteram intentionis ſub vno ordine, & alteram exequutionis ſub inuerſo & oppoſito ordine. Nam hactenus Philoſophi ac Theologi hanc diſtinctionem actuum nō agnouerant,nec eius mentionem fecerant; nec ex natura rei neceſſaria eſt. Nota quidem eſt apud omnes diſtinctio duplicis ordinis, intentionis & exequutionis, & vnus dicitur eſſe alteri oppoſitus: non tamen vterque ordo collocatur in voluntate ad intra, penès diſtinctos actus ipſius voluntatis. Sed dupliciter ſolet hæc res explicari. Vno modo, ordinē intentionis exerceri in mente inter actus voluntatis, ordinem autem exequutionis exerceri ad extra inter ipſas operationes & effectus à parte rei: quomodo finis eſt primũ in intentione,& vltimũ in exequutione;hoc eſt, eſt primò volitũ,& eſt vltimò productũ. Alio modo,tàm ordo intentionis, quã exequutionis intelligitur inter res ad extra, inter finem & medium, in diuerſo genere cauſæ: & primum in intentione intelligitur primum in genere cauſæ finalis, primum in exequutione intelligitur primum in genere cauſæ effectiuæ. Alius autem ille modus explicandi hunc duplicem ordinem, quo diſtinguebatur duplex illa ſeries actuũ volũtatis in mente artificis, eſt nouiter excogitatus, & inutiliter fictus.

Tertiò idem probatur. Cùm quis intendit finem, v. g. colloqui cum amico, & propter id vult ambulare, & incipit ambulare; non ſunt neceſſarij alij actus voluntatis, præter primum quo is voluit illum finem,& ſecundum quo voluit medium deambulationis. Neque certè opus eſt, vt poſtquam ex intentione illa finis decreuit ambulare, iterum repetat ſimilem actum, rurſus ambulare decernens: ſed ille vnus actus ſufficit, vt ipſa experientia patet. Ac ſimiliter ſi in toto ambulationis progreſſu perſeueret idem ille primus actus quo quis intendebat colloqui cum amico,certè nō indiget alium addere voluntatis actum quo idem determinet. Sed inſtantum fortaſſe replicabit tandem actum volendi colloqui cum amico, inquantum actus ille primus non perſeuerauit ſed tranſijt: qua ratione contingere poteſt, vt per ſpatium longæ viæ,non tantùm bis,ſed multò pluries repetat illum actum. Similiter res ſe habet circa fines intermedios. Ergo, quantum ſpectat ad modum operandi propter finem, ſecluſa hac imperfectione ceſſandi ab actibus,ſi actus ſemel eliciti ſemper perſeuerent, non oportebit diſtinguere plures actus voluntatis circa eundem finem, vel vltimum,vel intermedium. Nec eſt diſtinguenda duplex illa ſeries actuũ voluntatis. Sed certè in voluntate diuina nulla eſt ceſſatio a quouis actu,ſed omnis volitio Dei ab æterno in æternum immutata permanet: ergo præter voluntatem finis ordine intentionis priorem, non eſt addenda alia voluntas eiuſdem

finis

finis ordine exequutionis poſterior voluntate mediorum.

Ex ſpeciali ratione volũtatis Dei.

Quartò probatur aſſertio ratione peculiari de voluntate Dei. In Deo non aliter diſtingui & multiplicari poſſunt decreta, quàm per diuerſitatem obiecti voliti, vt patet ex dictis quæſt. 19. Cùm enim decretum liberum Dei non addat entitatem aliquam actus ſupra eſſentiam & entitatem Dei, ſed tantùm addat reſpectum ſeu connotationem obiecti voliti; ſequitur manifeſtè, non poſſe multiplicari decreta per diſtinctionem ſe tenentem ex parte Dei, quaſi per diſtinctionem actuum, vel per diuerſum volendi modum in ipſo Deo: ſed tantùm per diſtinctionem obiectorum, ſi multæ ſint res volitæ, poſſumus decreta diſtinguere. Non ergo poteſt circa idem obiectum diſtingui duplex decretum, intentionis, & exequutionis.

Quintò confirmatur magis. Cùm cogitatur primum decretum ordine intentionis, non aliter cogitatur, niſi intelligendo ſupra entitatem neceſſariam eſſentiæ diuinæ, liberam connotationem obiecti futuri, v. g. gloriam eſſe Petro ſuo tempore conferendam. Quid ergo aliud poſtea additur, quo cogitetur aliud decretum ordine exequutionis circa eandem gloriam? Nihil certè. Vbi igitur vnum eſt obiectum, vna gloria, non poteſt diſtingui duplex decretum, intentionis & exequutionis de cõferenda gloria. Quòd ſi dicatur aliquid addi in ſecundo decreto, quod non erat volitum in primo, vtpotè ſi quis diceret, in ſecundo decreto determinari gradum gloriæ: Iam ſic non erit duplex decretum de eodem formaliter obiecto, ſeu de eadem ratione obiecti. Circa diuerſas autem rationes obiecti non negamus inueniri quandoq. fundamentum diſtinguendi & ordinãdi plura decreta. Sed hoc non erit ordinare eo modo duplicem voluntatem, intentionis & exequutionis, de eodem fine, ſecundùm eandem rationem, quo modo nunc tractamus.

Quomodo intentio finis ſit per ſe operatiua.

Sed in contrarium obijcies primò. Exequutio effectus ad extra debet per ſe eſſe ex voluntate Dei operatiua immediatè: ſed voluntas intentionis non eſt per ſe immediatè operatiua, trahit enim poſt ſe voluntatem mediorum, vnde inter ipſam & exequutionem mediat voluntas mediorum, & alioqui per ſe non haberet effectum: igitur addenda eſt alia voluntas exequutionis.

Reſpondetur. Exequutionem effectus debere prodire ex voluntate Dei per ſe & immediatè operatiua, hoc eſt quæ per ſe ponat effectum, ſeu applicet potentiam exequutiuam ad operandum: non autem quæ non requirat conſortium alterius decreti diuini. Itaque voluntas quidem intentionis eſt, ex vi cuius per ſe ponetur effectus, ponetur tamen per applicationem mediorum ex conſortio alterius decreti diuini.

Quomodo in voluntate humana poſſint plures actus diſtingui circa idem opus faciendũ.

Obijcies ſecundò. In voluntate humana, præter primam determinationem de opere faciendo, eſt alius actus proximè applicãs potentiam exequutiuã ad opus: ergo etiam in voluntate diuina ſimilis diſtinctio intelligi debet per rationem. Probatur antecedens: quia à S. Thoma 1.2. q. 16., alijsq. Theologis, aſſignatur quidam actus qui vocatur vſus, præter intentionẽ finis & electionẽ mediorum, & dicitur eſſe proxima applicatio ad operandum. Hinc Suarez ibi in Opuſc. cap.19. num.6., pro ſua illa voluntate exequutionis adducit hunc actum ad mentem Philoſophorum moralium.

Reſpondetur. Non eſſe illos actus in humana voluntate diſtinctos, niſi iuxta prædicta. Neque oppoſitum poteſt ex actu vſus ſuaderi. Tum quia S. Thom. & alij hunc actum conſtituunt tantùm circa media: & Suarez voluntatem exequutionis ab intentione diſtinctam conſtituit circa finem. Tum etiam circa media hic actus vſus non debet eſſe ab electione in noſtra voluntate diſtinctus, niſi cùm electio medij non determinat circumſtantias, nec eſt vltima determinatio hìc & nunc operandi, ſed eſt tantùm approbatio vnius medij præ alijs, vt dicemus 1. 2. q.16.: ergo nec in voluntate diuina intelligi debet diſtinctio actuũ, niſi cùm aliquid plus determinatur per vnum quam per alium actum: quæ non erit diſtinctio illa duplicis voluntatis per modum intentionis & exequutionis de eodem obiecto & fine.

Quomodo in voluntate diui-

Obijcies tertiò. In voluntate Dei, apud omnes ferè diſtinguitur duplex ordo ſeu voluntas, intentionis & exequutionis: ergo

na diſtinguũtur actus ſimplicis complacentiæ & decreti efficacis.

ergo hæc diſtinctio eſt concedenda. Antecedens oſtenditur: tribuitur diuinæ voluntati actus ſimplicis complacentiæ, verbi gratia de conferenda gloria, hicq. actus eſt per modum intentionis: habet etiam Deus voluntatem efficacem conferendi gloriam prædeſtinatis, hæc eſt per modum exequutionis: & ſic in alijs ſimilibus. Vnde ſimiliter concedi poterit & interdum debebit duplex voluntas efficax de eodem fine.

Reſpondetur. Debere quidem in voluntate diuina concedi, poſſeq. ratione diſtingui, actum ſimplicis complacentiæ, & decretum efficax de eodem effectu: non tamen duplex decretum efficax. Ratio eſt facilis: quia vel ſimplex complacentia eſt neceſſaria, & nullam ponit mutationem in rebus ad extra: decretum autem cõſtituitur connotando obiectum futurum. Vel, ſi eſt libera, inuoluit efficaciam de aliquo alio obiecto, verbi gratia de medio aliquo, licèt non efficaci ad conſecutionem illius effectus, vt dicebamus q. 19. Neque ſanè ſimplex complacentia & decretum efficax diſtinguũtur per modum intentionis & exequutionis. Imò non niſi voluntas efficax propriè dici poteſt intentio. Et denique ipſa eſt voluntas exequutiua finis.

Quomodo Deus poſſit voluntate exequutiua præintendere finem ex humana libertate pendentem.

Obijcies quartò. Si voluntas illa Dei per modum intentionis ante voluntatem mediorum, eſt per ſe operatiua & exequutiua; ſequitur, non poſſe Deum ex ſe antecedenter præintẽdere aliquẽ finem dependentem ex humana libertate, hoc eſt ad quem oporteat adhibere media concernentia vſum noſtræ libertatis, videlicet actus noſtros liberos: quia illa voluntas Dei, cùm ſit antecedens, neceſſitatem inferret noſtræ voluntati, & tolleret libertatem.

Reſpondetur. Negando ſequelam. Cum illa enim voluntate Dei operatiua & exequutiua, conciliari poteſt optimè noſtra libertas. De qua re agemus ſect. 8.

Poſtremò, alia multa ſunt quæ pro hac voluntate Dei exequutionis poſt præparationem mediorum, ſpecialiter vrgent circa electionem prædeſtinatorum ad gloriam. De qua re agemus quæſt. ſequenti.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Deus poſſit ad libitum res in vnum vel alium ordinare finem.

VAſq. diſp. 82. c. 7. contendit, Deum non poſſe pro ſua libertate vnum ad aliud ordinare, ſi re ipſa non referatur ad illud: & non poſſe facere, vt ijſdem rebus ſtantibus, aliqua res ordinetur vel non ordinetur ad aliud, ordinetur ad vnum aut aliud. Sic etiam, non poſſe Deum, ſtantibus meritis alicuius iuſti, dare illi gloriam, non vt mercedem in virtute meritorum, ſed tanquam beneficium ex ſua liberalitate. Item, non poſſe, ſuppoſitis meritis Chriſti à Chriſto oblatis propter ſalutem hominum, dare vlli gratiam aut gloriam non ex meritis Chriſti, quam de facto tribuit ex meritis Chriſti. Hinc infert 3. parte diſp. 10. cap. 6., Deum de facto ordinaſſe incarnationem ad peccati remedium: &, ſuppoſito quòd voluit peccatum permittere, non potuiſſe velle Incarnationem niſi ob prædictum finem. Fundamentum eius eſt: quia non poteſt variatio aliqua poni in decretis diuinis, niſi per variationem obiectorum: cùm decretum liberum non ponat quicquam contingens in Deo, ſed tantùm mutationem rei ad extra. Non ergo poteſt Deus ſua voluntate ordinare vnum in aliud, ſi ex natura rei hoc non ordinatur ad illud: nec poteſt, rebus eodem modo ſtantibus, ordinare aliquam rem in vnum vel alium finem. *Sententia negans.*

Ex oppoſito Suarez lib. 1. de Prædeſt. cap. 15. affirmat, poſſe Deum per decretum efficax ordinare aliquam rem ad finem extrinſecum non debitum, abſque vlla ſpeciali mutatione facta in ipſa re vel in ipſo fine. Fundamentum eſſe poteſt: quia voluntas humana poteſt rem ordinare in vnum vel alium finem, ſtantibus ijſdem rebus. Nec enim vlla mutatio fit in rebus, ex eo quòd quis primò velit rem propter talem finem, vel re priùs volita, de nouo poſtea decernat vti ad talem finem: ſed non minor poteſtas & libertas tribuenda eſt voluntati diuinæ: ergo. *Sententia affirmans.*

Dico

Deus poteſt ordinare rem in finem ad quem non erat per ſe ordinata.

Dico primò. Non poteſt Deus ſua voluntate vllam rem ad finem aliquem ordinare, quin ſequatur revera talis ordinatio rei ad talem finem: poteſtquè ordinare & facere vt realiter ordinatæ ſint res ad aliquem finem, ad quem non erant ex ſe ipſis ordinatæ, nec ex natura ſua ordinari poſcebāt. Prima cōcluſionis pars eſt manifeſta: quia quicquid Deus efficaciter vult, ſine dubio in exequutione ponetur: at quādo Deus ordinat rem in finem, hoc eſt vult rem eſſe propter finem, vtique ordinat & vult vt realiter res ſit propter finem: & non quaſi vellet, vt ſolùm in mente ſua vnum eſſet propter aliud, non autem realiter ad extra. Ex decreto ergo diuinæ ordinationis ad intra, omninò ſequitur, vt à parte rei res ſit ordinata in finem.

Probatur deindè ſecunda concluſionis pars. Tum quia certè Deus non ſolùm poteſt velle, vt elementa v. g. ſint propter mixta, potentiæ propter actus, ſpecies intentionales propter actum cognitionis, & ſic de ſimilibus, vbi intrinſeca & eſſentialis eſt ordinatio vnius in aliud: ſed de facto ordinauit Angelos & homines ad finem ſupernaturalem vitæ æternæ, ad quem non erant naturaliter ordinati. Ordinauit etiam Incarnationem iuxta ſententiam S. Thomæ, vel ſaltem ordinare potuit in omnium ſententia ad redemptionem noſtram: cùm vtique non eſſet Incarnatio ad hunc finem ex ſe intrinſecè ordinata. Vndè potuiſſet Deus, nullo exiſtente peccato, incarnari abſque vllo ordine ad remedium peccati. Multas etiam occaſiones ordinat ad ſalutem & bonum ſpirituale hominum, multa ad pœnā impiorum. Et ſimilia paſſim Sancti obſeruant, vbi Deus ordinat res in quoſdam fines, ad quos non poſcebant ex natura ſua ordinari. Tum præterea, eſt id planè cōſentaneum perfectioni & libertati ſupremę poteſtatis quam Deus habet diſponendi de creaturis ſuis prout voluerit. Tum demum, ſi hanc facultatem habet humana voluntas, vt poſſit quibuſdam rebus vti ad fines extrinſecos: quantò magis diuina? quæ tantò magis poteſt res aſſumere ad varias operationes & effectus, ſupponitquè exquiſitam notitiam in intellectu, ad quid vnaquæquè res quoquo modo deſeruire queat.

Poteſt ordinare ad vnum vel alium finem.

Dico 2. Poteſt Deus pro ſua voluntate ordinare aliquam rem in vnum vel alium finem, etiā exiſtentibus iiſdem rebus, id eſt cauſando & efficiendo eaſdem ipſas res. Probatur primò. Poteſt Deus ordinare rem in finem ad quem non poſcit res ex natura ſua ordinari, habet tamen aliquam vim & aptitudinem ad illum, vt oſtenſum eſt: ſed poteſt vna quædam res habere vim & aptitudinem ad diuerſos fines ad quos ſit à Deo ordinabilis: ergo poteſt reipſa ordinari à Deo in vnum vel alium finem. Non ſolùm cum mutatione rerum, hoc eſt ponendo in rebus vnum vel alium tantùm: ſed etiam ponendo eoſdem effectus ad quos illud medium poterat deſeruire & erat ordinabile. Poteſt tamen fieri à Deo, vt medium illud reipſa deſeruiat ad vnum & nō ad alium effectum, ſed hic alius effectus cauſetur nō vi illius medij. V. g. in cauſis phyſicis poteſt ignis calefacere vnum & aliud & plura ſubiecta: poteſt autem quidam ignis creari à Deo ad calefaciendū vnum certum ſubiectum, & alia ſubiecta fieri calida aliunde. In cauſis etiam moralibus, ruina domus v. g. poteſt deſeruire ad ſupplicium impiorum ſub ea commorantium, & ad conuerſionem aliorum videntium ruinam: poteſtquè per ſe ordinari à Deo vt domus ruat in pœnam impiorum, & ſimul fieri vt alij conuertantur, non ex eo quòd vident ruinam domus, ſed ex alio motiuo. Hoc modo certè manifeſtum eſt, Deum poſſe ordinare aliquam rem in vnum vel alium finem, exiſtentibus iiſdem rebus. Si enim poteſt facere vt deſeruiat ad cauſandum vnum vel alium effectum, ad quos ſingulos poterat deſeruire; poterit vtique ordinare vt ſit propter vnum vel alium finem, propter illum ſcilicet ad quem cauſandum vult rem aſſumere.

Etiā exiſtentibus iiſdem rebus, mutata cauſalitate effectiua.

Imò etiā ſtante tota eadē cauſalitate effectiua.

Secundò præterea fieri etiam poſſe videtur, vt iiſdem rebus cum eadem cauſalitate effectiua eodem modo ſe habentibus, Deus primariò ordinauerit rem in vnum vel alium finem: & ex conſequenti voluerit, eandem rem deſeruire ad alios etiam effectus ad quos potuiſſet quoque eam ab initio primariò ordinare. Diximus enim ſect. præcedenti, poſſe in Deo plura ſigna rationis diſtingui, in quorum primò intelligatur velle rem in ſe, in alio

ordinare rem vt deſeruiat ad aliquem alium effectum. In eo autem ſigno in quo intelligitur velle rem in ſe, poteſt intelligi vellem rem propter certum ſuum finem: & hoc erat velle rem primariò propter illum finem. Colligitur autem hoc totum ex vi & libertate voluntatis diuinę. Cùm enim poſſit ſine dubio Deus, rem aptam ad plures fines, velle ab initio ob vnum vel alium effectum à ſe intentum: poſſit etiam, poſtquam voluit vt ſit aliqua res, velle rurſus vt cauſet quẽdam alium effectum ad quem eſt apta: ſequitur, fieri poſſe vt Deus primariò voluerit rem ob vnum effectum, & poſtea voluerit eandem rem adhibere ad quendam alium effectum: potuiſſe etiam è contra fieri, vt Deus primariò voluiſſet rem ob hunc alium effectum, & poſtea voluiſſet eam adhibere ad illum priorem effectum. Itaque ſtantibus iiſdem rebus cum eadem cauſalitate effectiua, hoc eſt ſtante quòd eadem cauſa de facto cauſet plures effectus, benè intelligi poteſt, Deum voluiſſe primariò talem cauſam ob vnũ vel alium ex ijs tanquam finem primò intentum. Ex eo enim quòd Deus primò voluerit rem ob vnum finem, non tollitur ei facultas rurſus volendi adhibere eandem rem ad alium effectum: & ſimiliter, ſi primò voluiſſet eſſe ob hunc effectum, vt ſanè velle poterat, non etiam amittebat facultatem rurſus volendi adhibere rem ad illum quem antea dicebamus finem: poteſt ergo Deus vtrumque facere. Atque adeò poteſt intelligi, quòd ſtante cauſalitate talis rei ad vtrumque effectum, Deus primò voluerit rem ob vnum vel alium ex ijs tanquam finem præintentum. Et hoc totum rurſus confirmari poteſt humanæ voluntatis ſimilitudine.

Comprobatur Incarnationis exemplo. Tertiò probatur & explicatur magis concluſio in aliquo caſu particulari prouidentiæ Dei. Vbi præclarum eſt Incarnationis exemplum. Deus poterat ſine dubio velle Incarnationem primariò & immediatè ob gloriam ſuam, abſque vllo ordine ad peccatum: & poſtquam Deus ſic decreuiſſet Incarnationem, non impediebatur eius voluntas quominus vellet permittere lapſũ Adami, & præuiſo peccato ſtatueret remediũ adhibere: & quia aptiſſimum remedium erat per merita Dei incarnati, vellet ad hunc effectum Chriſti merita applicare. Nihil enim ſanè obſtabat, quin potuiſſet Deus hoc ordine hæc omnia velle, quo Scotus opinatus eſt, Deum de facto res diſpoſuiſſe. Nullaq. ratione impediebatur Deus poſt volitam Incarnationem, quominus vellet peccatum permittere, & per merita Dei incarnati remedium adhibere. Sicut Vaſq. ipſe 3. par. diſp. 10. num. 89. ait, Angelos non fuiſſe primariò creatos à Deo propter homines, ſed conſequenter fuiſſe deputatos in miniſteriũ hominum, ideoq. vocatos ab Apoſtolo ad Hebr. 1. *Adminiſtratorios ſpiritus propter eos qu. hæreditatem capiunt ſalutis.* At potuit etiam Deus Incarnationẽ primariò & immediatè velle ob remedium peccati, præuiſo peccato, quo modo S. Thomas aſſerit de facto; & Vaſquez approbat. Et ſicut ipſe ait, extra controuerſiam eſſe, quòd ſtantibus rebus vt modò ſunt, poſſit hic ordo intelligi, vt inde inferret non eſſe poſſibilem alium ordinem ſtantibus iiſdem rebus: ſimiliter ex alia parte dici poterit, extra controuerſiam eſſe, quòd ſtantibus rebus vt modò ſunt, hoc eſt permiſſione & remedio peccati, potuiſſet intelligi alius ille ordo quem Scotus poſuit, quem fuiſſe poſſibilem nullus alius certè negauit: ſed omnes qui ſunt pro parte S. Thomæ, non in neceſſitate ordinis, imò potiùs in libera charitate & miſericordia Dei fundant ſuam ſententiam.

Quartò. Ad hæc videtur etiam fieri poſſe, vt Deus, aliquod beneficium, quod potuiſſet alicui tribuere ex meritis vel orationibus eius aut alterius Sancti, tribuat illi merè gratis & ex ſua liberalitate, etiam ſtantibus illis meritis & orationibus. Quod in æterna Dei prouidentia ſic explicari poteſt: poterat Deus, nullis præuiſis meritis, & abſque vllo ordine ad merita, decernere, conferre alicui merè gratis aliquod beneficium. Poſt hoc decretum poteſt intelligi rurſus velle conferre auxilia gratiæ & opera meritoria, non in ordine ad illud beneficium, ſed tanquam aliud nouum beneficium, ſeu ob alium finem. Potuiſſet etiam ita res diſponere, vt beneficium illud tribueret ex his meritis. Sed poſtquam voluerat dare illud beneficium abſque ordine ad merita, nihil certè obſtabat quominus vellet inſuper tribuere auxilia efficacia ad *Similis ratio eſt de ordine meriti et mercedis.*

bona

bona opera. Sic de facto Theologi diſputant, an Deus dederit gratiam Angelis & primis hominibus ante peccatum ex meritis Chriſti, vel tantùm gratis ex ſua liberalitate: ſupponentes vtique, vtrunque eſſe poſſibile ſtantibus ijſdem rebus, hoc eſt ijſdem meritis Chriſti, eademque gratia Angelorum & hominum.

Diuerſitas ordinationis diuinæ perficitur per mutationẽ ordinationis in rebus.

Dico tertiò. Hæc diuerſitas ordinationis diuinæ in vnum vel alium finem, intelligenda eſt per aliquam mutationem realem in rebus, per mutationem ſcilicet ipſius ordinationis. Probatur & explicatur primò. Statutum iam antea eſt, per voluntatem diuinam ordinantem res in finem, reddi & fieri res verè & realiter ordinatas in finem: rem autem eſſe realiter ordinatam in vnum vel alium finem, realis mutatio eſt, non ficta ab intellectu, ſed exiſtens in rebus: diuerſitas ergo ordinationis diuinæ ponit realem mutationem in rebus.

Secundò. Non poteſt intelligi variatio decreti diuini per mutationem in ipſo Deo: ergo debet intelligi per mutationem in rebus. Antecedens eſt certum ex dictis q. 19. de voluntate Dei. Conſequentia patet: quia non poteſt intelligi hæc variatio abſque aliqua mutatione: realiter enim verum eſt, Deum velle res vno aut alio modo, Deum ordinare res in vnum aut alium finem: ſi ergo mutatio non poteſt eſſe in ipſo Deo, debet eſſe in rebus ad extra.

Tertiò. Vt explicetur quænam ſit hæc mutatio, non oportet hic quærere aliam mutationem quàm ipſiuſmet ordinationis rerum. Tota enim variatio quæ hic reperitur eſt, quòd aliqua res ſit vel nõ ſit ordinata ad quendam finem, ad vnum vel ad alium finem: ergo, ſtantibus de reliquo eodem modo rebus vt dicebamus ſupra, tota mutatio conſiſtit in ipſa ordinatione. Hinc explicandum magis ſupereſt, quid ſit hæc ordinatio.

Quid ſit hæc ordinatio in rebus.

Quartò. Hæc ordinatio non eſt natura ipſa rerum, ſed debet diſtingui ab ipſis rebus, vt planè ſequitur ex dictis. Conſtitui autem poteſt in actione per quam fit res propter finem: ita vt res quæ primariò ordinatur ad certum finem, & propter eum fit, fiat per actionem peculiarem reſpicientem illum finem: quæ videlicet actio ſit fieri ipſius rei propter illum finem. Si autem res fuiſſet ordinata ad alium finem, & fieret propter alium finem, alia eſſet actio per quam res fieret. Et ita in vniuerſum diuerſę ſint actiones, iuxta diuerſos fines & ordinationes. Hoc autem dici poteſt, vbi actio diſtinguitur à re quæ fit per actionem, ſiue actio procedat à ſolo Deo, ſiue a Deo & cauſa creata ſimul, quando effectus eſt vtrique cauſæ communis.

Quintò præterea. Quia effectus qui fiunt à Deo per creationem, non videntur fieri per actionem diſtinctam, & fortaſſe alij etiam effectus, quando fiunt à ſolo Deo, non fiunt per actionem diſtinctam, ſed tantùm per dependentiam eſſentialem a Deo vt q. 45. & 47. dicemus: Ideo pro his effectibus, & pariter pro omnibus alijs, vniuerſaliter dici poteſt, ordinationem rei ad certum finem eſſe quendam modum ſuperadditum rebus, qui ſit formaliter modus eſſendi propter talem finem, ſitq. formaliter cauſalitas rei à fine in genere cauſæ finalis. Hic autem modus concedi poterit. Tum quia non apparet, quanam alia ratione explicetur ordinatio dicta rerum ad finem: & præſtat ſic potiùs aſſerere, quam negare, Deum poſſe ordinare res ad vnum vel alium finem, ad quem ex natura ſua non ordinatur. Tum quia habemus plurima exempla ſimilium modorum, qui ob ſimiles rationes facillimè conceduntur. Datur modus præſentiæ localis, qua res determinatè conſtituitur in certo loco, modus figuræ, modus ſitus, & alij. Ac magis ad rem, formæ exiſtenti in ſubiecto ab eoque ſeparabili, tribuimus modum eſſendi in ſubiecto, qui modus eſt cauſalitas materialis & formalis: effectui qui ſit ab aliquo agente poſſetque non fieri à tali agente, tribuimus modum eſſendi ab alio, qui modus eſt actio & cauſalitas effectiua. Pari ergo facilitate, rei quæ ordinatur à Deo vt ſit propter aliquem finem, tribuendus eſt quidam modus eſſendi propter talem finem, qui modus ſit cauſalitas finalis.

Tum inſuper, ad maiorem huius modi facilitatem, poteſt is collocari vel in ipſamet re quæ ordinatur ad finem, ſiue perſeuerans quamdiu res permanet, ſiue tranſiens quando res fit. Vel in ipſo fine ad quem res ordinatur: præſertim quando

do aliquid negatiuũ ordinatur ad finem, cùm non poſſit modus poſitiuus in negatione collocari: vt quando Deus ſubtraxit concurſum ſuum igni babilonico ob incolumitatem trium puerorũ. Vel etiam in aliquo antecedenti ad illud quod ordinatur ad finem: quando v. g. aliquid negatiuum, ſequens tamen ex aliquo poſitiuo, ordinatur in certũ finem: vt Matth. 24. *Propter electos breuiabuntur dies illi*: quæ breuiatio proximè fiet ex alijs operationibus Dei inducentibus finem huius vniuerſi. Demum, ſimili modo explicandum videtur, poſſe Deum, idem donum quod tribuit ex meritis vel præcibus, tribuere merè gratis ex ſua liberalitate, ſtantibus ijſdem meritis & præcibus.

Fundamẽta oppoſita diluũtur. Cæterùm ex his patet ſolutio ad fundamentum primæ ſententiæ. Ad fundamentum verò ſecundæ, facilis eſt diſparitas inter voluntatem humanam & diuinam. Humana enim poteſt diuerſimodè res ordinare per mutationem ſui, hoc eſt ſuorum actuum: poteſtq. res denominari volita & ordinata ad vnum vel alium finem per diuerſos actus voluntatis ordinantis. Vnde non oportet, vt voluntas humana inducat & ponat alium modum ordinationis in ipſis rebus. Sed voluntas diuina non eſt capax mutationis in ſe, & ſolùm per mutationẽ ordinationis in rebus poteſt diuerſimodè res ordinare: quod non eſt tribuere minorem libertatem & vim diuinæ voluntatis ſed eſt, voluntatem diuinam poſſe facere per mutationem ordinationis in rebus, non in ſeipſa, id quod voluntas humana poteſt facere per mutationem ordinationis in ſe. Ad quod denique iuuat illud S. Thomæ q. 19. art. 5., debere dici, Deus vult hoc eſſe propter illud, non autem vult hoc propter illud, aut quia vult illud, quamuis hoc dicatur de humana voluntate: ſcilicet quaſi dicamus, Deus vult vt hoc habeat modum eſſendi propter illud; & ita exercetur ordo & cauſalitas finalis inter ipſas res: non autem dicamus, Deus vult hoc dependenter ex voluntate illius, ſicut vult homo, in quo proinde exercetur cauſalitas etiam inter ipſos actus voluntatis.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Deus poſſit præintendere finem humana libertate aſſequendum, ad eumquè media ordinare.

Sententia negans. Negat Vaſq. diſp. 82. num. 23. de intentione efficaci finis, concedit de intentione inefficaci & ſimplicis complacentiæ: quia putat, quòd ſi Deus ex ſe antecedenter decerneret aliquẽ effectum ex humana libertate dependentem, neceſſitatem imponeret noſtræ voluntati, & vſum libertatis nobis adimeret. Eadem ratione diſp. 89. cap. 10. probat, Deum non poſſe efficaciter decernere, dare vlli gloriam, ante præuiſa merita: ſed aſſerit, Deum ex intentione inefficaci finis ordinare media, quibus reipſa homo perducatur ad gloriam. Fundamentum eius eſt: quia decretum Dei eſt inuiolabile & fruſtrari non poteſt: ergo imponeret voluntati neceſſitatem antecedentem.

Suarez lib. 1. de Auxilijs cap. 16. & alibi affirmat, Deum poſſe actus noſtros liberos ex ſe antecedenter prædefinire per modum intentionis, & ad hunc finem vt eliciantur poſſe conſequenter diſponere media, præparare auxilia. Supra tamen cap. 12. & 13. dixerat, Deum non poſſe ſua voluntate extrinſecè prædeterminare voluntatem noſtrã ad liberè operandũ, ſed hanc prædeterminationem repugnare noſtræ libertati. Per illam ergo prædefinitionem intellexit voluntatem ordine intentionis antecedentem, non per ſe operatiuam & exequutiuam operis: ſed hanc ſub nomine prædeterminationis extrinſecæ negauit. Similiter lib. 3. docet, Deum priùs ordine intentionis efficaciter decreuiſſe dare electis gloriam: non tamen eam intentionem fuiſſe per ſe exequutiuam, ſed addit aliam voluntatem exequutiuam poſt præuiſa merita. Verùm, cùm probatum iam ſit, ſect. 6., non poſſe in Deo diſtingui voluntatem efficacem intentionis & exequutionis, ſed omnem voluntatem Dei efficacem eſſe per ſe operatiuam & exequuti-

quutiuam: hinc vel negari debet, Deum poſſe efficaciter præintendere finem humana libertate aſſequendum; vel concedi debet, Deum id poſſe voluntate operatiua & exequutiua talis finis.

Reſolutio affirmãs. Aſſerendum ergo eſt, Deum poſſe ex ſe efficaciter præintendere finem humana libertate aſſequendum, & ad executionem finis media ordinare. Concluſio eſt ferè communis: eſt omnium qui docent Deum elegiſſe prædeſtinatos ad gloriam ante præuiſa merita, & omnium qui aſſerunt Deum ex ſe antecedenter prædefinire aut determinare actus noſtros liberos. *Probatur ex Prou. 21.* Probatur primò ex ſacra Script. Prouerb. 21. *Cor Regis in manu Domini, & quocumque voluerit, inclinabit illud.* Vbi planè ſenſus eſt Deum habere hanc poteſtatem, ſtatuendi ex ſe efficaciter quem voluerit effectum humana libertate aſſequendum, & ordinandi media ad inclinandam humanam voluntatem. Cùm enim dicatur, *quocumque voluerit inclinabit illud*, omnino ſenſus eſt, Deum poſſe antecedenter velle effectum, & ad eum aſſequendum poſſe cor inclinare: poſſe vtique velle ac decernere efficaciter effectum, quia voluntas efficax Dei eſt illa quæ ſemper debet impleri. Idem ex hoc loco ſæpè deducit Auguſtinus: & præſertim clariſſimè hanc veritatem docuit lib. de Corrept. & grat. cap. 14., & de Prædeſt. SS. cap. 10. Adſunt præterea ſpecialia quædam Scripturæ exempla ad idem oſtendendum, quorum pauca quædam recenſere iuuabit.

Ex Geneſ. 45. Secundò ergo probatur aſſertio. Gen. 45. ſatis apertè indicatur, Deum ex ſe antecedenter ſtatuiſſe ſalutem afferre domui Iacob, & ad hunc finem ordinaſſe miſſionem & dominationem Ioſephi in Aegyptum, vbi ad aſſequendum illum finem plures actus liberi interceſſerunt. *Pro ſalute veſtra miſit me prius Deus ante vos in Aegyptum: præmiſit me Deus vt reſeruemini ſuper terram, & eſcam ad viuendum habere poſſitis: non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum:* ea ſcilicet voluntate qua Deus ſtatuerat ſubuenire domui Iacob: ex qua voluntate ordinauit tamquam aptum medium dominationem Ioſephi in Aegypto. Hanc autem voluntatem fuiſſe efficacem, & non ſolùm ſimplicis complacentiæ, ex eodem loco planè colligitur: & clariùs ex cap. 50. vbi iterum Ioſeph fratribus dixit: *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati? vos cogitaſtis de me malum, ſed Deus vertit illud in bonum, vt exaltaret me, & ſaluos faceret multos populos*: certè autem voluntas diuina cui reſiſti non poteſt, eſt voluntas efficax & abſoluta, non inefficax ſimplicis complacentiæ.

Item Heſter 13. Mardocheus deprecans Dominum pro ſalute populi, ita orauit: *Ex Heſter 13.* *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati; ſi decreueris ſaluare Iſrael.* In quo manifeſtè ſupponitur, Deum potuiſſe efficaciter decernere liberationem populi, & ad hunc finem ex hac voluntate diſponere media, quæ magna ex parte conſiſtebant in hominum libertate: potuiſſe inquam, ita res ordinare, vt non eſſet timendum, quin populus liberaretur, & nihil vt fieret contra illam Dei voluntatẽ. Et ſic de facto tunc & aliàs accidit, vt Deus decreuerit liberare populum, & ad aſſequendum hunc finem inclinauerit poſtea corda Regum, & induxerit hominum voluntates, abſque præiudicio libertatis eorum, vt fieret quod à Deo decretum fuerat.

Tertiò. In alijs multis caſibus & exemplis Scriptura teſtatur, Deum promiſiſſe *Alijs Script. locis & exemplis.* quibuſdam bonum aliquod temporale, vel ex ſua beneuolentia, vel vt premium meritorum. Sic promiſit Abrahamo terram in qua iuſſit eum peregrinari, dicens ſe illam daturum poſteris eius: promiſit etiam multitudinem filiorum. Et dubitandum non eſt, ex tunc hanc Dei promiſſionem & voluntatem fuiſſe efficacem, quam poſtea ſubſequutus eſt effectus. Sed hæc diuina promiſſa adimplenda non erant niſi per hominum voluntates. Nam vt populus ex Abrahamo deſcendens veniret in terram promiſſionis, interceſſit conſenſus liber populi, & multi alij actus liberi à Moyſe & a populo exerciti, quos actus vtique Deus ordinauit ad finem intentum. Similiter ad multiplicationem filiorum neceſſarius erat conſenſus liber Abrahami & deſcendentium, quo vellent vxores ducere & liberos procreare. Rurſus decreuit interdum Deus in ſupplicium peccatorum homines flagellare, & ad hunc finem ita res diſpoſuit, vt exurgerent ij qui vtique liberè alios affli-

fige-

fligerent. Hoc præſertim exprimitur Iſai. 14. *Iurauit Dominus exercituum, dicens, ſi non vt putaui ita erit, & quomodo mente tractaui ſic eueniet, & conteram Aſſirium &c.* & infra, *Dominus exercituum decreuit, quis poterit infirmare? manus eius extenta, quis auertet eam?* vbi planè ſermo eſt de voluntate efficaci & definitiua.

Exemplo Saulis & Dauidis Regū ex Auguſt. Quartò. Saul & Dauid fuerunt à Deo electi ad regnum, licèt exequutio dependeret ex populi voluntate, & ad hunc finem Deus inclinauit ipſas hominum voluntates. Ita præclarè obſeruauit Auguſt. lib. de Corrept. & grat. cap. 14. vbi inter alia inquit: *Non eſt itaque dubitandum, voluntati Dei qui omnia quæcumque voluit fecit, humanas voluntates non poſſe reſiſtere, quominus faciat ipſe quæ vult: quandoquidem etiam de ipſis hominum voluntatibus quod vult cùm vult facit. Niſi fortè, vt ex multis aliqua commemorem, quando Deus voluit Sauli regnum dare, ſic erat in poteſtate Iſraelitarum, ſubdere ſe memorato viro, ſiue non ſubdere, quod vtique in eorum erat poſitum voluntate, vt etiam Deo valerent reſiſtere, qui tamen hoc non facit niſi per ipſorum hominum voluntates, ſine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem.* Idem quoque aſſerit de Dauid. Et vt explicaret, Deum non per hoc vim intuliſſe, aut neceſſitatē impoſuiſſe alienæ voluntati, ſubdit: *Dominus omnipotens qui erat cum illo, adduxit ipſos vt eum Regem conſtituerent, & quomodo adduxit? nunquid corporalibus vinculis alligauit? intus egit, corda tenuit, corda mouit, eosq. voluntatibus eorum quas ipſe in illis operatus eſt traxit: ſi ergo, cùm voluerit Reges in terra Deus cōſtituere, magis habet in poteſtate voluntates hominum quàm ipſi ſuas &c.* Non minùs clarè in eandem ſententiam ex iiſdem exemplis ſcribit lib. de Prædeſt. SS. cap. 20. Perſpicuè ergo docuit Auguſt., Deum poſſe ex ſe præintendere effectum & finem humana libertate aſſequendum, voluntate vtique efficaci quæ non poteſt non adimpleri.

Alijs exēplis. Quintò. Alia inſuper exempla ſunt, in quibus omnino putandum eſt, Deum ex ſe antecedenter decreuiſſe effectum aliquem & finem, ac propter eum præparaſſe media, quibus homines elicerent actus liberos ob conſequutionem finis. Sic exiſtimandum eſt, Deum ex ſe decreuiſſe, B. Virginem efficere matrem Chriſti, & ad hunc finem ei præparaſſe copioſiſſimam gratiam, cui cooperando ſe illa diſponeret ad tantam dignitatem: ob eundemq. finem miſiſſe Angelum nunciantem, dediſſeq. illi internam gratiam illuſtrantem ac mouentem vt præberet aſſenſum. Cogitariq. non poteſt, Deum ex ſola voluntate antecedenti ſimplicis complacentiæ, atque æquali erga omnes fœminas generis humani, contuliſſe media adeò ſublimia & ſingularia illi ſoli fœminæ ad hoc vt fieret mater Dei. Item putandum eſt, Deum ex ſe decreuiſſe redemptionem humani generis, & remedium peccati; atque ob hunc finem prædeſtinaſſe Incarnationem Verbi ſaltem in carne paſſibili, & merita Chriſti: incredibile enim eſt, ex ſola voluntate ſimplicis complacentiæ ordinaſſe medium tantæ dignitatis & efficaci. Sic etiam ex ſe efficaciter decreuiſſe, aſſumere carnem ex ſtirpe Adami & Abrahami; atque ob hunc finem elegiſſe inclinare hominum voluntates ad actus requiſitos: & alioqui incredibile eſt, Deum non illud efficaciter decreuiſſe, niſi poſt præuiſam liberam determinationem voluntatis omnium progenitorum Chriſti. Pariter cenſendum eſt, Deum antededenter decreuiſſe, facere Apoſtolos Chriſti, Petrum, Andream, & reliquos; & ex hac intentione ſtatuiſſe inclinare eorum corda vt ſequerentur Chriſtum vocantem. Nec cogitari debet, priùs Deum voluiſſe illos vocare, ac præuidiſſe eorum conſenſum, & poſtea decreuiſſe facere eos Apoſtolos. Nam Dominus ipſe Ioan. 15. dixit, *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*, ideſt prior elegi. Quem locum eſſe intelligendum de electione ad Apoſtolatum, fatetur ipſe Vaſq. diſp. 89. num. 114. Et iuxta hanc expoſitionem ſenſus eſt, priùs Chriſtum elegiſſe Apoſtolos, hoc eſt decreuiſſe eos ad Apoſtolatum aſſumere, quàm ipſi elegerint hoc eſt conſenſerint fieri Chriſti diſcipuli. Aliaq. ſunt exempla, quæ in ſacra Scriptura de hoc ordine diuinæ prouidentiæ poterunt obſeruari.

Sextò probatur concluſio ratione: quia ſine dubio ſpectat ad perfectionem diuinæ poteſtatis & prouidentiæ, vt quan- *Probatur ratione.*

quandocumque Deo conueniens videatur ponere effectum aliquem ex humana libertate dependentem, poſſit ex ſe intendere talem effectum, & conſequenter ad hunc finem mouere hominis voluntatem. Et alioqui non careret imbecillitatis & imperfectionis nota, denegare Deo hunc modum prouidentiæ: quaſi Deus non poſſet ex ſe intendere talem effectum, ſed deberet priùs præuidere liberam hominis determinationem, & tunc decernere illum effectum. V. g. non potuerit Deus ex ſe ſtatuere, aſſumere Saul & Dauid ad Regnum, niſi poſt præuiſam populi voluntatem: & ſic in alijs exemplis adductis, & alijs quæ facilè conſiderari poſſunt. Atque hanc ipſam rationem indicauit Auguſt. locis allegatis.

Probatur de liberis actibus & effectibus. Septimò, alia manifeſta ratione probatur: quia vel effectus ex humana libertate pendentes, ſunt ijdem actus noſtri formaliter liberi, vel ſunt alij effectus actibus noſtris liberis aſſequendi, ſicut gloria acquirenda à nobis eſt per merita. De actibus liberis quomodo antecedenter prædefiniantur à Deo illæſa hominis libertate, q. 19. tractandũ erat. Ex quo planè ſequitur, poſſe Deum hos actus præintendere in ratione finis, & propter eos media diſponere ac præparare, videlicet auxilia accommodata ad eliciendos eos actus. De alijs effectibus, hinc res eſt facilior, cùm longiùs a libertate diſtent. Et clariùs ſequitur, poſſe Deum efficaciter præintendere tales effectus, & propter eos diſponere media quibus volũtas noſtra liberè inclinetur ad operandum, quatenus requiritur ad conſequendum finem intentum. Imò, etiam ſi eſſet alioqui impoſſibilis prædefinitio dicta de ipſis actibus noſtris liberis; adhuc concedendum eſſet, poſſe ſaltem alios effectus præintendi à Deo. Nam, in omnium ſententia, continet in ſua poteſtate Deus, habetque in ſua mente, media efficacia, modum efficacem, quo infallibiliter inclinare poſſit humanam voluntatem ad liberè operandum. Hoc inquam apud omnes Theologos eſt prorſus certum, quamuis valde dubium ſit in quo conſiſtat hæc efficacia, de quo alibi. Poterit ergo Deus præintendere effectũ noſtris actibus aſſequendum. Probatur ſequela: quia talis intentio Dei non magis læderet noſtram libertatem, quàm applicatio medij efficacis ad operandum: ſiquidem vis illius intentionis, hæc erit, vt debeat Deus applicare media efficacia: ergo, ſi per applicationem medij efficacis non læditur noſtra libertas, nec etiam læditur per illam intentionem Dei antecedentem: ſiq. medium efficax applicatum abſque illa præuia intentione, non læderet noſtram libertatem; nec etiam lædet applicatum ex vi illius intentionis.

Confirmatur magis. Humana libertas non exercetur proximè in exequutione illius effectus qui nõ eſt formaliter actus noſter, ſed ſolùm exercetur in eliciendis actibus ex quibus effectus ille dependet. At illa intentio Dei proximè cadit ſolùm ſupra illum effectum, non autem ſupra actus noſtros: nec eſt per ſe operatiua & exequutiua noſtrorum actuum: ſed circa hos eodem modo ſe habebit diuina voluntas vt fiant, ſicut ſi non haberet illam intentionem; adeò quòd ſi per impoſsibile Deus poſt præuiam illam intentionem nõ diſponeret media quibus voluntas noſtra liberè inclinetur ad operandum, nullus ſequeretur actus noſter: ex vi ergo illius intentionis nihil prorſus læditur noſtra libertas. Impoſsibile quidem eſt, poſt illam intentionem Deum non diſponere vt fiant actus noſtri, quia non poteſt fruſtrari illa intentio Dei: ſed hæc neceſsitas cadit tantùm ſupra ipſam voluntatem diuinam, vt ſtante intentione finis non poſsit non præparare media: voluntas autem humana relinquitur in eo ſtatu quem tribuunt ipſa media dum applicantur. Plura demum ad hanc rem afferemus ſect. ſequenti.

Quomodo dicta intentio Dei non repugnet noſtræ libertati. Ad fundamentum oppoſitæ ſententiæ, quomodo diuina prædefinitio efficax & antecedens de noſtris actibus optimè cũ noſtra libertate conſiſtat, iam q. 19. explicandum erat: Inſuper quomodo prædefinitio de alijs effectibus cum libertate noſtra cohæreat, faciliùs explicari poteſt, etiam ſi alioqui repugnaret prædefinitio de ipſis actibus. Tum quia poſſunt eſſe plurimi ac diuerſi actus, accommodati ad conſequendum effectum: v. g. ad merendam gloriam valent actus tot diuerſarum virtutum, qui in diuerſis temporibus & cum diuerſis circumſtantijs fieri poſſunt. Ex intentione ergo efficaci illius

effectus & finis, ad ſummum inferri poteſt neceſſitas ad eliciendos vagè aliquos actus, non autem ad eliciendū hìc & nunc aliquem particularem actum: illa verò neceſſitas non eſt contra libertatem, quia ſatis eſt libertas ad ſingulos actus quoties exercentur. Tum prætereà, etiam ſi ad conſequendum finem, eſſet neceſſarius quidam actus particularis, adhuc ex prædefinitione illius effectus nihil ſequitur contra libertatem: quia illa prædefinitio non eſt per ſe exequutiua noſtri actus; ſed tantùm habet vim, vt Deus præbeat medium & auxilium efficax, quod ſupponimus eſſe accomodatum noſtræ libertati, & infallibiliter habiturum eſſe effectum, vt ſupra dicebamus.

Et ſecum ferat certitudinem effectus. Obijcies tamen primò. Facta ſuppoſitione illius intentionis diuinæ, valet dicere, impoſſibile eſt non ſequi effectū: atque ſi ad effectum neceſſarius eſt aliquis actus noſter, valebit dicere, impoſſibile eſt non ſequi hunc actum: ergo voluntas noſtra contrahit neceſſitatem operandi.

Reſpondetur. Illam neceſſitatem cadere ſupra voluntatem Dei: quia facta illa ſuppoſitione, impoſſibile eſt, Deum non adhibere media accomodata ad conſequutionem effectus, & non exequi ipſum effectum. De voluntate autem humana admitti poteſt neceſsitas in ſenſu compoſito cum efficacia diuini auxilij: hoc eſt, ſuppoſito quòd voluntati noſtræ detur auxilium efficax, impoſſibile eſt in ſenſu compoſito non ſequi actum liberum. Et ſimiliter dici poteſt, ſuppoſito quòd tribui debet auxilium efficax, vt ſanè dici debet ex vi illius intentionis Dei. Siue, ſuppoſita intentione Dei, ex vi cuius tribui debet auxilium efficax, non poteſt in ſenſu compoſito non ſequi actus liber voluntatis: ſed hæc neceſſitas in ſenſu compoſito cum efficacia diuini auxilij, nullatenus libertati noſtræ præiudicat, vt eſt apud omnes certum.

Effectus præintentus quomodo remaneat liber. Obijcies ſecundò. Ex illa intentione Dei ſaltem ſequitur, neceſſarium eſſe effectum præintentum, licèt liberi remaneant actus voluntatis. At illud etiam eſt abſurdum: quia, ſi Deus priùs decreuit dare alicui gloriam, ſequitur, conſequutionem gloriæ fore neceſſariā, licèt merita ſint libera: ſed tamen, non ſolùm merita, ſed etiam ipſa conſequutio gloriæ ſita eſt in noſtra libertate.

Reſpondetur, ſolùm ſequi, effectum præintentum eſſe neceſſarium apud voluntatem Dei, ex ſuppoſitione eius intentionis. Apud voluntatem autem humanam ſolùm ſequitur, eſſe neceſſarium ex compoſitione cum auxilio efficaci, hoc pacto: quia non poterunt non dari humanæ voluntati auxilia efficacia ad eliciendos actus requiſitos ad conſequutionem illius finis, non poterit in ſenſu compoſito non conſequi finem: quod non ſolùm non eſt abſurdum, ſed eſt veriſſimum ad ſaluandam certitudinem prouidentiæ Dei, & electionis ac prædeſtinationis ad gloriam.

SECTIO NONA.

Vtrum Deus de facto debeat præintendere finem humana libertate aſſequendum, quando ad ipſum finem media ordinat.

Aſſerendum eſt, quòd quandocumque Deus ordinat media efficacia ad aliquem finem humana libertate aſſequendum, eaquè præcipuè aſſumit quatenus conducentia ad talem finem, & propter talem finem, ſemper inquam ſupponitur præintendere efficaciter ipſum finem. *Reſolutio affirmatiua.* Dico, media efficacia: quia alioqui, ſi media ſint tantum ſufficientia & inefficacia, non adhibentur ex intentione efficaci finis. Dico, quæ præcipuè aſſumit propter talem finem: quia alioqui, ſi Deus illa amet fortaſſe quatenus in ſe ipſis conuenientia, vel propter alium diuerſum finem, tunc non oportet ea amari ex intentione efficaci illius alterius finis. Dico ſupponitur præintendere ipſum finem: ideſt non poſt electionem mediorum: ſed tamen iuxta prædicta ſect. 5. diſcernendum eſt, quando concipere debeamus, voluntatem finis præcedere aut in ſe ſimul inuoluere voluntatem mediorum.

Concluſio ſic explicata, eſt eorum qui docent, Deum de facto elegiſſe prædeſtinatos ad gloriam ante præuiſa merita. *Ex generali doctrina colligitur.*

Et

Et probatur primò ex eo quod in communi oſtenſum eſt, priùs intendi finem, & propter finem appeti media: neque enim ex hac regula ſubtrahendus eſt finis humana libertate aſſequendus. Habeturq. hæc ratio ex S.Tho.q.23.art.4., & alijs circa electionem prædeſtinatorum ad gloriam.

Reſpondet tamen Vaſquez diſp. 89. cap. 13., eum qui proponit ſibi finem tanquam à ſe conſequendum, priùs quidem intendere finem: ſed eum qui proponit alteri finem eiusq. libertati conſequendum relinquit, non priùs debere efficaciter intendere finem, ſed ſatis eſſe ſi præhabeat ſimplicem complacentiam finis, & ex hac moueatur ad applicanda media. Diſcriminis rationem aſſignat: quia finis alteri propoſitus conſequẽdus, non tàm eſt proponentis, quàm potiùs eius cui proponitur; non enim ille ſed hic debet ſua libertate conſequi finem: ergo hic quidem debet efficaciter præintendere finem, ſed illi ſatis eſt ſimplex complacentia qua alteri finem cupiat: nimirum, cùm tam aſſequutio finis, quam vſus mediorum, ſit in poteſtate & voluntate eius qui conſequuturus eſt finem.

Tàm qui vult finẽ alteri, quã ſibi, præintendit finem medijs.

At certè, tam qui intendit finem alteri, quàm qui ſibi, debet priùs præintendere finem. Quòd enim quis appetat finem ſibi vel alteri, ponit ſolùm diuerſitatem ex parte finis cui, vt vocant, hoc eſt ſubiecti cui bonum appetitur. Sed tamen ille qui debet efficaciter appetere finem, eſt is qui intendit finem. Et ratio huius rei ſumitur, non ex eo quòd ipſemet ſit finis cui, ſed ex eo quòd eſt is qui vult finem & media: non ergo refert, ſi intendat ſibi vel alteri. Sic qui laborat ad cumulandam pecuniam, ſupponitur præintendere efficaciter pecuniam, tàm ſi illam velit filio, quàm ſibi. Quando verò quis ita proponit alteri finem, vt non habeat in ſua vi & facultate mouere efficaciter & infallibiliter alterum ad operandum, ſed illius tantùm induſtriæ & labori committit aſſequutionem finis, eiuſquè poteſtati remittit eligere & aſſumere media ac tendere ad finem; non oportet, vt ipſe proponens habuerit voluntatem efficacem finis: & tunc conſecutio finis non eſt in poteſtate proponentis, ſed magis eius cui proponitur finis. Si autem quis ita proponat alteri finem, quòd ipſe etiam tribuat media efficacia, ex quibus ſcit infallibilem fore adeptionem finis, ipſeq. etiam habeat efficere vt alius vtatur medijs & conetur aſſequi finem; tunc certè ille ipſe qui proponit alteri finem, ſupponi debet efficaciter intendere finem, vt ex communi ratione agendi propter finem eſt manifeſtum: & ex vi huius intentionis talia media tribuet: & tunc conſequutio finis maximè eſt in poteſtate ipſius proponentis. Sed ſic eſt, quòd Deus qui proponit alteri agenti libero, nempe homini, finem aſſequendum, ipſemet ei tribuit media efficacia & infallibilia: ipſemet facit, vt homo vtatur medijs, vt conetur aſſequi finem: ipſe Deus habet humanorum cordium quo voluerit inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, ipſe trahit & ducit quò voluerit hominem per eandem hominis voluntatem quam ipſe in homine operatur iuxta ſententiam Auguſt. lib. de Corrept. & grat. cap. 14. Itaque diſcrimen illud aſſignatum non ſubſiſtit: ſed debet Deus efficaciter præintendere finem humana libertate aſſequendum.

Patet exẽplo hominum inter ſe.

Secundò idem probatur hominum exemplo. Si quis ordinet media efficacia ad finem aliena libertate conſequendum, ſupponitur efficaciter præintendere finem, & ex hac intentione ordinare illa media: ergo ſimiliter Deus. Explicatur & probatur aſſumptum. Media efficacia vocamus, quibus ſciat homo certò & infallibiliter acquirendum finem. Si ergo vnus homo cognoſceret media quibus certiſſimè moueat alterum ad aſſequendum finẽ, vtpote ſi quis hoc diuina reuelatione ediſceret; vtique ſi talia media applicaret & ordinaret propter talem finem, conuincitur efficaciter præintendere finem, & ex hac intentione media ordinare: eo magis ſi homo non ſolùm per modum cognitionis ſciret media efficacia, ſed haberet in ſua abſoluta poteſtate voluntatem alterius, vt eam infallibiliter flecteret & duceret quò vellet. Quando ergo Deus ordinat media efficacia, quæ ipſe non ſolùm cognoſcit, ſed facit & applicat, inclinans & flectens humanam voluntatem ad certum finem, omnino ſupponitur præintendere efficaciter talem finem.

Exemplo hominis ad Deum.

Tertiò inſuper. Si homo habeat in ſua poteſtate medium efficax ad aliquem finem diuina libertate aſſequendum, ſi verbi gratia Deus cuipiam promittat ſe facturum quod ipſe petierit; tunc ſi hic petat à Deo ad hunc finem vt id fiat, vtique ſupponitur efficaciter intendere talem finem, & ſub ea intentione medium orationis applicare: & hoc quia habet quodammodo in ſua manu voluntatem Dei, iuxta illud Iſaiæ 22. *Voluntas Domini in manu eius dirigetur*. Similiter, dum homo ſciens, ſe per ſuſceptionem Sacramenti, vel actum contritionis, infallibiliter conſequi gratiam, vtique ex libertate diuina conferendam; ſupponitur præintendere finem, & propter eum media applicare. Multò magis ergo Deus, eminentiſſimo modo continens in ſua poteſtate omnem voluntatem creatam, efficaciter præintendit finem humana libertate aſſequendum, quando propter talem finem media efficacia ordinat.

Exemplo hominis ad ſe ipſum.

Quartò. Homo efficaciter præintendit finem ſuamet libertate aſſequendum, quando ad eum ordinat media efficacia, quia habet in ſua poteſtate opera ſua libera: ſed magis habet Deus in ſua poteſtate, voluntatem, libertatem, & opera noſtra, vt expreſſit Auguſt. de Corrept. & grat. cap. 14. *Magis habet in poteſtate ſua voluntates hominum, quàm ipſi ſuas*. Non minùs ergo præintendit Deus finem humana libertate aſſequendum, quàm ipſe homo finem ſua libertate aſſequendum.

Exemplo Dei ad ſe ipſum.

Quintò. Deus efficaciter præintendit finem ſua libertate & operatione aſſequendum: ſed non minùs habet in ſua abſolutiſſima poteſtate libertatem & omnem operationem noſtram: & non minùs ſunt operationes libertatis ſuæ, ipſi actus noſtri liberi, quam alia opera ſua: ſiquidem non ſolùm facit omnes actus noſtros, ſed ipſe quoque facit vt nos faciamus: ergo non minùs præintendit finem humana libertate aſſequendum, quàm ſi ſola ſua operatione & libertate totum exequeretur.

Nec ſufficit ſimplex complacentia finis.

Sextò. Satis non eſt ſimplex & inefficax complacentia finis, vt ex eius vi applicentur media efficacia. Nam ad intentionem efficacem finis ſatis non eſſet conſequi voluntatem inefficacem mediorum, vel voluntatem inefficacium mediorum: ergo & è conuerſo, vt ſequatur voluntas efficax efficacium mediorum, ſatis non eſt inefficax voluntas finis, ſed requiritur efficax intentio. Similiter dari non poteſt efficax intentio finis, quæ ſecum non ferat voluntatem efficacium mediorũ: ergo & è conuerſo dari non poteſt hęc voluntas efficacium mediorũ, quę non reſultet ex efficaci intentione finis, etiam ſi finis ſit aliena libertate aſſequendus. Nullaquè differentia eſt quòd finis aſſequendus ſit ab ipſo operante vel ab alio, quòd ſit effectus naturalis vel liber, dummodo applicentur media efficacia: ſed differẽtia & conditio mediorum inefficacium arguit inefficacem voluntatem finis, ſiue conſequendi per alium, ſiue per ipſummet qui finem intendit; ſiue ſit effectus liber, ſiue etiam naturalis; ſiue libera ſiue etiam naturalia media ordinentur.

Quoſnam effectus Deus præintendat tanquam fines.

Cæterum, quia poteſt Deus velle rem, non primariò & præcipue quatenus vtilem ad certum quendam finem humana libertate aſſequendum, ſed poſt volitam & præuiſam rem futuram, poteſt adhuc decernere vt alius effectus ex tali re ſequatur: ideo ad diſcernendum, quandonam Deus velit rem primariò propter certum finem, atque adeo à ſe præintentum, conſiderari debet varia conditio rerum & effectuum: idq. in omnibus iudicandum erit, quod diuinæ prouidentiæ rerumquè naturis magis accomodatum apparebit. Vt, in exemplis ſect. 8. adductis alijsquè ſimilibus, cenſendum eſt, effectus fuiſſe præintentos à Deo tanquam fines. Pluraquè in ſpeciali circa myſteria gratiæ, & circa ordinationem mediorum ad finem ſupernaturalem, tractabimus quæſt. ſequenti.

In pleriſque autem effectibus, non eſt neceſſarium ad perfectionẽ diuinæ prouidentiæ, eos fuiſſe per ſe præintentos ac prædefinitos, ad eoſquè fuiſſe primariò media ordinata. Ita notauit Suarez lib. 2. de Auxilijs cap. 7., & indicatur in quadam re ſimili à S. Thoma q. 23. art. 7., vbi docet, numerum quarundam rerum non eſſe per ſe intentum & prædefinitum à Deo. Aliqui tamen Theologi dixerunt, omnem prorſus effectum debere eſſe diuina prouidentia prædefinitum. Et

qui-

quidem, ſi ſumatur intentio & prædefinitio Dei pro voluntate efficaci operandi ad extra: ſic certum eſt, & negari non poteſt, omnem effectum eſſe intentum & prædefinitum à Deo. Certum etiam eſt, eſſe à Deo prouiſum, hoc eſt in finem aliquem ordinatum. Siquè aliæ cauſæ requirantur aut concurrant ad talem effectum, id totum diſpoſitum eſt à Deo. Sed ſumendo intentionem & prædefinitionem Dei, vt nunc loquimur, pro intentione antecedente ad voluntatem ponendi cauſam requiſitam aut aptam ad effectum, ita vt ex hac intentione primariò voluerit cauſam propter talem effectum; ſic neceſſe non eſt, omnem effectum fuiſſe præintentum à Deo: ſed fieri poterit, Deum voluiſſe effectum ex ſuppoſitione quòd iam decreuerat ponere cauſam, ob conuenientiam ipſius cauſæ in ſe, vel propter alium finem, & nō primariò & præcipuè propter illum effectum. Et in pleriſque conuenientior apparebit hic diuinæ prouidentiæ ordo. Sic putandum non eſt, Deum primariò ſtatuiſſe creare Angelos vt hominibus miniſtrarent: ſed ſuppoſito quòd eos creare decreuerat, conſequen er voluit quoque in miniſterium hominum eos deputare.

An ſi præintentio Dei dicatur neceſſaria, ſaluetur noſtra libertas.

Poſtremò. Suarez lib. 1. de Auxilijs cap. 16. in fine, & lib. 1. de Prædeſt. cap. 8. num. 2. & 48., admittit, quòd ſi præuia intentio Dei de effectu humana libertate aſſequendo eſſet ſimpliciter neceſſaria ante præparationem mediorum, ſequeretur adimi nobis vſum libertatis, quando Deus non haberet talem prædefinitionem: quia nempe de ratione libertatis eſt, habere omnia neceſſaria ad operandum: ſi ergo illa antecedens prædefinitio Dei eſt neceſſaria, ſed nobis deeſt, iā non remanet integra libertas ad operandum & conſequendum effectum. Ideo aſſerit, neceſſarium non eſſe, illam Dei intentionem antecedere: ſicquè ait ſaluari libertatem reproborū ad conſequendam gloriam: quia, licèt Deus non eos antecedenter elegerit ad gloriam, hoc non erat neceſſarium ad ſalutem: ſed adhuc ij poſſent bonis operibus promereri, vt Deus conſequenter præuiſis meritis decerneret dare illis gloriam.

Verùm, cùm dictum ſit, præintentionē effectus eſſe quodammodo neceſſariā ad præparationem mediorum & conſecutionem effectus tanquam finis primariò intenti: & quia revera etiam cum neceſſitate præintentionis ſaluari poteſt noſtra libertas: ideo obſeruandum eſt, libertatem complecti duplicem partem, nempe poteſtatem operandi, & poteſtatem non operandi. Poteſtas operandi requirit omnia neceſſaria ad operandum, & ſimiliter poteſtas non operandi omnia neceſſaria ad non operandum. Inter neceſſaria autem ad non operandum, vnum eſt, carere omni principio determinante ad operandum: ſicut inter neceſſaria ad operandum eſt, carere omni principio determinante ad non operandum. Item, tunc voluntas dicitur liberè & non neceſſariò, operari, quando poteſt non operari: tunc dicitur liberè non operari, quando poteſt operari. Hinc colligitur, quòd etiam ſi illa intentio antecedens eſſet neceſſaria, non præiudicaret libertati quando deeſt; ſicut non præiudicat quando adeſt. Hæc enim prædefinitio eſt tam efficax, quòd ea ſtante non poſſit non ſequi effectus in ſenſu compoſito: ſi ergo, hoc non obſtante, effectus liberè ſequitur; ita etiam, ſi eſſet neceſſaria, ita vt ea nō ſtante non poteſt ſequi effectus, hoc verificaretur pariter in ſenſu compoſito, & ſic liberè non ſequitur effectus. Pari enim modo ſe habet ad operandum ſuppoſitio antecedens efficax quando adeſt, atque ad non operandum ſuppoſitio antecedens neceſſaria quando deeſt: quia cum illa non poteſt voluntas non operari, & ſine illa non poteſt operari, & vtrumque in ſenſu compoſito.

Par eſt etiam ratio à priori, quare dicta prædefinitio Dei neutro modo inferat neceſſitatem: quia, ſicut quando adeſt non per ſe determinat voluntatem noſtram ad operandum, ſed tantùm facit vt adhibeantur à Deo media efficacia conſentanea libertati: ita ſi deſit, nō deeſt quicquam requiſitum ad operandum ex parte noſtræ voluntatis: ſed tantùm deeſt id quo determinaretur diuina voluntas ad applicanda media efficacia: & ſolùm ſequitur non conferri voluntati noſtræ media efficacia. At per defectum auxilij efficacis, dummodo adſit auxilium ſufficiens, non læditur noſtra libertas. Itaque, quando in ratione oppoſita diceba-

tur, de ratione libertatis eſſe, habere omnia neceſſaria ad operandum; intelligendum eſt id de omnibus neceſſarijs in actu primo ex parte voluntatis noſtræ, non autem de aliqua alia ſuppoſitione quæ ſolùm eſſet neceſſaria ad applicanda media efficacia. Idem enim eſt, deeſſe talem ſuppoſitionem, ac deeſſe media efficacia: ſi ergo deficientibus medijs efficacibus, adhuc ſaluatur noſtra libertas, planè ſaluatur etiam deficiente illa prædefinitione diuina. Et ſicut dicebamus ſect. precedenti, Deum poſſe præintendere effectum humana libertate aſſequendum illæſa ipſa libertate: ita nunc concludendum eſt, etiam ſi Deus debebat præintendere effectum modo quo diximus, non per hoc lædi noſtram libertatem.

SECTIO DECIMA.

Vtrum Deus poſſit ac debeat præintendere finem medijs moralibus aſſequendum.

INter fines libertate aſſequendos, & media ad finem ordinabilia, ſunt fines quos medijs moralibus aſſequi poſſumus, & media quæ cauſalitatem & vim moralem tantùm habent ad aſſequutionem finis: videlicet, quando per actus noſtros ſub ratione tantum meriti, aut impetrationis, aut moralis diſpoſitionis, poſſumus aliquod Dei beneficium obtinere. Quia ergo, etiam circa hæc Deus per ſuam prouidentiam cuncta ordinat, ſpecialis quædam difficultas obuiat, ob quam Vaſq. diſp. 82. cap. 5 & diſp. 89. cap. 9. & 11. ait, finem medijs phyſicis aſſequendum poſſe ac debere efficaciter præintendi: finem autem medijs moralibus aſſequendum, verbi gratia meritis, non poſſe efficaciter præintendi, ſed tantum appeti per ſimplicem complacentiam, efficaciter verò decerni poſt voluntatem mediorum, & poſt præuiſa merita.

Sententia negans.

Fundamentum eius eſt: quia quod datur propter merita, datur vtique intuitu ipſorum meritorum: ergo etiam ab æterno voluntas dandi talem rem, debuit eſſe in Deo intuitu meritorum. Et diſcrimen medij moralis à phyſico eſt: quia medium morale non efficit actione ſua finem, ſicut medium phyſicum, ſed tantùm habet vim per modum impetrationis, relatum ad voluntatem eius qui confert finem intuitu illius meriti: ergo hic etiam in ſua voluntate non decernit dare finem niſi poſt præuiſa merita. Clariùs: omne medium, vt verè ſit medium, debet exercere cauſalitatem aliquam erga finem: & medium quidem phyſicum exercet cauſalitatem effectiuam proximè circa ipſum, agendo & producendo: ſed medium morale, quod eſt per modum meriti, non hoc modo cauſat finem, vt patet: ergo tantùm poteſt cauſare, quatenus mouet voluntatem, vt determinet operari & ponere finem: & hæc eſt cauſalitas moralis, quæ propriè refertur ad voluntatem. Non poteſt igitur præintendi finis decreto efficaci ante præparationem mediorum moralium, ſed non niſi poſt ipſa media, & poſt præuiſa merita, poteſt Deus efficaciter decernere finem, ideſt decernere dare premium.

Aſſerendum tamen eſt, etiam finē medijs moralibus aſſequendū, poſſe ac debere à Deo præintēdi, quando Deus ordinat media efficacia per ſe & primariò propter ipſum finē. Ita omnes illi qui docent, Deū elegiſſe prædeſtinatos ad gloriā ante pręuiſa merita. Et probatur primò ratione vniuerſali quæ eſt de omni fine. Finis eſt primum volitum, eſt primum in intentione, intentio finis eſt ratio eligendi media: & hæc intelliguntur de voluntate & intentione efficaci finis: hæc enim eſt quæ conſtituit ordinem intentionis in mente agentis, quæ mouet ad operandum, ad applicandum media efficacia, vſque ad conſequutionis finis intenti. Hæc autem ratio communis eſt, tàm in ordinandis medijs moralibus, quàm phyſicis.

Reſolutio affirmatiua.

Secundò probatur magis. Finis mediorum moralium, non minus eſt cauſa in genere cauſæ finalis, quàm finis mediorum phyſicorum: ſed finis tanquā cauſa finalis debet eſſe primum in intentione: & media ſic cauſantur à fine in genere cauſæ finalis, quòd ex intentione finis inducitur

Probatur ex cauſalitate finis circa media.

tur

tur voluntas ad eligenda media: debentquè ſigna in voluntate Dei ordinari iuxta ordinem obiectorum in genere cauſæ finalis, vt ſupra ſtatuimus: ergo. Rurſus, è conuerſo, media phyſica, non minùs, imò magis, ſunt cauſa finis, quàm media moralia, ſiquidem maior eſt cauſalitas phyſica quàm moralis: ſed ex cauſalitate illa phyſica non ſequitur, voluntatem mediorum eſſe priorem voluntate efficaci finis: nec cogitur agens differre intentionem efficacem finis poſt volita & præuiſa media phyſica: imò poteſt ac debet efficaciter præintendere finem, & conſequenter ordinare media: ergo nec moralis cauſalitas faciet, vt finis debeat intendi poſt media: imò poteſt ac debet ipſe finis etiam moralibus medijs præintendi. Et confirmatur: quia in exequutione finis per media phyſica, vtique non ponitur, niſi ex vi & actione ipſorum mediorũ: ſed non per hoc finis in intentione eſt volitus ex vi voluntatis & præuiſionis mediorũ: ergo etiam ſi finis per media moralia non ponatur niſi ex vi & valore ipſorum mediorum, non detur merces niſi ex meritis; tamen non per hoc debet differri intentio finis poſt volita & præuiſa merita. Sed vtrobique debet ordo ſignorum in voluntate conſtitui iuxta ordinem rerum in genere cauſæ finalis, non verò effectiuæ, aut quaſi effectiuæ ſeu moralis: quinimò ordo intentionis ſemper poteſt ac debet eſſe ordini exequutionis oppoſitus.

Ex efficacia mediorum. Tertiò. Qui habet apud ſe & in ſua poteſtate media moralia efficacia, quibus infallibiliter poſſit perducere alterum ad finem; vtique ſi vult efficaciter illi tribuere talia media, eo ipſo formaliter conuincitur iã velle efficaciter, vt ille conſequatur finem: ſuppoſito inquam, quòd ſciebat & conſiderabat, per talia media infallibiliter aſſequendum finem. Quod ſanè ita verum eſt in medijs moralibus, ſicut phyſicis. Falſum ergo eſt, non poſſe voluntatẽ efficaciter intendere finẽ medijs moralibus aſſequendum, niſi poſt volita & præuiſa ipſa media: ſed potiùs omnino poteſt ac debet præintendere ipſum finem. Et in primo quidem actu præintendit finem & ſimul media neceſſaria in generali, alio actu conſequenter ex vi huius intentionis eligit ac determinat media in particulari, iuxta prædicta in ſuperioribus.

Rerum humanarum exemplo. Quartò probatur etiam hominum exẽplo, licèt non tàm ex ijs quę de facto contingũt, quàm ex ijs quæ de facili intelligi poſſunt. De facto quidem, vnus homo, verbi gratia Rex, qui proponit alijs, verbi gratia militibus fortiter pugnantibus, premium; non vult efficaciter dare alicui premium niſi poſt præuiſa laborum merita: quia nimirum, neque ipſe Rex noſcit, neque vlli tribuit media efficacia, quibus infallibiliter aliquis fortiter pugnet & mereatur premium. Quòd ſi Rex haberet in ſua facultate talia media, quibus certum illi eſſet, qui ea habuerit eſſe in pugna victurum; haberet quoque in ſua facultate facere, vt quis ſtrenuè illis medijs vtatur & vincat: certè ſi talis Rex daret alicui hæc media ad eum finem, vt is vincendo conſequatur premium; vtique oſtendit, ſe iam intendere efficaciter vt hic miles conſequatur premium, ſe iam velle huic militi conferre premium, & ex hac intentione determinare conferre illi talia media. Ac etiam de facto, ſi Rex ipſe militibus arma diſtribuat, & alicui non caſu, ſed ex induſtria & certa electione meliora arma tribuat, quibus certiùs ſperet hunc eſſe victurum; vtique maius deſiderium habet, vt hic præ alijs vincat & premium conſequatur, & ex hoc deſiderio ita res diſponit: igitur ſi tribueret arma quibus certò ſciret quempiam eſſe victurum, iam præintenderet ſine dubio finem voluntate ſimpliciter efficaci. Sed ſic eſt, quòd Deus ipſe qui proponit hominibus finem medijs moralibus aſſequendum, premium meritis acquirendum; ipſemet eſt qui tribuit quibuſdam media efficacia, quibus ſcit eos infallibiliter rectè operaturos & conſequuturos finem, ipſemet dat & confert bona opera & merita: ergo quandocunque decernit dare & conferre hæc media & merita primariò propter illum finem, non poteſt non intelligi efficaciter præintendere illum finem.

Homo efficaciter præintendit finem medijs moralibus aſſequendũ. Quintò. De facto homo qui ſtatuit efficaci propoſito, adhibere illa media moralia quibus ſcit ſe infallibiliter aſſequuturum finem; verbi gratia vult piè viuere, ſeruare mandata, & perſeuerare vſque in finem, ſciens per hæc media con-

ſequuturum gloriam, & hæc omnia expreſsè vult propter conſequendam gloriam: vtique intendit efficaciter conſequi gloriam, & ex hac intentione proponit illa exequi. Et quamuis ſciat, ſe non poſſe conſequi finem niſi ex ſuis meritis: tamen non ſolùm poſt volita & viſa ſua merita, ſed antecedenter intendit finem medijs moralibus aſſequendum, & hinc mouetur ad aſſumenda media. Ergo etiam Deus poteſt ac debet efficaciter præintendere finem humanis medijs moralibus aſſequendum. Nam quamuis ſciat ipſe Deus, non debere nec poſſe conferri premium niſi ex meritis: adhuc potuit efficaciter decernere dare premium, non adhuc volitis & præuiſis meritis. Siquè homo ex eo quòd poteſt exercere opera meritoria, poteſt præintendere premium: quantò magis Deus, ad quem ſpectat cõferre nobis ipſa merita, & in cuius ſolius poteſtate eſt tribuere nobis auxilia efficacia, potuit præintẽdere finem ab homine medijs moralibus aſſequendum: diciquè debet præintendere, quando propter talem finem primariò ipſa media ordinat. Indicauit hoc argumentũ Auguſtinus ipſe lib. de Bono perſeu. cap. 8., adducens illud Ambroſij lib. de Fuga ſæculi cap. 1. *Non enim eſt in poteſtate noſtra cor noſtrum, & cogitationes noſtræ, quæ*, addit Auguſt., *improuiſo offuſæ mentem animumq; confundunt, atque aliò trahunt quàm tu propoſueris &c.* Vnde concludit, *Non itaque in hominum, ſed in Dei eſt poteſtate, vt habeant homines poteſtatem filij Dei fieri.*

Deus, ſicut dicitur præhabere ſimplicem cõplacentiã, dici debet habere intentionem efficacem.

Quintò. De facto Deus habet antecedenter ſimplicem complacentiam de fine, vt fatetur Vaſq., ex qua ait Deum præparare & conferre media: hanc autem complacentiam præhabet Deus, vt homo per merita conſequatur gloriam, habet complacentiam conferendi gloriam ex meritis & in vi meritorum: habet tamen Deus hanc complacentiam, non ex præuia complacentia & præuiſione meeritorum: itaque hanc voluntatem non habet Deus ex vi noſtrorum meritorum, habet tamen hanc voluntatem conferendi gloriam ex vi meritorum. Non ergo oportet, eundem ordinem in intentione Dei conſtituere circa finem & media moralia, circa premium & merita, qui eſt in exequutione: ſed eſt oppoſitus ordo, ſicut res ſe habet circa finem & media phyſica. Eadem autem ratio eſt de voluntate efficaci, ac de ſimplici complacentia. Rurſus, ſi non debet Deus efficaciter præintendere finem medijs moralibus aſſequendum, nec oporteret in diuina mente præcedere illam ſimplicem complacentiam, ex vi cuius præparari debent media: ſed ſi quæ pię, uia voluntas finis debet aſsignari, certè ad præparanda media efficacia debet aſſignari efficax intentio finis: & alioqui inſufficiens eſt ſimplex complacentia, vt ex eius vi adhibeantur media efficacia, ſiue phyſica, ſiue moralia, ad conſequutionem finis.

Dupliciter explicatur, Deũ præintendere finẽ.

Sextò. Dupliciter explicari poteſt hic ordo prouidentiæ Dei de fine & medijs moralibus. Vno modo, Deum priùs ratione decreuiſſe dare donum aliquod, nõ in eodem ſigno determinando dare per merita tanquã per media; & in alio ſigno poſteriori determinaſſe dare per merita: & ita hoc modo non determinaſſe in priori ſigno dare illud donũ vt premium & mercedem; quia hoc intelligi non poteſt dari niſi per merita: ſed hoc ipſum determinaſſe in poſteriori ſigno rationis. Hoc modo dici debebit, nec etiam determinaſſe in eo primo ſigno, dare illud donum gratis tanquam beneficium gratuitum, quia ſic repugnaret poſtea ſecundum decretum cum primo. Sed in illo ſigno conſtitui debet voluntas conferendi donum quoad ſubſtantiam, præſcindẽndo ab vtroque modo. Hic ordo diuinæ prouidentiæ deſignari poteſt iuxta illud quod ſect. 5. concl. 5. dicebamus, quando media non ſunt neceſſaria ad conſequutionem finis: ſed poteſt Deus exequi finem, vel vno modo abſque talibus medijs, vel alio modo per media. Attamen, non oportet hoc modo ſigna rationis in diuina voluntate diſtinguere, niſi quando occurrit & vrget aliquod fundamentum, quod ſanè non ſemper apparet. imò facilè poteſt & ſolet etiam humana voluntas vno actu complecti rem & modum; ideo potiùs ſequenti modo aſſignari debet ordo prouidentiæ Dei.

Alio modo & ordine ſe habet in hoc prouidentia Dei: Deus in priori ſigno rationis decernit conferre aliquod do-

donum tanquam mercedem & premium meritorum: quod eſt ſimul velle dare ipſa merita: quia velle finem ſub ea ratione qua ad finem ſunt neceſſaria media, ſimul eſt velle formaliter ipſa media: & hic eſt etiam manifeſtum, ſtante quòd Deus non antecedenter præuidet & ſupponit ipſa merita. Rurſus, in hoc priori ſigno rationis, ſatis eſt intelligere, Deum velle merita in generali: hæc enim habent neceſſariam connexionem cum premio. Deinde intelligitur in alijs ſignis Deus ordinatè determinare hæc & illa merita propter finem præintentum: hoc enim modo ordinantur actus in humana voluntate circa finem & media, & fundatur ſimilis ordo concipiendi de prouidentia Dei: ſicquè Deus præintendit finem medijs.

Cæterùm ad ſoluendas difficultates quæ in contrarium obſtant, quidam Theologi addebant aliam voluntatem efficacem circa finem, exequutionis ordine ſequentē poſt præuiſa merita; & per hanc explicant, quomodo Deus in tempore ad extra reuera det premium ex meritis. Verùm, non poſſe addi hunc alium voluntatis actum, ſect. 6. probauimus. Nec iuuaret ad euadendas præſentes difficultates: quia hæ vrgent per reſpectum ad voluntatem Dei, intentionis ordine priorem: & facilè explicari poſſunt abſque alia voluntate exequutionis ordine ſequente, vt ex argumentorum ſolutione conſtabit.

Fūdamentum ſententiæ oppoſitæ ſoluitur.

Ad fundamentum ergo oppoſitæ ſententiæ facilè patet, Quod datur ex meritis, datur quidem intuitu meritorum, atque adeò Deus ab æterno decreuit, dare intuitu meritorum. Non tamen Deus, ex intuitu meritorum, hoc eſt ex meritis priùs ratione præuiſis, decreuit dare premium: quia non eſt idem ordo ſeruandus in volendo atque in exequendo. Diſcrimen autem medij phyſici & moralis eſt: quod medium phyſicum poteſt realiter actione ſua cauſalitatem exercere abſque ordine ad voluntatem: ſiue enim ab agente voluntario, ſiue alio modo applicetur, eodem pacto ſua cauſalitate producit effectum. Medium autem morale non habet vim ad ponendum effectum, niſi ſub ordine ad voluntatem eius qui debet tribuere effectum: ita quidem quòd hic reipſa tribuat premium propter merita, ſiue ex meritis: non tamen quòd decreuerit poſt præuiſa merita: ſed quòd ante præuiſa merita decreuerit dare premium, dare autem ex meritis, quæ ipſemet conſequenter debuit ordinare. Sicut qui vult finem medijs phyſicis aſſequendum, vult quidem aſſequi finem per media: non tamen vult finem poſt volita & præuiſa media: ſed ex vi illius intentionis debet eligere & aſſumere media.

Itē, diſcrimen cauſalitatis inter vtrunque genus medij non eſt, quòd medium phyſicum habeat cauſalitatē circa finem in ſe, medium morale circa voluntatem finis. Neutrum enim habet cauſalitatem circa voluntatem finis; ſed vtrunque circa finem in ſe, aliud quidem cauſalitatem phyſicam, aliud moralem. Sicut ergo de ratione medij phyſici non eſt, habere cauſalitatem phyſicam circa voluntatem finis, ſed circa finem: ita de ratione medij moralis non eſt, habere cauſalitatem moralem circa voluntatem finis, ſed circa finem ipſum. Itaque hæc cauſalitas moralis, non conſiſtit in eo quod medium inducat voluntatem ad volendum finem, ſed tantùm quòd valeat ad exequendum finem: hoc eſt, quia ille apud quem media moralia valent, decreuit non exequi effectum niſi vt premium meritorum, non dare niſi ex meritis; ideo ex vi huius voluntatis ſtatutum & fixum manet, vt cum exhibita fuerint merita, conferatur premiū: ipſa verò merita non influent actione phyſica ad producendum huiuſmodi effectū, & in hoc differunt a medijs phyſicis; ſed benè ad poſitionem eorum agens principale tribuet premium.

Aliæ obiectiones ſoluuntur.

Obijcies præterea ex eodem Vaſq. primò. Cùm inter D. Auguſtinum & Maſſilienſes eſſet controuerſia, an Deus conferret homini primam gratiam ex aliquo merito liberi arbitrij, & an eligeret ab æterno ex meritis: eadem prorſus controuerſia erat, an Deus in tempore conferret gratiam ex merito, & an ab æterno ex merito præuiſo decreuiſſet dare gratiam. Maſſilienſes vtrunque affirmabant. Auguſtinus vtrunque negabat: nec vnquam eorum ſententiam impugnabat ex eo capite, quòd finis debeat priùs intendi quam media, ideoq. debuiſſe gratiam fuiſſe præintentam a Deo ante præuiſa me-

merita, etiam ſi in tempore daretur ex meritis. Sed potiùs, probans gratiam non dari ex meritis, probauit non fuiſſe definitam ex meritis. Imò, cùm aliquando Auguſtinus fuiſſet in eodẽ Maſſilienſium errore, putauit etiam gratiam fuiſſe à Deo decretam ex meritis præuiſis, vt colligitur ex lib. de Prædeſt. Sanctor. cap. 3., & tract. 86. in Ioan. poſt medium: ſupponebat ergo, non debere nec poſſe à Deo præintendi finem medijs moralibus aſſequendum.

Reſpondetur. Cùm Maſſilieſes vellent, primum meritum ad obtinendam primam gratiam non eſſe ex gratia Dei, ſed ex libero arbitrio, putare nõ poterant, Deum priùs decernere dare gratiam tanquam finem, ſiquidem non putabant, Deum ipſum præparare & dare meritum ad hunc finem. Præcipuè etiam volebant tollere æternam diſcretionem ex parte Dei inter prædeſtinatos & reprobos ante præuiſa merita: ideoq. dicebant, Deum præuidendo merita ex libero arbitrio, quoſdam præ alijs elegiſſe. Ex aduerſo D. Auguſt. eos arguebat, probans non dari gratiam ex meritis, & inde euidẽter inferẽs, nec etiã dare decreuiſſe Deum ex meritis prę uiſis: quia licèt ex eo quòd det aliquid ex meritis, inferri non poſſit decreuiſſe etiam ex meritis antea præuiſis: tamen optimè infertur ex eo quòd non det ex meritis, nec etiam decreuiſſe ex meritis.

Quomodo Deus in tẽpore premium det ex meritis.

Obijcies ſecũdò. Si Deus ab æterno ante præuiſa merita decreuit dare premiũ, ſequitur, merita in tempore nihil conferre ad conſequendum premium. Nam ſi Deus, non habens rationem meritorum, ab æterno decreuit, dare in tali tempore Petro quoddam donum: etiam ſi poſtea Petrus habeat merita, tamen non intuitu illorum conferet Deus illud donum: & quamuis merita non inueniat, dabit nihilominus ſuo tempore donum quod decreuerat. Sicut ſi Rex apud ſe ſtatueret, aſſumere ſibi Petrum in conſiliarium, antequam cognouiſſet vlla merita eius; ſi poſtea inueniret, Petrum reipſa habere merita, adhuc Rex ex vi prioris voluntatis gratis conferret Petro eam dignitatem, & non intuitu meritorum, ſed hæc ſe haberent veluti caſu & merè per accidens. Et rurſus, ſi Petrus nulla inueniatur habere merita, adhuc Rex illum faciet conſiliarium, vt decreuerat, niſi mutet voluntatem, quæ mutatio in Deo non poteſt accidere.

Reſpondetur, negãdo conſequentiam. Ex eo enim quòd media non ſint cauſa ad volendum finem, non ſequitur, non eſſe cauſam & non valere ad conſequendum finem. Imo hæc eſt propria ratio & conditio mediorum. Et ratio eſt manifeſta: quia qui vult finem, non vult quidem ex voluntate mediorũ, ſed vult conſequi finem per media. Deus ergo, licèt ante præuiſa merita decreuit dare aliquod donum, v. g. gloriam: non tamen decreuit, dare nulla habita ratione meritorum, ſed decreuit dare vt præmium meritorum, ſeu dare ex meritis. Itaque, cùm Petrus reipſa habebit merita, Deus dabit illi gloriam intuitu meritorum: ex vi autem illius voluntatis, Deus non poterit non dare Petro merita & auxilia efficacia ad merendam gloriam. Vnde illa ſuppoſitio, ſi Petrus poſtea non habeat merita, contradictoriè deſtruit priorem ſuppoſitionem voluntatis Dei: ex quo proinde, duo contradictoria ſequerentur. Idem prorſus valet in exemplo Regis: nam ſi ipſe Rex habeat vim tribuendi Petro merita, & decernat illum aſſumere ſibi in conſiliarium per merita eius, debebit ei tribuere merita, & intuitu meritorum conferre dignitatem, ad quam in exequutione obtinendam totus valor erit in meritis.

Quomodo ab æterno gratis decreuerit dare premium.

Obijcies tertiò. Si Deus ante præuiſa merita decernit dare: ergo in exequutione etiam gratis dabit: eo enim modo dici debet operari ad extra, quo diſponit ad intra.

Reſpondetur. Deus gratis decernit, hoc eſt non inductus aliqua præuiſa obligatione: ſiquidem decernit ante præuiſa merita. Decernit tamen, dare non gratis, ſed dare ex meritis. Itaque ſi ly gratis cadat ſupra voluntatem Dei, excludendo obligationem præuiã ipſi voluntati, concedendum eſt: ſi cadat ſupra exequutionem effectus, excludendo obligationem præuiam ipſi exequutioni, negandum eſt. Diſtingui etiam debet illa propoſitio, eo modo Deus operatur ad extra quo diſponit ad intra. Eſt enim modus ſe tenens ex parte obiecti, & eſt modus ſe tenens ex parte actus: ſiue eſt modus volitus, & eſt

modus volendi. Benè ergo eo modo volito, quem Deus voluit, operabitur: modus autem volitus à Deo in conferendo premio, fuit conferre ex meritis. Sed non eſt idem modus & ordo volendi atque operandi: imò eſt oppoſitus, quia voluntas præintendit finem, & hinc determinat media; deinde exequitur media, & per media finem.

Comparatur diuina & humana voluntas.

Obijcies quartò. Apud homines non ſeparantur hæc duo, dare ex meritis, & velle poſt præuiſa merita: qui enim reipſa dat ex meritis, non decreuit efficaciter niſi poſt præuiſa merita: nec aliter apud homines valent huiuſmodi morales cauſæ, niſi mouendo voluntatem ad volendum & ſic ad operandum: diuerſoq. modo res ſe habet in cauſis & medijs moralibus quam phyſicis.

Reſpondetur. De facto ita eſſe, non ex ratione propria medij moralis, ac differentia à medio phyſico: ſed quia vnus homo non habet in ſua poteſtate vim mouendi efficaciter voluntatem alterius, nec ipſe eſt cauſa & auctor operum alterius. Qui autem aliquo modo mouet alterum ad operandum, videlicet ſuadendo, aut commoda & apta media tribuendo, idq. facit ob certum aliquem finem; hic verè ſupponitur habere aliquam intentionem talis finis, quamuis per moralia media acquirendus ſit: habet autem maiorem aut minorem voluntatem, ſeu magis aut minùs efficacem, iuxta aptitudinem & valorem mediorum quæ adhibet: ideoquè dicetur habuiſſe intentionem finis efficacem ſaltem ſecundùm quid, ideſt mouentem ad procurandum finem medijs quibus poteſt. Quòd ſi quis propter finem applicaret media quæ ſciret infallibiliter habitura effectum, omnino habuit præuiam intentionem efficacem ſimpliciter circa finem. Hoc autem non ſolùm valet vbi media ſunt moralia, ſed etiam vbi media ſunt phyſica: quia iuxta vim & efficaciam mediorum ſupponitur efficax intentio finis. Sed quoniam media efficacia magis deſunt in moralibus quam in phyſicis, & minorem cauſalitatem habet vnus homo circa operationes alterius: ideo regulariter non decernit vnus homo conferre alteri premium, niſi poſt præuiſa merita. Deus ergo qui tribuit media efficacia tam moralia quàm phyſica, ſupponi debet voluntate ſimpliciter efficaci præintendere finem.

Cuius virtutis actus ſit in Deo premia intentio dandi premiũ.

Obijcies quintò. Eiuſdem virtutis eſt affectus atque effectus operis virtuoſi, opus ipſum atque voluntas: v. g., dum quis facit opus charitatis vel iuſtitię, eiuſdem virtutis eſt voluntas faciendi tale opus: actus enim imperatus & imperans conſtituunt vnum integrum & perfectum exercitium virtutis, ſicut in materia vitioſa vnum peccatum. Sed certè actualis collatio premij, eſt opus iuſtitiæ, vel ſaltem gratitudinis, cùm ſit in compenſationem meritorum: ergo etiã voluntas Dei conferendi premium, fuit actus internus iuſtitiæ: ſed actus iuſtitiæ eſt qui fit ex obligatione: ergo Deus habuit illam voluntatem ex obligatione, orta vtique ex meritis præuiſis. At ſi Deus ante præuiſa merita decreuiſſet conferre v.g. gloriam, iam non ex iuſtitia ſed ex miſericordia & mera liberalitate decreuiſſet: vnde etiam in tempore collatio gloriæ eſſet opus liberalitatis & gratiæ, non autem iuſtitiæ.

Eſt actus iuſtitiæ.

Reſpondetur. Voluntas Dei de conferendo premio prout, refertur quidem ad ipſum premium, eſt actus iuſtitiæ, ſicut eſt actualis collatio premij. De ratione autem actus iuſtitiæ interni, non eſt vt ſupponat ante ſe obligationem, ſed ſatis eſt quòd in obiecto ſuo inuoluat ſatisfactionem obligationis. Actus enim iuſtitiæ internus eſt, quo vult quis exercere actum iuſtitiæ externum. Dum autem Deus decreuit conferre premiũ per merita, formaliter voluit ponere æqualitatem rei ad rem, premij ad meritum, & ſatisfacere obligationi orienti ex valore meritorum, ſtante promiſſione diuina: voluit ergo exercere actum iuſtitiæ, & hic actus voluntatis fuit actus iuſtitiæ. Huius rei exempla afferri poſſunt, tum in eadem voluntate diuina, tum in rebus humanis. Pari enim modo, eiuſdem virtutis eſt affectus ſimplicis complacentiæ, atque voluntas efficax de aliquo obiecto bono: habuit autem Deus actum ſimplicis complacentiæ ante præuiſa merita, qui actus reſpectu præmij erat vtique actus iuſtitiæ, erat amor & deſiderium obiecti iuſti. Deinde, poteſt homo habere hunc actum, volo ſemper ſeruare iuſti-

tiam, nolo facere quicquam iniuſtum: hic eſt actus internus iuſtitiæ, quamuis non adhuc ſupponat obligationem contractam cum quopiam ex præuiſione alicuius debiti. Item de rebus in particulari, ſolent homines habere hos actus, volo facere hunc vel illum contractum ſecundùm regulas iuſtitiæ, volo vendere, volo emere; etiam ſi nulla obligatione præcedenti inueniantur adſtricti facere tales contractus. Sicut ergo homo non obligatus vendere ſuam rem, poteſt velle vendere, quod eſt velle tribuere rem accipiendo pretium, ſeu in compenſationem pretij accipiendi: ſique habere in ſua poteſtate voluntatem alterius, poſſet efficaciter ſtatuere & operari vt ille emeret, ac de facto Principes ſolent iuſſu compellere ſubditos ad emenda frumenta vel alia quæ ipſi volunt vendere: Ita poteſt Deus ex ſe ſtatuere, volo huic tribuere tale premium, exigendo ab eo merita, ſeu in compenſationem meritorum. Sic quidem dicitur Deus hominibus propoſuiſſe regnum cælorum tanquam venale, & merita noſtra ſunt pretium. Atque hic eſt actus iuſtitiæ, quamuis non ſupponat obligationem.

Poteſt etiã dici actus miſericordia. Sed quia in aliquo opere poſſunt concurrere plures rationes honeſtatis, ſpectantes ad diuerſas virtutes, & actus internus accipit eam ſpeciem bonitatis moralis ex cuius motiuo inducitur voluntas ad amplectendum obiectum: ideo benè poteſt eſſe, vt in eodem opere, quod ſit obiectum iuſtitiæ, inueniatur quoque alia ratio bonitatis conſtituens aliam virtutem: videlicet velle alicui bonum vt bonum illius eſt, eſt actus charitatis, vel ad ſubleuandam miſeriam eius eſt actus miſericordiæ. Fieri ergo poteſt, vt in exemplo ſupra allato is qui vult vendere ſuam rem, cognoſcens indigentiam alterius, velit ex hoc motiuo rem illi vendere: & tunc idem actus iuſtitiæ erit ſimul actus charitatis & miſericordiæ. Ita dici poteſt etiam in Deo, Deum velle alicui dare premium, non ſolùm ex amore iuſtitiæ, compenſando merita, ſed etiam quia Deo placet bonum hominis, prout bonum eius eſt, & prout ſubleuat eius miſeriam: ſicquè idem actus internus, ac etiam externus, dici poterit ſimul actus iuſtitiæ & charitatis ſeu miſericordiæ.

Et præſertim quia Deus ipſe qui vult dare premiũ, decernit etiam dare merita, ac reipſa omnia dat: ideo ſpectando hoc obiectũ totale, eſt vt ſic actus ſũmę charitatis ac liberalitatis, quæ maximè ſplendet in eo ipſo quòd Deus velit dare nobis merita, quibus ipſemet obligetur dare nobis gloriam tanquam mercedem debitam. Etenim reſpectu huius obiecti totalis, non ſolùm nulla datur obligatio antecedenter præuiſa: ſed nec in exequutione, ante vel extra beneficia Dei: quia nimirum totum eſt a Deo. Ideo dixi, voluntatem Dei de conferendo premio eſſe actum iuſtitiæ prout refertur ad premium: quia, cùm eadem voluntas plura inuoluat, nempe etiam merita, ſiquidem ſimul eſt voluntas dandi merita: ideo inquam reſpectu obiecti totalis non eſt actus iuſtitiæ, ſed puræ liberalitatis erga homines.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrum Deus poſſit ac debeat prætendere finem media permiſsione peccati aſſequendum.

INter effectus liberos & morales, aliqui ſunt qui ex peccato occaſionem ſumunt: tantaque eſt diuinæ bonitatis & potentiæ vis, vt ex malis eliciat bona. Certum eſt autem, Deum non velle peccatum ipſum, non eſſe cauſam poſitiuam peccati, nec etiam propter optimũ finem. Certum eſt quoque, Deũ velle permittere peccata, ac de facto permittere. Quapropter dixi. Auguſt. de Corrept. & grat. cap. 6. *Nihil fit, niſi quod aut Deus ipſe facit, aut quod ipſe fieri permittit.* Conſiſtit autem hæc peccati permiſſio in ſubtractione auxiliorum efficacium, quibus poſſet vtique Deus hominem præuenire & præmunire vt non peccaret, & in concurſu diuino ad entitatem realem actus mali.

Vaſq. diſp. 93. cap. 2., negans, permiſſionem peccati eſſe poſſe prædeſtinationis effectum, aſſerit, Deum non ex ſua primaria intentione velle bonum eliciendum

dum ex occaſione peccati, & propter hunc finem velle permittere peccatum: ſed tantùm conſequenter poſt præuiſum peccatum determinare bonum aliquod ex eius occaſione elicere. Ex aduerſo aliqui Theologi defendunt, ſicut Deus præintendit premium meritis aſſequendum, & propter hunc finem merita ordinat; ita pariter præintendere pœnam peccatis debitam, & propter hunc finem permittere peccata vt pœnam infligat: vel ſi peccata permittit propter bonum peccantis, permittere ob pœnitentiam præintentam.

Præintendit Deus finē bonū ob quē peccata permittit.

Dico primò. Deus poteſt præintendere finem aliquem bonum, mediante permiſſione peccati aſſequendum, & ad ipſum finem ordinare permiſſionem: ac de facto ſemper præintendit finem ad quem primariò ordinat permiſſionem peccati. Hæc concluſio eſt ad mentem S. Thomæ hîc art. 1. ad 2., & eorum qui aſſerunt, permiſſionem peccati in electis eſſe prædeſtinationis effectum, hoc eſt ordinatam eſſe à Deo ad maius bonum & ſalutem eorum.

Probatur ex Script.

Probatur primò ex ſacra Script. Gen. 45. ſignificatur, Deum permiſiſſe venditionem Ioſephi ob ſalutem populi. Et maximè Deus permiſit peccatum crucifixorum Chriſti ob redemptionem noſtram. Nec dici poteſt, ſolùm poſt præuiſum male peccatum voluiſſe noſtram redemptionem. Sed omnino dici debet, ob hunc finem præintentum voluiſſe permittere illud peccatum. Præterea ad Roman. 9. *Suſtinuit in multa patientia vaſa iræ, vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſis miſericordiæ*. Ad hunc locum reſpondet Vaſq., Deum ad hunc finem ordinaſſe tantùm denegationem auxiliorum efficacium reprobis, ex qua denegatione peccata ſequuntur: ſed quia prædeſtinati in hac vita ex peccatis aliorum colligunt denegationem auxiliorum efficacium illis, & beneficia gratiæ ſibi collata; ideo addit, prædeſtinatos in vita beata ex reuelatione diuina noſcituros eſſe hanc rem: & hanc notitiam diuinorum beneficiorum, atque gratiarum actionem, apud Beatos in Patria, non verò apud Iuſtos in via, fuiſſe primariò præintentam à Deo. Verùm, dum Vaſq. concedit, denegationem auxiliorum efficacium fuiſſe à Deo ordinatam ob bonum finem præintentum, concedere idem debet de permiſſione peccati: itaut ipſa denegatio, quatenus eſt peccati permiſſio, ſit ordinata à Deo in finem præintentum. Tum quia ad hunc finem meliùs deſeruire poteſt talis denegatio qua peccata permittuntur: & ideo non ſine ratione talem potiùs denegationem Deus ordinat ad oſtenſionem gratiæ ſuæ in electis, quàm aliam denegationem ex qua non ſequerentur peccata. Tum deinde, præcipuè propter iuſtos in via ordinatur talis denegatio & permiſſio, vt cognoſcant beneficium diuinæ gratiæ ſibi collatæ, & his medijs inducuntur ad hanc conſiderationem: Beati verò in patria, ſicut non indigent colligere beneficium gratiæ ſibi collatum ex peccatis viſis, ita nec ex denegatione auxiliorum reprobis facta: ſed hoc immediatè intuentur in Deo. Tum demũ, in alijs exemplis allatis, non ſolùm denegatio auxiliorum, ſed maximè venditio ipſa Ioſephi, & crucifixio Chriſti, vim habuit ad conſequendum finem, ob quem hæc peccata permiſſa fuerunt à Deo.

Probatur ex Patribus.

Probatur ſecundò auctoritate Sanctorum Patrum. D. Auguſt. lib. de Corrept. & grat. cap. 9., de Natura & grat. cap. 24., de Grat. & liber. arbitr. cap. 20., lib. 11. de Geneſi ad litter. cap. 22., & alibi, perſpicuè docet, Deum permittere peccatũ ad hoc vt inde bonũ eliciat, vel bonum ipſiuſmet peccantis, vel aliorum: & ad hoc propoſitum adducit & ponderat quædam Script. exempla & teſtimonia. Idem docent Damaſc. lib. 2 Fidei cap. 29. Gregor. homil. 21. in Euang., & alij frequenter, qui præſertim hanc Dei prouidentiã obſeruant in lapſu Petri & Dauidis. Reſpondet Vaſq., hos Patres vulgari modo eſſe loquutos: eoquè loquendi modo indicare tantùm voluiſſe effectum bonum, quem ex peccato permiſſo & præuiſo Deus elicit: non quaſi primariò propter ipſum effectum voluerit permittere peccatum. Sed non ſatisfacit. Tum quia, cùm nullum inconueniens ſit, has Patrum loquutiones in ſenſu proprio cauſæ finalis intelligere, ſic debent intelligi. Tum quia interdum Sancti docent, Deum ideo permittere peccata, quia ſcit ex illis poſſe bona elici: & ideo velle per-

permittere peccata ob maius bonum peccantis,quia præuidebat hominem ante peccatum eſſe ſuperbum, & occaſione peccati fore humiliandum. Hæc autem ſcientia dirigebat diuinam voluntatem, vt ex primaria intentione ad bonum conſequendum, ad humilitatem gignendam, & in remedium ſuperbiæ, peccatum permitteret. Tum etiam ſi illæ loquutiones non habent alium ſenſum, niſi quòd poſt præuiſum peccatum, Deus voluerit effectum bonum elicere: pariter dicendum eſſet, in ijs qui peccant, & inde pœnam incurrunt,Deum peccata permittere propter pœnam peccantis: attamen Sancti Patres ita loquuntur de permiſsione peccati,propter bonum peccantis, vt non ſimiliter loquantur de permiſſione peccati propter malum peccantis. Et præſertim Damaſc. diſtinguit duplex genus permiſſionis ſeu deſertionis diuinæ: nempe vnā propter bonum peccantis, & alteram ex qua ſequitur peccantis exitium: neque dicit hanc eſſe ob peccantis exitium: igitur, in priori deſertione intelligit, bonum peccantis non eſſe ſolùm effectum conſequentem, ſed potiùs verè eſſe finem præintentum ad permiſsionem peccati.

Probatur ratione & exemplo.

Probatur tertiò ratione. Deus vtique non amat permiſsionem peccati propter ſeipſam quaſi finem vltimum: ergo vult propter aliquem alium finem bonum: ſed finis debet vtique eſſe præintentus: ergo. Eſt etiam hoc conſentaneum bonitati diuinæ, vt obſeruat Auguſt. in Enchirid. cap. 11. Putandum ergo eſt; Deum non permittere peccata, niſi propter bonum finem præintentum. Et quidem ſi ordinat permiſsionem peccati tanquam medium efficax ad finem, adiunctis ſcilicet alijs adiumentis; tunc finis ſupponitur efficaciter præintentus, iuxta ſuperiùs dicta.

Quartò probatur à pari ex diſpoſitione voluntatis humanæ. Interdum homines quædam aliena peccata permittunt ob finem bonum: & paſsim Principes quædā leuiora prudenter permittunt ad euitanda grauiora: & in hoc caſu vtique antecedenter præintenditur finis bonus, & ob hunc finem, ex hac intentione eligitur tanquam medium, peccati permiſſio. Idem ergo modus prouidentiæ tribuendus eſt voluntati diuinæ.

Dico ſecundò. Deus poteſt præintendere finem aſſequendum mediante permiſsione peccati, ad quem non eſt ſimpliciter neceſſarium ipſum peccatum, ſeu qui non dicit eſſentialem ordinem ad peccatum: nec alioqui poteſt præintendere finem dicentem eſſentialiter ordinem ad peccatum. Explicatur concluſio. *Non poteſt Deus præintendere effectum eſſentialiter cū peccato cōnexum.* Duplex eſt genus effectuum qui ex occaſione peccati poſſunt oriri. Alij ſunt qui tàm eſſentialiter ſupponunt ipſum peccatum, vt ſine eo nec eſſe nec intelligi poſſint. Huiuſmodi ſunt pœna & pœnitentia: nam pœna eſſentialiter eſt culpæ pœna, & pœnitentia eſt deteſtatio peccati commiſſi. Hæc autem dicuntur bona non ſimpliciter, ſed tantùm in caſu & occaſionata, hoc eſt tantùm ex ſuppoſitione peccati: quia bonum eſt, peccatorem puniri, aut pœnitere. Alij effectus ſunt qui poſſent per ſe haberi abſque peccato, vt cognitio propriæ infirmitatis & diuinæ bonitatis, dilectio Dei, & ſimilia. Et hæc dicuntur bona ſimpliciter, quæ abſolutè & ſecundùm ſe bona ſunt & appetibilia. Huius ergo generis effectus poſſe præintendi à Deo, iam patet ex concluſione præcedenti. Illos verò effectus qui eſſentialiter ſupponunt peccatum, non poſſe præintendi à Deo, probatur primò, ex eo quod dictum eſt, eſſe bona tantùm in caſu. Eo enim modo aliquid eſt appetibile, qui eſt bonum: ergo illud quod non eſt per ſe & abſolutè bonum, ſed tantùm ſuppoſito peccato, non eſt per ſe antecedenter appetibile, ſed tantùm præuiſo peccato: igitur hi effectus non poſſunt præintendi à Deo ante præuiſionem peccati.

Alioqui Deus vellet peccatum.

Secundò. Voluntas finis ſimul eſt voluntas medij vnici & neceſſarij ad finem: ergo intentio talis finis eſſentialiter ſupponentis peccatum,ſimul eſt voluntas ipſius peccati: at non poteſt Deus velle peccatum: ergo nec poteſt præintendere illum finem. Et hoc eſt diſcrimen inter effectum ſupponentem eſſentialiter peccatum, & alios effectus qui poſſunt eſſe abſoluti a peccato: quoniam mediū ad illum effectū eſt ipſummet peccatum, vtpotè eſſentialiter prærequiſitum illi effectui: ſed ad alios effectus, cùm poſſent haberi ſine peccato, medium reſpectu

vo-

voluntatis diuinæ erit permiſſio tantùm peccati, quæ quidem optimè poteſt eſſe volita & ordinata à Deo propter bonum finem præintentum.

Tertiò probatur concluſio, & hæc ipſa ratio explicatur magis. Qui ex ſe efficaciter vult & intendit vt ſit vnum relatiuum, eo ipſo formaliter vult aliud extremum & terminum illius relatiui, niſi priùs ſupponat & videat extare terminum, ita vt deeſſet ſolùm illud relatiuum: Verbi gratia, qui vult vt ſit pater, eo ipſo vult vt ſit etiam filius, quia pater non eſt niſi filij pater. Sed illi effectus qui per ſe ſupponunt peccatum, planè referuntur eſſentialiter ad ipſum peccatum: ſic pœna eſt culpæ pœna, & pœnitentia eſt peccati pœnitentia. Ergo ſi Deus ex ſe, non adhuc præuiſo peccato, ſtatueret, vt ſit pœna & pœnitentia, eo ipſo vellet vt poneretur peccatum cuius eſſet pœna & pœnitentia. Imò, tàm pœnitentia, quàm pœna, refertur ad peccatum formaliter vt malum eſt: ergo Deus vellet peccatum formaliter vt malum: quod prorſus implicat.

Non poteſt Deus præintendere pœnã vel pœnitentiã peccati.

Quartò in ſpeciali loquendo de pœna & pœnitentia. Sicut ſuperiùs diximus, voluntatem tribuendi premium formaliter eſſe voluntatem tribuendi merita: ita dicendum eſt, voluntatem inferendi pœnam, ſi ſit ante præuiſum peccatum, eſſe etiam voluntatem tribuendi demerita. Sed poteſt quidem Deus velle dare bona merita: non tamen demerita. Alia etiam dicemus quæſt. ſequenti, agentes de reprobatione, nempe Deum non præintendere pœnam reproborum, ſicut premium electorum. Pœnitentia quoque, eſt peccati deteſtatio & deſtructio: vnde niſi ſupponatur peccatum præuiſum & tunc eius deſtructio appetatur, eo ipſo appetendo antecedenter pœnitentiam, iam appeteretur vt ſit peccatum quod deteſtari & deſtrui debeat; eſſetq. eadem voluntas vt ponatur peccatum & poſtea deſtruatur: non ergo poteſt Deus præintendere pœnitentiam de peccato, ſed tantùm poſt præuiſum peccatum poteſt velle vt pœnitentia ſequatur. Accedit, quòd nemo prudens ex ſe præintendit recuperare rem quam habet, ad quem finem neceſſe erit illam amittere: non præintendit quis reſurgere, ad quem finem neceſſe erit cadere: non præintendit deſtruere, ad quem finem neceſſe erit prius conſtruere opus deſtruendum. Aliud ergo bonum præter pœnitentiam debet eſſe præintentum à Deo, propter quod peccatum permittere velit.

Quomodo poſſit Deus præintendere effectus bonos, non præintendens pœnitentiam.

Obijcies primò. Aliqui effectus ſunt ſimpliciter quidem boni, & qui poſſent eſſe abſque peccato: tamen ad hoc vt ex occaſione peccati oriantur, neceſſe eſt pœnitentiam mediare, quæ eſſentialiter ſupponit peccatum: videlicet, peccator, ad ſe rediens, recognoſcit fragilitatem ſuam, accenditur magis in diuinæ bonitatis amore, cautior redditur ad ſeruanda mandata, aliosvè effectus bonos vtiles ad ſalutem colligit ex occaſione peccati, ſed non niſi mediante pœnitentia. Non poteſt autem intendi medium remotius à fine, niſi ex præintentione medij propinquioris fini: igitur, vel non poteſt Deus præintendere illos effectus bonos, vel poteſt præintendere pœnitentiam, contra alterutram concluſionem.

Reſpondetur primò. Etiam ſi Deus non poſſet præintendere hos effectus bonos, ſaltem poterit præintendere alios ad quos pœnitentia non ſit neceſſaria. Secundò, quia præcipuè Patres notant, Deum interdum peccata permittere ob maius bonum ipſius peccantis, quod vtique haberi non poteſt ſine pœnitentia: ideo concedendum eſt, hos etiam effectus poſſe præintendi à Deo: non tamen per hoc debere præintendi pœnitentiam ante præuiſum peccatum. Et ad argumentum, diſtinguendum eſt duplex medium conferens ad finem: aliud abſolutum & principale, quod abſolutè loquẽdo valet ad finem: aliud occaſionatum, quod non requiritur ad finem, niſi in caſu, & facta ſuppoſitione, quòd quis voluerit vti quodam alio certo medio, & vt hoc proſit ad finem, ſequatur neceſſitas alterius. Hoc ergo medium non debet nec poteſt eſſe præintentum, ſed tantùm poteſt eſſe volitum in caſu, quo is qui finem vltimum intendebat, determinauerit illo alio medio vti. Et ratio eſt manifeſta ex dictis, & ex ipſa rerum natura. Ac etiam patet noſtra experientia: ſi quis enim intendat tanquam finem, pergere ad certum locum, ad quem

poſſet vehi vel equo vel curru, vt autem vehatur curru neceſſe ſit complanare vias; vtique non priùs debebit iubere complanari vias, quàm ſtatuat vehi curru. In caſu ergo noſtro, pœnitentia non eſt medium neceſſarium ad conſequutionem finis vltimi, niſi tantùm in caſu, ex ſuppoſitione quòd Deus velit adhibere illud medium, quod eſt peccati permiſſio: igitur neceſſe non eſt, pœnitentiam præintendi à Deo ante alium effectum bonum: ſed ſolùm poſt quam Deus determinauit vti permiſſione peccati ad illum effectum bonum, debebit ordinare pœnitentiam. Sicut quando ad aſſequendum effectum erit neceſſaria peccati notitia, videlicet vt excitetur quis ad gratias agendas Deo pro ſuo beneficio, debet cognoſcere & conſiderare lapſum alterius; non per hoc debuit Deus præintendere vt ille cognoſceret peccatum alterius, & ad hunc finem permittere peccatum: ſed tantùm poſt quam ad illum finem voluit vti hoc medio quod erat permittere peccatum alterius, debuit ordinare vt ille noſceret alienum lapſum.

Et quoſdā alios non præintendens pœnam.

Obijcies ſecundò. Alij effectus ſunt qui ex occaſione peccati haberi nō potsūt, niſi mediante pœna, vt oſtenſio diuinæ potentiæ & iuſtitiæ: ergo vel poteſt Deus præintendere pœnam, vel non poteſt præintendere illos effectus: quod eſt contra doctrinam traditam: quia inter effectus quos diximus præintendi, debent hi recenſeri, vt colligitur ex Apoſt. ad Roman. 9. *Quia ad hoc ipſum excitaui te, vt oſtendam in te virtutem meam, & annuntietur nomen meum in vniuerſa terra*: & paulò infra, *Quod ſi Deus, volens oſtendere iram, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta in interitum.*

Reſpondetur primò. Diuinam potentiam poſſe oſtendi in permiſſione peccatorum, etiam præciſa pœna peccati: vt oſtenſa fuit in ſignis & prodigijs contra Pharaonem factis: quæ licèt fuerint etiam pœna Pharaoni; tamen, non vt pœna formaliter, ſed vt miracula erant, oſtendebant potentiā Dei; quæ etiam oſtendebatur in illis prodigijs quādo virga Moyſis verſa eſt in colubrum, & reuerſa eſt in virgam: quod vtique non fuit pœna Pharaoni. Et ita factum eſt, vt nomen Dei celebraretur, non tàm quia ſeuerè puniuit Pharaonem, quàm quia tot mira ſuæ potentiæ opera peregit. Inſuper Deus, hominū peccata permittens, oſtendit ſuam potentiam, hoc eſt ſupremam virtutem & abſolutum dominium diſponēdi de creaturis ſuis prout voluerit, nulli quicquam debens: ad quod ſpectat illud Apoſtoli, *An non habet poteſtatem figulus luti, ex eadem maſſa facere aliud vas in honorem aliud in contumeliam.* Secundò, etiam iuſtitia poteſt oſtendi in permittendis peccatis, præciſa vlteriori pœna; quia ipſamet permiſſio actualium peccatorum eſt actus iuſtitiæ & iræ Dei, vel quia prouenit ex alijs precedentibus peccatis præuiſis, vel ſaltem ex peccato originali. Sic ſæpè D. Aug. obſeruat, reprobationem diuinam eſſe opus iuſtitiæ, & prædeſtinationem miſericordiæ. Et Apoſt. ibi alium finem expreſſit, *Vt oſtenderet diuitias gratiæ ſuæ in vaſa miſericordiæ*: quaſi diceret, Deus volens vti iure ſuæ iuſtitiæ, reprobauit aliquos, eorum peccata permittens ad hunc finem vt oſtēderet ſuam gratiam & miſericordiam in electis. Tertiò, etiam ſi Deus præintenderet oſtenſionem ſuæ iuſtitiæ ſequuturam ex permiſſione peccati mediante pœna, non debet præintendere pœnam, quia hoc non eſt medium abſolutum, ſed tantùm in caſu ſuppoſito quòd Deus voluerit vti illo medio quod erat permittere peccatum, ſicut diximus de effectibus mediante pœnitentia aſſequendis.

Quomodo mediū ad finem præintentum, ſit permiſſio peccati, non verò peccatum.

Obijcies tertiò. Medium conducens ad conſequendum effectum bonum, non eſt tantùm peccati permiſſio, ſed peccatum ipſum, imò inter permiſſionem & effectum bonum mediat peccatum: ſed qui præintendit finem, debet vtique velle illud medium quod de facto conducet ad finem: igitur Deus qui non poteſt velle peccatum, non poterat præintendere finem media permiſſione peccati aſſequendum.

Reſpondetur. Nō omne illud quod perducit ad finem præintentū, debet eſſe per ſe ac poſitiuè volitum: ſed tantùm ſi ſit bonum & amabile: alioqui ſi non ſit bonum amabile, ſatis eſt quòd ſit volitum permiſſiuè; hoc eſt is qui finem intendit, velit permittere id vnde videt ſequuturum

rum effectum quem intendit: ideoquè, non ipſum peccatum, ſed eius permiſſio dicetur medium reſpectu voluntatis eius qui finem intendit. Vnde Deus, eo quòd intendat effectum bonum ſequuturum ex occaſione peccati, neque præcipit, neque ſuadet, neque mouet ad peccandum, nec alio modo cauſat peccatum: non ergo vult ipſum peccatum in ſe, ſed tantùm vult permittere. Patet etiam humanis exemplis: Princeps enim intendens effectum bonum, verbi gratia vitare maius peccatum, non per hoc vult poſitiuè aliud minus peccatum, ſed tantùm vult permittere.

Quare tā tum permiſſio peccati ſit à Deo volita non autem peccatum.

Obijcies quartò. In hoc differt medium vnicum neceſſarium à medio non neceſſario: quia illud appetitur in ipſamet intentione finis, hoc verò in electione conſequente. Conueniunt autem in hoc quòd vtrumque debet eſſe volitum: ſed ſi peccatum ſit neceſſarium ad finem, non ſolùm permiſſio peccati, ſed peccatum ipſum debebat eſſe volitum in intentione finis: ergo, etiam ſi non ſit neceſſarium, erit volitum ſaltem in electione conſequenti. At Deo omninò repugnat velle peccatum: ergo nec dici debebit velle permittere peccatum ob finem bonum: nullumq. eſt diſcrimen finis ad quem peccatum ſit vel non ſit neceſſarium.

Reſpondetur. De ratione medij vnici quod reſpectu finis ſe habet vt eſſentialiter relatiuum, eſt quidem, vt in eadem intentione finis ſit volitum, ſicut oſtenſum eſt. Si autem medium non ſit vnicum, nec ſit tàm connexum cum fine, erit volitum in electione ſequenti, quando non aliud obſtat. At quando obiectum non eſt in ſe amabile, vtpotè peccatum, ſatis eſt velle eius permiſſionem, & hæc permiſſio eſt medium volitum, vt etiam oſtenſum eſt. Hinc fit, non poſſe præintendi illum effectum qui eſſentialiter refertur ad peccatum, benè tamen alios effectus qui per ſe & abſolutè boni ſunt, atque adeo poſſunt conuenienter appeti non præuiſo peccato.

Quomodo Deus præintenderis meritum paſſionis Chriſti, & patientiā Martyrum.

Obijcies quintò. Aliqui effectus boni videntur præintenti à Deo, qui tamen ſupponere debebant peccatum: ergo omnes alij ſimiles, etiam pœna & pœnitentia, poſſunt præintendi. Aſſumptum patet: Deus præintendit meritum paſſionis Chriſti, ad quod vtique neceſſe erat permittere peccatum crucifigentium. Præintendit patientiam Martyrum, ad quam erat pariter neceſſaria perſequutio Tyrannorum.

Reſpondetur. Hos effectus bonos non inuoluere ita eſſentialiter ordinem ad peccata: & non eſſe bona tantum occaſionata ex ſuppoſitione peccati: & præſertim non referri formaliter ad peccata vt mala ſunt, ſicut pœna & pœnitentia; ſed tantum ad peccata illa prout actiones quaſdam reales, vt notauit Suarez lib. 2. de Auxil. cap. 5. num. 15. Vnde potuiſſet eſſe paſſio Chriſti, & martyrium Sanctorum, ab hominibus amentibus, qui formaliter excuſarentur à culpa: vel etiam ſi perſequutio eſſet ab hoſte ex inuincibili errore, idem eſſet meritum patientiæ. Imò poſſet Deus, tanquam ſupremus dominus, vel per ſe affligere, vel poteſtatem alijs tribuere cruciandi quempiam, qui patienter tolerando haberet idem meritum. Pœna autem & pœnitentia eſſe non poteſt, niſi de peccato formaliter, vt peccatum, culpa, & malum eſt.

SECTIO DVODECIMA.

De Proprietatibus Prouidentiæ Dei.

CVm Prouidentia ſumi poſſit ex parte intellectus & voluntatis Dei, illæ ipſæ proprietates quæ ſuis locis attributæ ſunt ſcientiæ & voluntati Dei, poſſunt hìc attribui prouidentiæ. Aliquæ verò ſpecialiter explicandæ ſunt, quæ hoc loco à S. Thoma tractantur.

An Dei prouidentia ſit immediatè de omnibus rebus.

S. Thomas art. 3. quærit, an prouidentia Dei immediatè ſit de omnibus rebus. Et reſpondet, duo ad prouidentiam pertinere, ſcilicet rationem ordinis rerum prouiſarum in finem, & exequutionem huius ordinis quæ gubernatio dicitur. Quantum ad primum docet, Deum immediatè omnibus prouidere: quantum ad ſecundum, eſſe aliqua media diuinæ prouidentiæ, quia Deus inferiora per ſuperiora gubernat.

Circa hanc D. Thomæ doctrinam, dubium quoddam ſibi fingit ex Caietano

Vaſquez

Vaſquez eod. art. de immediatione virtutis & ſuppoſiti. Solutionem ex Caiet. refert, qua ob nimiam ſubtilitatem, difficiliorem potiùs reddi, quàm explanari, mentem S. Thomæ, cauſatur. Sed tamen, nec dubium, nec ſolutio dubij apud Caietanum inuenitur.

Ipſe Vaſq. ait, S. Thomam diſtinguere in Deo duos actus, prouidentiam & gubernationem: & non ſolùm prouidentiam, ſed etiam gubernationem eſſe actum intellectus & voluntatis Dei: prouidentiam eſſe qua Deus diſponit intra ſe quæ facienda ſunt, gubernationem verò quæ actu mouet ad exequutionem. Addit, S. Thomam clariùs diſtinguere hos actus q. ſequenti art. 2., dum ait, prouidentiam non eſſe in rebus prouiſis, ſed in intellectu prouiſoris; exequutionem autem ipſius prouidentiæ, quæ gubernatio dicitur, paſſiuè eſſe in rebus gubernatis, actiuè eſſe in gubernante. Hinc explicat mentem S. Thomæ, prouidentiam primò modo eſſe de rebus immediatè, alio modo vti cauſis creatis, & multorum effectuum exequutionem prouidere faciendam medijs alijs ſecundis cauſis.

Sed veriùs dici poterit, hanc explicationem magis rem confundere, nec eſſe ad mentem S. Thomæ. In primis enim S. Doctor in hoc art. non diſtinguit duplicem actū in Deo; ſed alium actum prouidentiæ in Deo, alium exequutionis ad extra. Et quæſt. ſequenti art. 2., de actu prouidentiæ Dei immanenti docet, non eſſe in rebus ad extra: exequutionem verò prouidentiæ ait actiuè eſſe in Deo, non quaſi alium quendam actum mentis diuinæ, ſed vel eumdem actum qui dicebatur prouidentia, & habet vim inducendi opus ad extra; vel potentiam exequutiuam Dei, iuxta illam ſententiam Thomiſtarum ex D. Thom. deſumptam, creationem actiuè acceptam eſſe in Deo, de qua nos agemus q. 45. Deinde, non ſunt revera diſtinguendi illi duo actus in Deo, vnus vt Deus res diſponat ad intra, & alter vt moueatur ad exequutionem ad extra. Nec apparet quæ ſit hæc diſtinctio & duplicitas actus: niſi fortè illa de duplici voluntate, intentionis & exequutionis, quam ſect. 5. improbauimus; & Vaſq. ipſe, tanquam alienam à mente S. Thomæ & aliorum Theologorum ac Philoſophorum, & in re falſam, reijciebat. Demum, nec per eam diſtinctionem explicari poteſt, Deum vno modo habere prouidentiam immediate, alio modo mediatè: quia certè Deus nullum ſuum actum in ſe habet mediante vlla cauſa creata: ſed ſuis actibus diſponit, adhibere ad extra cauſas ſecundas ad cooperandum.

Mens ergo S. Thomæ, facilis & clara eſt, vt attingit Caietanus: Deum habere prouidentiam ad intra immediatè de omnibus rebus: hoc eſt, de omnibus quantumuis minimis & minutiſſimis, in ſua mente cogitare & diſponere quæ facienda ſint, nullumq. quaſi conſiliarium & adiutorem in hac interna diſpoſitione adhibere: & hoc totum docet contra Platonem. Deinde concedit, Deum exequi gubernationem ad extra, adhibendo ſecū alias cauſas quibus mediantibus efficit ad extra illos effectus qui verè fiunt à cauſis creatis. Diſtinguit ergo S. Thomas prouidentiam ad intra & exequutionem ad extra: ad illam negat, ad hanc concedit medium quoad aliquos effectus, quia Deus aliqua operatur cum conſortio cauſarum ſecundarum. Hunc ſenſum perſpicuè expreſſit ipſe S. Doctor in corpore art. & in ſolut. ad argumenta: & fuſiùs 3. cont. Gent. cap. 76. & 77. vbi de eadem re tractat. *Eſt immediatè de omnibus rebus.*

Sed hoc ipſum difficile videtur, quomodo S. Thomas affirmet, Deum exequi aliqua mediantibus cauſis creatis, cùm per ſe immediatè concurrat ad omnem effectum & operationem omnis cauſæ creatæ, quod S. Thomas ipſe docuit. Solùm itaque aſſerere voluit conſortium & cooperationem cauſarum creatarum, non autem cogitauit excludere concurſum cauſæ primæ. Voluitquè negare, cauſas ſecundas concurrere ad diſpoſitionem prouidentiæ in mente diuina, aut ſupplere quicquam quod diuinæ menti in cogitando & ordinando deeſſet, vt videbatur opinatus Plato. Quomodo autem Deus cum cauſis ſecundis concurrat immediatè, virtute, & ſuppoſito, dicemus q. 47. citata.

Deinde, S. Thomas art. 4. docet, prouidentiam Dei eſſe ita accomodatam rebus, *Eſt ſuauis & certa.*

bus; & ita res diſponere, vt effectus naturales eueniant neceſſariò, effectus autem liberi & contingentes liberè & contingenter. Simulquè docet in ſolut. argumentorum, & quæſt. ſequenti art. 6., prouidentiam Dei eſſe certam & infallibilem, ita vt cuncta quæ à Deo prouidentur, omnino eueniant eo modo quo Deus diſponit. Hinc grauis oritur difficultas, quomodo hæc duplex proprietas, ſeruare libertatem in nobis, & eſſe infallibilem in ſe, aptè conueniant diuinæ prouidentiæ. Hoc opus, inquit Caiet. art. 4., hic labor eſt. Conatur ipſe rem explicare. Sed hæc difficultas non attinet propriè ad prouidentiam, quatenus dicit ordinationem rerum in finem, ſed ſpectat ad diuinam voluntatem, quatenus res diſponit vt ſint: ideoquè de ea potiùs q. 19. tractandum erat.

Illud magis propriè ad prouidentiam ſpectat, quod aſſerit S. Tho. in 1. d. 40. q. 1. art. 2., & de Verit. q. 6. art. 1., de ratione prouidentiæ Dei eſſe ordinem rerum in finem, non tamen euentum ipſum & aſſequutionem finis: hoc eſt prouidentiam Dei non ſemper aſſequi finem ad quem media ordinat. Idem docet Durand. in primo diſt. 40. quæſt. 1. n. 6. *Ex hoc enim ſolo*, inquit, *quòd militi dantur arma, & clerico liber, & mercatori pecunia, ſufficienter eſt eis prouiſum, dato quòd miles non vincat, clericus non diſcat, & mercator non lucretur*. Defenditque hoc Vaſq. diſp 87. cap. 4. At Caiet. hìc art. 1. ſignificat oppoſitum ex S. Tho. hìc art. 2. ad 1., vbi ait, nihil ſubterfugere ordinem diuinæ prouidentiæ, & art. 4. ad 2., vbi ait, certum & immobilem eſſe ordinem diuinæ prouidentiæ, ōmniaquè euenire quæ à Deo prouiſa ſunt. Ideo Caiet. inquit, S. Thomam mutaſſe ſententiam quam alijs in locis tradiderat: Idem ſequuti ſunt Bagn. eod. art. dub. 2., Aluarez diſp. 30. de Auxilijs, alijquè recentiores Thomiſtæ.

Semper aſſequitur ſuũ finem.

Sed res eſt facilis, prouidentiam Dei ſemper aſſequi finem quem Deus efficaciter intendit: nam efficax Dei voluntas non poteſt non adimpleri. Aliquem autem finem Deus vult tantùm ſimplici & inefficaci complacentia, & media ſolùm ſufficientia ac inefficacia ad illum ordinat; vt patet quia dat auxilia ſufficientia ad ſalutem etiam Reprobis qui reipſa ſaluandi non ſunt: & hic quoq; eſt actus prouidentiæ Dei. Neque hæc eſt vlla imperfectio: quia non defectu & imbecillitate ſuæ virtutis deficit à fine: ſed ex eo, quia liber cùm ſit, non vult efficaciter finem, non applicat media efficacia. Hoc ipſum autem à Deo diſponitur ob alium finem à ſe intentum, verbi gratia ad oſtenſionem ſuæ potentiæ, bonitatis, & iuſtitiæ: atque hunc finem Deus aſſequitur. Itaque, quando Deus ordinat media aliqua inefficacia ad certum finem inefficaciter intentũ, ea ipſa ſe habent vt media efficacia ad alium finem efficaciter intentum. Imò ipſamet inefficacia ordinatur à Deo tanquam medium efficax ad alium finem reipſa conſequendũ: non enim temerè & caſu, ſed prudentiſſimè ſe gerit Deus, quando confert media purè ſufficientia, & denegat efficacia: idquè certè facit ob aliquem finem à ſe intentum quem reipſa conſequetur. Vnde ſemper diuina prouidentia in ordinatione cuiuſcumque rei aſſequitur ſuum finem. Sic eleganter expreſſit Boetius lib. 4. de Conſolat. proſa 6. *Ordo enim cuncta complectitur, vt quod ab aſſignata ordinis ratione diſceſſerit, hoc idem, licèt in alium, tamen in ordinem relabatur, ne quid in regno prouidentiæ liceat temeritati: neque enim fas eſt homini, cunctas diuinæ operæ machinas, vel ingenio comprehendere, vel explicare ſermone.* Hoc modo poſſent conciliari loca S. Thomæ, ſi contraria viderentur. Sed tamen S. Doctor nuſquam docuit, prouidentiam Dei ſemper aſſequi finem: ſed tantùm dixit, omnia ſubdi prouidentiæ Dei, hoc eſt ordinari à Deo in finem: & omnia euenire quæ à Deo prouiſa ſunt; hoc eſt omnia quæ a Deo decreta ſunt vt fiant propter finem, verè fiunt propter finem, licèt interdum non aſſequantur finem.

Quomodo ſit æqualis de omnibus.

Demum, aliam prouidentiæ proprietatem ſignificauit Scriptura Sapient. 6. *Aequaliter cura eſt illi de omnibus*, hoc eſt prouidentiam Dei eſſe de omnibus æqualem. Quod tamen difficile eſt: quia certè inter homines, de quibus ibi Sapiens loquitur, alijs efficaciter intendit Deus finem gloriæ, alijs vult ſolùm inefficaciter: illis tribuit media efficacia, alijs tantùm ſufficientia: illorum eſt præ-

deſtinatio, quæ eſt quædam ſpecialiſsima prouidentia, & diſcernit electos à reprobis: quibuſdam tribuit longè abundantiora dona & beneficia quàm alijs, non ſolùm in ſpiritualibus, ſed etiam in temporalibus. Magna ergo inęqualitas ineſſe videtur diuinæ prouidentiæ. Hinc Durand. in 1. d. 39. q. 3. num. 12. ait, prouidentiam Dei eſſe inæqualem ex parte rerum duplici ratione: tum quia Deus ordinat res in fines inæquales, vtpotè creaturas rationales in finem ſupernaturalem, alias in finem naturalem: tum quia in exequutione Deus quædam operatur immediatè, quædam mediantibus cauſis ſecundis. Eſſe autem prouidentiam æqualem ex parte Dei: & ſic n. 15. explicat locum illum Scripturæ.

Conſtat itaque, magnam revera inæqualitatem in operibus diuinæ prouidentiæ inueniri, eamq. totam ab ipſo Deo prouidente prouenire. Non tamen explicanda eſt hæc inæqualitas penes ſecundam illam Durandi rationem: quaſi, ea quæ fiunt à cauſis creatis, non ſimul etiam efficiantur à Deo immediatè concurrente, vt alibi Durand. non rectè opinatus eſt: vel quaſi minùs efficiat ea quæ ſimul cum cauſis ſecundis operatur, quàm quæ ſolus efficit. Non ſic inquam explicanda eſt inæqualitas diuinæ prouidentię: Deus enim ad omnes prorſus effectus verè immediatè concurrit: & non minùs cauſat agendo cum cauſis creatis, quàm ſi ſolus ageret: quod totum oſtendemus poſtea q. 47. Sed intelligi & concedi debet inæqualitas in operibus diuinæ prouidentiæ iuxta alias rationes antea indicatas.

Locus autem Scripturæ, non tantùm explicari poteſt de æqualitate ex parte Dei: cùm vnus ſit ſimpliciſſimus actus diuinæ mentis de omnibus rebus prouiſis. Nec tantùm, vt explicat S. Thomas q. 20. art. 3. ad 1., quia Deus ex æquali ſapientia & bonitate omnia adminiſtrat. Sed debet etiam ſic explicari, æqualiter eſt illi cura de omnibus, ideſt communiter & adæquatè: proximè enim ante illa verba dictum erat, *Puſillum, & magnum ipſe fecit*. Vel etiam æqualiter eſt illi cura de omnibus, hoc eſt non minùs de ſtatu hominum inferiorum, quàm ſuperiorum: nec enim propter nobilitatem, potentiam, aut diuitias, Deus magis quemquam æſtimat, vel maiorem eius curam habet, & præſertim quoad bona ſpiritualia: quinimò ſæpè infirma mundi eligit vt confundat fortia.

SECTIO DECIMATERTIA.

De Præcipuis partibus Prouidentiæ Dei.

CVm in Deo non ſit compoſitio, conſequenter dici propriè non debent partes in Deo vel in aliquo attributo diuino. Attamen, ob diſtinctionem rationis ſub qua res diuinas concipimus, poſſunt quaſi partes in diuina prouidentia cogitari: & ita communiter loquuntur Theologi, diſtinguentes quaſdam partes prouidentiæ Dei.

Poſſunt autem hę partes deſignari iuxta diuerſitatem rerum de quibus Deus prouidentiam habet, vel finium ad quos res ordinat, & mediorum quæ diſponit. Præcipuè verò, iuxta diſtinctionem finis naturalis & ſupernaturalis, effectuum naturalium & ſupernaturalium, duplex pars prouidentiæ diſtinguenda eſt, naturalis, & ſupernaturalis. Prima eſt ordinatio rerum in finem naturalem per media naturalia. Secunda eſt ordinatio creaturarum rationalium in finem ſupernaturalem per media ſupernaturalia. Et hæc eſt magis præcipua prouidẽtiæ pars. Et poteſt ſumi, vel præciſè vt aſſumit media in ſubſtantia ſua ſupernaturalia: vel adæquatè vt aſſumit etiam media, quæ licèt in ſubſtantia ſua ſint naturalia, tamẽ referuntur à Deo in finem ſupernaturalem, & vt ſic dicuntur ſupernaturalia extrinſecè per denominationem à fine. *Præcipua pars eſt prouidentia ſupernaturalis.*

Iam, præſtantiſſimam rurſus partem prouidentiæ ſupernaturalis S. Tho. quæſt. ſequenti art. 1. alijquè Theologi prædeſtinationem aſſignant, quæ eſt efficax ordinatio creaturæ rationalis ad finem ſupernaturalem æternæ gloriæ per media efficacia gratiæ: hæc infallibiliter conſequitur finem intentum gloriæ, & eſt propria circa electos, circa omnes qui ſaluantur, tàm Angelos, quam homines. *Præſtãtiſſima pars eſt prædeſtinatio.*

Dubitant verò Recentiores, num prædeſtinatio ſit pars ſubiectiua vel obiectiua prouidentiæ. Partem ſubiectiuam intel- *An ſit pars ſubiectiua vel obiectiua.*

telligunt, ſpeciem reſpectu generis: obiectiuam verò, integralem reſpectu totius. Vel alio modo poteſt dubium intelligi, an ſit pars ſubiectiua, hoc eſt ex parte ſubiecti, ſcilicet Dei in quo eſt prouidentia, quaſi actus qui eſt prædeſtinatio ſit quædam pars totius actus diuini: vel obiectiua, hoc eſt ex parte obiecti, quia obiectum prædeſtinationis eſt pars obiecti totius prouidentiæ. Si intelligatur dubium in primo ſenſu, poteſt vtroque illo modo res explicari. Vel enim ſumetur prouidentia, quaſi conceptus quidam abſtractus ex omnibus ordinationibus rerum in finem: & ſic prædeſtinatio eſt quaſi pars ſubiectiua, idest tanquam ſpecies prouidentiæ in communi. Vel ſumetur tota prouidentia tanquam collectio & aggregatio ex omnibus ordinationibus ſingularum rerum in finem: & ſic prædeſtinatio eſt quaſi pars obiectiua ſeu integralis totius prouidentiæ. Sicut, ſi conſideretur corpus in communi, abſtractum ab omnibus corporibus; ſic cœlum verbi gratia eſt eius pars ſubiectiua: ſi autem conſideretur vniuerſum corporeum, conflatum ex omnibus corporibus; cœlum eſt eius pars integralis.

Deinde, accipiendo dubium in alio ſenſu: ſic certè prędeſtinatio non eſt realiter pars prouidentiæ ex parte Dei & actus diuini: quia, vt ſupponebamus, nulla eſt in Deo compoſitio partium. Poterit tantùm dici aliquo modo pars ſecundùm rationem & inadæquatum noſtrum concipiendi modum. Ex parte autem obiecti, eſt ſanè obiectum prædeſtinationis pars obiecti totius prouidentiæ, vt patet: & hoc rurſus poteſt intelligi, vel pars ſubiectiua, vel pars integralis: quia dupliciter ſumi poterit obiectum prouidentiæ, vt modò explicauimus, loquendo de ordinatione rerum in finem. In hoc potiùs ſenſu loquuti ſunt antiquiores Theologi, quos Vaſquez & alij recentiores non rectè pro alio priori ſenſu adducunt. Sanctus Thomas hic q.23. art. 1. in fine corp. ait, *Prædeſtinatio quantum ad obiecta eſt pars prouidentiæ.* Caiet. ibi §. *Aduerte hic,* ait prædeſtinationem non eſſe partem prouidentiæ ex parte actus, ſed tantùm ex parte obiecti; non explicans an hoc intelligi debeat ſubiectiuè vel integraliter. S. Tho. verò in 1. d. 45. q. 1. art. 2., & q. 6. de Verit. art. 1., & Durand. ead. d. q. 1. num. 6., & quidam alij Scholaſtici, tantùm dixerunt, prouidentiam magis communiter dici & plura complecti quàm prædeſtinationem: item prædeſtinationem addere aliquas conditiones ſupra prouidentiam: quæ ſanè iuxta varios modos dictos, commodè intelligi poſſunt.

Quomodo prædeſtinatio totā quodāmodo prouidentiam cōplectatur.

Addit Suarez lib. 1. de Prædeſt. c. 18., prædeſtinationem quodammodo includere totam Dei prouidentiam: quia omnia alia quæ per diuinam prouidentiam diſponuntur, aliquo modo ordinata ſunt ad bonum & gloriam electorum, inter hos connumerando Chriſtum tanquam omnium caput. Hoc indicauit Apoſt. 1. Cor. 3. *Omnia veſtra ſunt, vos autem Chriſti, Chriſtus verò Dei.* Debet autem hoc intelligi, ſaltem quia ſecundariò res naturales à Deo ordinatæ ſunt, vt deſeruiant ad bonum electorum. Non enim oportet intelligere, primam rerum creationem, & naturalem huius vniuerſi gubernationem, adæquatè & primariò fuiſſe volitam ex prima intentione propter electorum gloriam: quaſi primum decretum diuinæ voluntatis fuerit electio prædeſtinatorum ad gloriam. Sed aliter, poſt quàm Deus voluit ex prima intentione creare & gubernare mundum in eſſe naturæ, ad finem communicandi ſuam bonitatem in perfectionibus rerum naturalibus, quia hoc erat conueniens diuinæ bonitati, etiam independenter à fine ſupernaturali; optimè poteſt intelligi, Deum conſequenter voluiſſe vt omnia deſeruirent ad vtilitatem electorum. Concedendum etiam eſt, plurima quæ in ſubſtantia ſua naturalia ſunt, fuiſſe à Deo primariò ordinata ad bonum electorum. Planè ergo reperitur quædam diſpoſitio in mente diuina, & ordinatio rerum in ſuum finem, quæ non includitur in prædeſtinatione: atque adeò benè dici poteſt, prædeſtinationem eſſe partem totius prouidentiæ, & dari aliquam aliam partem prouidentiæ à prædeſtinatione diſtinctam.

Alia pars prouidentiæ aſſignatur reprobatio.

Alia pars prouidentiæ, prędeſtinationi quodammodo oppoſita, eſt reprobatio: quam eſſe partem prouidentiæ, ſic explicat S. Tho. quæſt. ſequenti art. 3. Ad pro-

uidentiam ſpectat, permittere aliquem defectum in rebus prouiſis, vt ſupponit ex hac quæſt art. 2. ad 2.: ſed reprobare, eſt permittere, quoſdam a fine ſupernaturali deficere, eſt excludere quoſdam à regno cœlorum: ergo, ſicut prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ pro ijs qui efficaciter ordinantur ad æternam ſalutem, ita reprobatio eſt pars prouidentiæ pro ijs qui ab hoc fine deficere permittuntur. Hoc autem non eſt ita intelligendum, quaſi ad rationem prouidentiæ neceſſarium ſit, prouiſorem permittere aliquem defectum: ſed ſenſus eſt, quòd ſi defectus accidunt, dici debent permitti ex prouidentia; ſpecialiter quando prouiſor eſt ſapiens & potens, omniaq. proſpicit, & omnia poteſt: cùm ergo Deus ſit ſapientiſſimus & potentiſſimus, omnes illi qui à fine deficiunt, vtique per diuinam prouidentiam permittuntur deficere: ſicquè reprobatio eſt pars prouidentiæ.

Quomodo reprobatio ſit pars prouidentia.

Adhuc tamen hoc difficile apparet: quia prouidentia eſt ordinatio rerum in finem, vtique vt res tendant ad finem, vt conſequantur ſuum finem: permittere autem vt res à fine deficiant, & excludere à conſequutione finis, non eſt ordinare res in finem: igitur reprobatio non eſt verè prouidentia, nec pars prouidentiæ. Ideo addendum eſt, in diuina prouidentia circa reprobos, duo formaliter conſideranda eſſe. Vnum eſt, Deum habere aliquam voluntatem, videlicet ſimplicis complacentiæ, vt ſaluentur, diſponere etiam pro ijs media ſufficientia quibus ſaluari poſſint. Hæc, vt patet, verè eſt ordinatio eorum in finem ſalutis, licèt inefficax: eſtquè propriè prouidentia. Sed tamen qua tenus formaliter eſt ordinatio, non eſt reprobatio: quia reprobatio formaliter non dicit ordinationem ad finem gloriæ, nec conſiſtit in illa voluntate ſimplicis complacentiæ, nec in voluntate tribuendi media vt ſufficientia ſunt, hoc eſt apta perducere hominem ad finem. Aliud circa reprobos eſt, Deum habere voluntatem abſolutam & efficacem, eos excludendi à gloria, æternaq. pœna afficiendi; & denegandi media efficacia ad ſalutem. Hæc eſt formaliter reprobatio: &, vt patet, non eſt ordinatio ad finem gloriæ, ſed potiùs eſt non ordinatio, & opponitur ordinationi ad gloriam: vnde potiùs eſt non prouidentia, quàm prouidentia reſpectu talis finis.

Si autem prouidentia reſpectu certi finis ſumatur, non ſolùm poſitiuè, ſed etiam negatiuè; hoc eſt non ſolùm pro ordinatione poſitiua ad finem, ſed pro carentia huius ordinationis, ſiue pro permiſſione deficientiæ à fine: ſic reprobatio eſt negatiuè pars prouidentiæ. Vel meliùs, & magis ſeruando veram prouidentiæ rationem: ſi deficientia ab vno fine ordinetur ad alium finem conſequendum; tunc permiſſio talis deficientiæ, licèt non ſit prouidentia, hoc eſt ordinatio reſpectu finis qui non eſt acquirendus; tamen eſt verè & propriè prouidentia reſpectu alterius finis qui aſſequendus eſt. Et quidem prudens prouiſor, non temerè permittit defectum ab vno fine in rebus prouiſis, niſi videns & intendens quòd idem defectus conferat ad alium finem quem intendit. Deus ergo pro ſua infinita ſapientia, permittit reprobos deficere à gloria, permittit peccare in hac vita & damnari in alia, propter alium finem à ſe intentum: & reſpectu huius finis reprobatio eſt verè & propriè prouidentia.

Hic autem finis reprobationis à Deo intentus, a Script. & Patribus præcipuè explicatur, manifeſtatio diuinæ gloriæ in electis, & bonum ipſorum electorum. Sic Apoſt. ad Roman. 9. *Suſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta in interitum, vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſis miſericordiæ quæ præparauit in gloriam.* Sic Auguſt. ſæpè: & præſertim de Prædeſt. Sanctorum c. 16., hoc oſtendit ex Dei diſpenſatione veniſſe, qui benè vti nouit etiam malis, non quaſi ei proſint vaſa iræ, ſed vt ipſo illis benè vtente proſint vaſis miſericordiæ. Affert alium locum Apoſt. ad Roman. 11. *Inimici propter vos:* ideſt Iudæos inimicos Chriſti, propter electos, & vt ijs prodeſſent. Eleganter etiam Boetius lib. 4. de Conſolat. proſa 6. verſus finem, vbi inter alia inquit: *Ex quo ſæpè ſumma illa prouidentia protulit inſigne miraculum, vt malos mali bonos facerent: ſola eſt enim diuina vis, cui mala quoque bona ſint, cùm eis competenter vtendo, alicuius boni elicit effectum.* Hoc autem modo quo reprobatio eſt propriè

Reprobatio quodammodo reducitur ad prædeſtinationem.

pro-

prouidentia, non ſolùm non eſt oppoſita prædeſtinationi, ſed potiùs in ea includitur, quatenus prædeſtinatio complectitur omnia quæ Deus ordinat in bonũ electorum. Opponitur ergo reprobatio prædeſtinationi, quatenus reprobatio eſt permiſſio, vt aliqui cadant à fine quem prædeſtinati conſequuntur, ſub ea ratione qua diximus, reprobationem non eſſe poſitiuè prouidentiam reſpectu talis finis, ſed oppoſitam prouidentiæ: quatenus autem reprobatio eſt prouidentia, reſpiciendo ad finem intentum, bonum ſcilicet electorũ, reprobatio quorundam dicetur pars prædeſtinationis aliorum.

Agendum eſt de his partibus prouidẽtiæ ſeparatim. De his præcipuis partibus prouidentiæ, ſequenti quæſtione agendum eſt. Primò de prouidentia ſupernaturali, ſecundò de prædeſtinatione, tertiò de reprobatione: vbi diſtinctè de reprobatione tractabitur, non hoc modo quatenus dictum eſt ad bonum electorũ ordinari, quia ſic ſub prædeſtinationis medijs includetur, ſed inquantum prouidentiæ & prædeſtinationi opponitur, inquantum eſt permiſſio vt aliqui à ſalutis æternæ fine excidant, & excluſio eorum à conſequutione talis finis. Et quamuis, hæc omnia communia ſint Angelis cum hominibus: tamen, quia ſacra Scriptura & Patres præcipuè de hominibus loquuti ſunt, & de his fuerunt controuerſiæ cum Hæreticis; hinc factum eſt, vt de prouidentia, prædeſtinatione, & reprobatione, ferè tantùm hominum, hic Theologi diſputare conſueuerint, ex quibus facillimè conſtabunt, quæ Angelis communia erunt: ſi quæ verò propria ſint Angelis, in propriam eorum materiam referuantur.

QVÆSTIO VIGESIMATERTIA.

De Prouidentia ſupernaturali Dei:

De Prædeſtinatione ac Reprobatione.

QVAESTIONEM hanc non niſi de Prædeſtinatione inſcribit S. Tho., vnumq; articulum de reprobatione inſerit tertio loco. Tamen, vt omnia quæ tractanda ſunt in ipſo quæſtionis titulo proponantur, ac ordinatè ſingula diſponantur; in hæc tria capita vniuerſam huius quæſtionis materiam ab initio duximus diuidendam. Suam verò quæſtionem in octo articulos diſtribuit S. Doctor.

Primò docet, homines debuiſſe prædeſtinari à Deo: quia cùm ordinati ſint ad finem ſupernaturalem vitæ æternæ, debebant ad hunc finem perduci à Deo per ſuam prouidentiam, quæ in hac parte eſt prædeſtinatio. Secundò, Prædeſtinationem formaliter non eſſe in prædeſtinato, ſed in prædeſtinante, quia eſt pars Prouidentiæ, quæ eſt in mente prouiſoris: exequutionem tamen Prædeſtinationis, nempe vocationem & glorificationem, ait eſſe in prædeſtinatis. Tertiò docet, aliquos homines reprobari à Deo: quia ad Prouidentiam pertinet permittere aliquem defectum in rebus, & ſic diuinæ prouidentiæ actus eſt permittere quoſdam deficere à fine vitæ æternæ. Quartò docet, omnes prædeſtinatos fuiſſe antecedenter dilectos & electos à Deo: quia Deus per dilectionem voluit hominibus bonum gloriæ, & per electionem voluit quibuſdam præ alijs. Quintò docet, prædeſtinationis non dari cauſam & meritum in prædeſtinatis quantum ad omnes prædeſtinationis effectus, ſed benè vnum effectum prædeſtinationis eſſe cauſam & rationem alterius: quia nimirum quicquid ordinat hominem ad ſalutem comprehenditur ſub prædeſtinatio-

ne, vnde non poteſt ex parte noſtra præcedere aliquod meritum. Sextò docet, prædeſtinationem eſſe certam, non tamen imponere neceſſitatem voluntati noſtræ: quia prouidentia diuina eſt quidem infallibilis, non tamen cuncta ſub neceſſitate diſponit, ſed verè illæſam relinquit libertatem noſtri arbitrij. Septimò docet, numerum quoque prædeſtinatorum eſſe certum, hoc eſt quot ſint ſaluandi, & qui ſint ſaluandi: eſſequè certum, non ſolùm ratione diuinæ cognitionis, ſed maximè ratione diuinæ præordinationis, quia Deus per ſe definiuit ſaluare omnes & ſingulos qui ſaluantur. Octauò demum concedit, prędeſtinationem quantum ad effectum poſſe iuuari præcibus Sanctorum, licèt non quantum ad diuinam præordinationem: quia non fit præcibus Sanctorum vt quiſpiam prædeſtinetur à Deo, ſed tamen Deus ipſe diſponit vt per varia media, inter quæ ſunt non ſolùm propriæ, ſed etiam alienæ orationes & bonæ operationes, prædeſtinati ſaluentur.

SECTIO PRIMA.

An & quid ſit Prouidentia ſupernaturalis Dei.

GEntiles Philoſophi, & omnes lumine fidei deſtituti, etiam ſi agnouerint Prouidentiam Dei naturalem de vniuerſitate rerum quantum ad eſſe naturæ, ignorarunt prouidentiam ſupernaturalem: quoniam ordinatio hominum ad finem ſupernaturalem gloriæ per media gratiæ, non niſi diuina reuelatione innoteſcere poterat. Inter Hæreticos verò, Pelagius & Cæleſtius & ſequaces, qui circa neceſſitatem diuinæ gratiæ ad aſſequendam gloriam aberrarunt, quamuis non omnino prouidentiam Dei ſupernaturalem abſtulerint, tamen ex parte imminuerunt, ea ſcilicet ex parte, qua negarunt gratiam. Et cum Pelagius negabat, neceſſariam eſſe illam gratiam, quæ concedenda erat iuxta doctrinam Scripturæ & Eccleſię, vtique negabat neceſſariam eſſe prouidentiam Dei, qua talis gratia præpararetur hominibus. Deinde, ad explicandum quid ſit Prouidentia Dei ſupernaturalis, eadem ſententiarum diuerſitas inter Theologos referri poteſt, quæ erat de prouidentia in communi.

Habet Deus prouidentiā ſupernaturalem de hominibus.

Dico primò. Deus habet prouidentiam ſupernaturalem de hominibus, hoc eſt ſua prouidentia ordinat homines ad finem ſupernaturalem per media proportionata. Hæc aſſertio eſt de fide. Et primò probari poteſt iiſdem auctoritatibus, quæ in generali de prouidentia diuina circa omnes res loquuntur: addendo inſuper illud Chriſti Domini Matth. 6., vbi ex prouidentia Dei circa res naturales & infimas, infert prouidentiam Dei ſublimiorem circa homines: *Reſpicite volatilia cœli, Pater veſter cœleſtis paſcit illa: nonne vos magis pluris eſtis illis, & anima magis eſt quam eſca?* & Lucæ 12. *Nonne quinque paſſeres veneunt dipondio, & vnus ex illis non eſt in obliuione coram Deo: nolite ergo timere, multis paſſeribus meliores eſtis vos*. Si ergo effectus omnes naturales prouidentur à Deo, vtique potiori ratione effectus ſupernaturales: & ita ex prouidentia Dei naturali, à fortiori infertur prouidentia ſupernaturalis.

Secundò. Apertè conſtat ex ijs ſcripturæ locis in quibus expreſſum eſt, hominibus à Deo propoſitam eſſe vitam æternam, tanquam finem ſuperexcedentem humanas vires, ſed auxilijs diuinæ gratiæ aſſequendum: Itemq. Deum tribuere gratiam, gratiam eſſe neceſſariam ad obtinendam gloriam. Quæ omnia ſatis expreſſa ſunt in Scriptura, & à Cōcilijs definita. In hac autem ordinatione hominum ad finem gloriæ per media gratiæ, conſiſtit prouidentia ſupernaturalis Dei.

Tertiò poteſt probari ratione S. Thomæ, qua art. 1. conatur oſtendere, homines prædeſtinari à Deo. Quoniam, cùm vita æterna ſit finis ſupernaturalis, oportet homines ab alio ſuperiori agente ad talem finem ordinari atque tranſmitti, ſicut ſagitta à iaciēte mittitur ad ſignum: huius autem tranſmiſſionis ratio, in Deo præexiſtens, hoc eſt diſpoſitio & ordinatio diuinæ mentis, dicitur prouidentia: ſiquè ſit efficax, ſicut eſt circa electos, dicitur prædeſtinatio.

Quartò. Hanc prouidentiam ſupernaturalem eſſe communem pro omnibus homi- *Habet de omnibus*

homini-bus. hominibus, patebit ex dicendis quomodo Deus velit omnes ſaluos fieri, & pro omnibus conſtituerit media ſufficientia ad ſalutem, etiam illis qui de facto damnantur & ab æterno ſunt reprobi: quia nimirum prouidentia Dei non ſemper eſt efficax reſpectu cuiuſcumque finis, aſſequendo actualiter ipſum finem. Rurſus hanc prouidentiam eſſe communem quoad omnes effectus gratiæ, quoad omnes humanos actus, omnem diſpoſitionem, omniaquè media, quoquo modo conducentia ad ſalutem, patet facilè, non ſolùm quia omnia quæ in rebus contingunt, omnino fiunt ex cauſalitate Dei per intellectum & voluntatem cuncta diſponentis & ordinantis: ſed quia nullus actus vel diſpoſitio iuuans ad ſalutem, depromi poteſt ex ſolis naturæ viribus, ſed non niſi ex auxilio diuinæ gratiæ prouenire poteſt, vt ſuo loco oſtendemus.

Hac prouidentia eſt ordinatio hominum ad finem gloria per media gratia. Dico ſecundò. Prouidentia ſupernaturalis eſt præcipuè actus diuinæ voluntatis circa finem gloriæ & media gratiæ. Dico eſt præcipuè actus voluntatis, ex prædictis antea de prouidentia in communi. Poteſt enim ſumi pro actu diuini intellectus directiuo voluntatis ad opera ſupernaturalia: ſed præcipuè ſumi debet pro actu ipſo diuinæ voluntatis: ſic enim actus huius prouidentiæ eſt, velle homines ſaluos fieri, eiſquè præbere media opportuna ad ſalutem. Dico etiam, circa finem gloriæ & media gratiæ: quia ſic adæquatè prouidentia ſumenda eſt circa finem & media, cùm de his omnibus agendum ſit. Manifeſtum eſt autem, finem ſupernaturalem hominibus propoſitum eſſe gloriam, & media ad hunc finem eſſe dona gratiæ. Et quia demum prouidentiam ſupernaturalem amplè intelligimus, quæ communis eſt ad omnes homines, præſcindendo à prouidentia ſpeciali circa quoſdam, quæ eſt prædeſtinatio electorum: iam de hac prouidentia, tùm circa finem, tùm circa media, ſub hac communitate & præciſione agendum eſt.

SECTIO SECVNDA.

An Deus per ſuam prouidentiam ſupernaturalem velit omnes homines ſaluos fieri.

Affirmat Apoſtolus. DEum velle omnes homines ſaluos fieri, affirmat Apoſtol. 1. Timoth. 2. *Qui vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Hinc ſtatim obuiat difficultas: quia conſtat, non omnes ſaluari, imò plurimos damnari: at omnia quæcũq; voluit Dominus fecit, vt dicitur in Pſalmo: & naturalis ratio idem demonſtrat: quia alioqui, ſi Deus vult aliquid quod non fit, erit vel imbecillitas voluntatis, vel defectus potentiæ in Deo: quod penitus diuinæ perfectioni repugnat. Et difficultas eſt, tàm ad locum Apoſtoli, quàm ad rem ipſam explicandam.

Explicat D. Auguſtinus tribus modis. Diuus Auguſtinus in Enchirid. c. 103. intelligit hunc locum de voluntate abſoluta & efficaci, quam Deus habet de ſolis prædeſtinatis qui actu ſaluantur. Et exponit propoſitionem vniuerſalem, vult omnes homines ſaluos fieri, in ſenſu accomodo: hoc eſt omnes quotquot ſaluantur, Deus eſt qui vult eos ſaluos fieri: Sicut ſi dicatur, hic magiſter docet omnes pueros ciuitatis, ideſt omnes pueros qui diſcunt litteras hic magiſter docet: eſtquè exemplum Auguſtini de Prædeſt. Sanctorum cap. 8. Rurſus exponit de omnibus generibus & ſtatibus hominum, hoc eſt nobilium & ignobilium, diuitum & pauperum, &c.: iuxta illud Sapien. 6. *Puſillum & magnum ipſe fecit, & æqualiter eſt illi cura de omnibus.* Et ibidem Apoſtolus dixerat, orandum eſſe pro omnibus, *Pro Regibus, & omnibus qui in ſublimitate ſunt: hoc enim bonum eſt & acceptum coram Deo, qui vult omnes homines ſaluos fieri.* Hunc modũ exponendi vniuerſalem propoſitionem, Logici vocant diſtributionem pro generibus ſingulorum, non pro ſingulis generum. Vtramque expoſitionem tradunt etiam Anſelmus & Beda ſuper locum Apoſtoli. Rurſus aliter exponit Auguſtinus lib. de Corrept. & Gratia cap. 15. in ſenſu quo-

dam tranſlato: quem ſic refert Vaſquez diſp. 83. cap. 1. & 2., Deus vult omnes homines ſaluos fieri, ideſt facit vt omnes velint ſalui fieri. Sed tamen hoc reipſa non verificatur: quia ſanè non ſinguli quique perueniunt ad exercendum deſiderium ſuæ ſalutis. Et planè alia eſt mens Auguſt., Deus vult omnes ſaluari, ideſt facit & iubet, vt nos velimus & cupiamus omnes ſaluari, omniumquè debeamus procurare ſalutem.

Has omnes expoſitiones impugnant Vaſq. loco citato, Suarez lib. 4. de Prædeſt. cap. 1., & Molina q. 19. art. 6. diſp. 1. Sed poſſunt aliquo modo defendi ob reuerentiam Auguſt. Debet tamen alia amplior expoſitio verbis Apoſtoli adaptari, quæ & magis conſonet rigori verborum ſimpliciter accepto, & ſenſum reddat vniuerſalem de omnibus prorſus hominibus. Ita concludit S. Tho. q. 19. art. 6. ad primum. Vbi, referens duas priores Auguſt. expoſitiones, non eas reijcit, ſed tertiam conuenientiorem cum Damaſceno adiungit.

Verè Deus vult omnes homines ſaluos fieri.

Dicendum ergo eſt, Deum aliquo modo velle vniuerſaliter omnes & ſingulos homines ſaluos fieri. Hæc eſt communis Theologorum ſententia. Et probatur primò: quia ſic locum Apoſtoli intelligunt ferè communiter Sancti Patres, Chryſoſt., Theophylact., Oecumen., Ambroſ., & Hieron. in eumdem locum, Athanaſ. lib. 3. de Aſſumptione hominis, Proſper. lib. 2. de Vocatione gentium cap. 7. & 8. alias 19. & 25., clariſſimè Damaſcen. lib. 2. Fidei c. 29., & Auguſt. ipſe lib. de Spiritu & litera cap. 33. & in lib. ad articulos ſibi falsò impoſitos, ad art. 2. Imò eo ipſo loco in Enchirid. concludit locum Apoſtoli eſſe exponendum omni alio conuenienti modo, quo non tribuatur defectus & imbecillitas voluntati Dei.

Probatur ex pluribus ſcript. locis.

Secundò. Idem colligitur etiam ex alijs Script. locis. Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum:* licèt hunc etiam locum Auguſt. in Enchirid. exponat ſecundo illo modo. Ezechiel. 18. & 33. Deus teſtatur, ſe nolle mortem peccatoris, ſed vt conuertatur & viuat: quod de omnibus peccatoribus dictum eſt, includendo illos quoque qui de facto non conuertuntur: ſicut ergo Deus vult omnes peccatores conuerti, vult vtique eos ſaluos fieri. Et Matth. 23. *Quoties volui congregare filios tuos, & noluiſti*. Alibi etiam ſæpè admonemur, quantum Deo placeant hominis bona, præſertim opera virtuoſa, & quàm ſint ei grata & accepta. Sicut eodem loco docet Apoſtol., exhortans ad orationem: *Hoc enim bonum eſt & acceptum coram Saluatore noſtro Deo*. Ideo bona opera dicuntur eſſe conformia voluntati diuinæ. Hinc inualuit apud Patres, & vulgò apud fidèles, conſueta forma loquendi, homines iuſtos adimplere voluntatem Dei, & quæ placita ſunt ei facere. Quæ & ſimilia habentur in ſacra Script. Habet ergo Deus voluntatem & complacentiam vt bona opera fiant: ergo etiam habet vt homines ſalui fiant: tum quia eſt par ratio: tum quia cùm bona opera ſint media ad finem ſalutis, vtique Deo placent quatenus media ſunt: at ſi placent media, potiori iure placet finis: igitur Deus aliquo modo vult omnes homines ſaluos fieri.

Tertiò. Idem probari poteſt ex alijs Scripturis locis & Sanctorum Patrum, in quibus Deus dicitur nolle perditionum hominum, vt patet in illis locis Ezechiel.: & rurſus Sapient. 1. *Nolite zelare mortem in errore vitæ veſtræ, neque acquiratis perditionem in operibus manuum veſtrarum, quoniam Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum, creauit enim vt eſſent omnia, &c.* Item 2. Reg. 14. *Deus non vult perire Animam.* Alibi etiam metaphoricè dictum eſt, Deum cum dolore punire. Et ſæpiſſimè inculcatur, quantum Deo peccata diſpliceant, ſintq. contra eius voluntatem: ſicut ergo Deus dicitur nolle perditionem hominum, vtique vult ſalutem omnium hominum.

Probatur ratione.

Quartò. Ratione probatur, tum ex bonitate diuina, cui valdè conſentanea eſt huiuſmodi voluntas. Tum quia iam Deus ſua voluntate ordinauit de facto & eleuauit homines ad finem ſupernaturalem gloriæ: ergo voluit ipſis proponere gloriam, & ſic aliquo voluit ipſis æternam ſalutem. Rurſus, aliter nunc ſe habet diuina voluntas circa hominum ſalutem, quàm ſe haberet ſi eos in puris naturalibus condidiſſet: vtique quia aliquo modo, nunc voluit eos ordinare

dinare ad ſalutem, voluit eos ſaluos fieri.

Hæc Dei voluntas eſt pro hominibus in ſtatu viæ.

Quintò. Hoc intelligendum eſt reſpectu omnium hominum, dum ſunt in hac vita mortali, non autem pro iam vita functis & damnatis. Hoc eſt, voluit Deus ab æterno, vt omnes homines quamdiù hic viuunt eſſent ordinati ad ſalutem, non autem quando iam damnati erunt: Damnati enim excluſi omninò ſunt à via ſalutis, neque Deus illis ſalutem propoſuit, neque promiſit, neque auxilia ſufficientia tribuit. Et hinc rurſus hæc res confirmatur: quia vtique aliter ſe habet voluntas Dei circa viatores ac circa damnatos: ergo viatoribus vult aliquo modo ſalutem.

Etiam poſt præuiſum lapſū Adami.

Sextò. Driedo Tract. 1. de Captiuit. & Redempt. Generis humani cap. 4. ad ſecundum, ſignificat, Deum voluiſſe omnes homines ſaluos fieri, ſolùm quantum ad primam inſtitutionem humanæ naturæ cum iuſtitia originali in Adamo, cui pro omnibus poſteris promiſit gratiã & gloriam, ſi ille in gratia perſeuerabat: non tamen poſt præuiſum Adami peccatum voluiſſe omnes homines in ſtatu naturæ lapſæ ſaluos fieri. Verùm, quæ allata ſunt ad hanc rem probandam, etiam de hominibus in ſtatu naturæ lapſæ procedunt. Imò Scriptura & Sancti præcipuè de hominibus in hoc ſtatu loquuntur. Dum ergo homines ſunt in ſtatu viæ, verificatur pro toto hoc ſtatu, Deum aliquo modo velle omnes ſaluos fieri, quia ſemper ſunt in via ad ſalutem. In hoc quidem longè benigniorem prouidentiam Deus habuit circa homines quam circa Angelos: quia omnes Angelos voluit ab initio ſaluos fieri, tamen ſolùm vſque ad primum lapſum, & ſtatim ac peccarent, excluſit eos omnino à via ſalutis, nec reliquit eis locum pœnitentiæ: at homines non ſolùm poſt lapſum Adami & peccatum originale omnium, ſed inſuper poſt plurima peccata actualia, vſque ad mortem, voluit ordinatos eſſe ad ſalutem, & mediante iuſtificatione ac pœnitentia ſaluos fieri.

Ad difficultatem initio præmiſſam, ſequenti ſectione, explicando modum quo Deus vult omnes ſaluos fieri, pleniùs ſatisfiet.

SECTIO TERTIA.

Quonam modo Deus velit omnes homines ſaluos fieri.

PRæter ſuperiorem difficultatem, occurrit etiam alia ad hanc rem explicandam: quia cum actus liber non ponat quicquam contingens in Deo, ſed tantum ponat obiectum ad extra, hic autem actus quo Deus vult omnes ſaluos fieri non ponat ſuum obiectum ad extra, non apparet quomodo ſit in Deo, vel an ſit actus neceſſarius. Sed res eſt ferè manifeſta ex dictis q. 19., vnde hæc breuiter colligenda ſunt.

Vult liberè.

In primis Vaſquez diſp. 83. cap. 2. putat, hunc actum eſſe neceſſarium in Deo: quia Deo non poteſt non placere ſalus hominum, non ſolùm vt poſſibilis, ſed etiam vt actu ſit. Verùm, quamuis diuinæ voluntati inſit actus quidam complacentiæ neceſſarius circa omne obiectum bonum: tamen hic ad veram prouidentiam Dei ſupernaturalem oportet actum liberum concedere: & de hoc actu intelligẽdum eſt quod ſectione præcedenti oſtendimus. Probatur: quia Sancti, & Theologi, intellexerunt liberam Dei voluntatem circa omnium ſalutem: colligunt enim ex teſtimonijs ſcripturæ, & ex effectibus liberis Dei, quia Deus eleuauit homines ad finem ſupernaturalem, datquè illis media ſufficientia ad ſalutẽ. Commendatur etiam hoc, tanquam inſigne Dei beneficium & opus amoris erga humanum genus. Præterea, complacentiam neceſſariam de hoc obiecto bono, quod eſt homines ſaluari, Deus habet non tantùm de hominibus actu exiſtentibus in aliqua differentia temporis, ſed etiam de omnibus poſſibilibus, ſicut habet complacentiam de natura rerum. Habet item eam complacentiam non tantum de hominibus pro ſtatu viæ, ſed indefinitè: haberetquè etiam ſi homines in puris naturalibus condidiſſet. At oſtenſum eſt, Deum velle homines ſaluos fieri, quatenus liberè ijs propoſuit finem gloriæ, ad quem eos liberè ordinauit dum ſunt in ſtatu viæ. Ac demum prouidentiam ſupernaturalem, non abſque aliqua operatione ad extra Deus liberè de fa-

cto

ĉto habuit circa homines: ergo Deus liberè voluit omnes homines ſaluos fieri.

Non abſq; aliqua operatione ad extra.

Secundò. Quidam alij Theologi tribuunt hanc voluntatem liberam Deo per modum ſimplicis & inefficacis complacentiæ, etiam ſi Deus non operaretur quicquam ad extra ex vi huius voluntatis, nullaquè mutatio ad extra ipſi voluntati correſpondeat, ſed omnis mutatio fiat per alios actus efficaces condiſtinctos ab ea voluntate. Ita Suarez lib. 1. de Prædeſt. cap. 15. & lib. 4. cap. 2. Attamen ex dictis quæſt. 19. de diuina voluntate in communi ſupponimus, non poſſe voluntatem liberam Deo tribui, niſi ratione alicuius operationis & mutationis ad extra: cùm voluntas libera non ponat quicquam cōtingens in ipſo Deo, qui eſt penitus immutabilis. Et ideo non poteſt diuina voluntas habere in ſe huiuſmodi actus liberos abſque mutatione ad extra: ſicut alioqui poteſt & ſolet ſuos actus exercere humana voluntas per mutationem ſui.

Nō ſolum per modū actus conditionati.

Tertiò. Alij Theologi hanc voluntatem liberam Deo tribuunt per modum actus conditionati: hoc eſt Deum velle omnes ſaluare, ſi ipſi velint, ſi digni ſint, ſi per ipſos non ſteterit: Deum velle omnes iuſtos glorificare: velle retribuere gloriam pro mercede & præmio meritorum. Ita Molin. q. 19. art. 6. diſp. 1., vbi explicat, hanc Dei volitionem nihil aliud addere ſupra actum neceſſarium quo Deus diligit ſeipſum, niſi reſpectum rationis ad obiecta eo modo ſub conditione volita. Fauent huic ſententiæ S. Th. eo art. 6. ad primum, & plures alij Theologi, qui voluntatem Dei de omnium ſalute appellant voluntatem conditionatam. Item Ambroſ. Oecumen. Theophilact. ſuper locum Pauli 1. Timoth. 2. Chyſoſt. homil. 7. in Ioan. ſuper illud, *Illuminat omnem hominem*, & alij frequēter dicere ſolent, Deum velle omnes ſaluari, dummodò tamen ipſi velint, ideoque per ipſos ſtare quominus ſaluentur. Hoc modo, veriſſimum ſanè putamus, Deum liberè ſub conditione decreuiſſe, conferre omnibus hominibus gloriam ſi digni inueniantur. Patet hoc ex promiſſionibus ſacræ Scripturæ. Et hæc eſt veritas notiſſima fidei: quòd ſi homo benè operetus & perſeueret in gratia vſque in finem, conſequetur gloriam: & hoc vtique quia ſic decretum eſt & ſtatutum à Deo. Hoc etiam peculiare eſt pro hominibus in ſtatu viæ: quia hoc Dei ſtatutum, factum non eſt niſi pro hominibus dum ſunt in ſtatu quo poſſunt tendere ad finem gloriæ: neque enim promiſſiones Dei factæ ſunt pro damnatis, imò hoc ipſum realiter eſt, Deum eleuaſſe & ordinaſſe homines ad finem ſupernaturalem gloriæ: quia ſi alioqui eos in puris naturalibus relinquere voluiſſet, nihil tale ſtatuiſſet. Non tamen hæc Dei voluntas conditionata ex parte obiecti, hoc eſt de obiecto conditionato, conſtituitur per ſolum reſpectum rationis, vel abſque mutatione & operatione reali ad extra. Sed hæc Dei voluntas eſt, qua Deus ſtatuit promittere ſub conditione gloriam & hominibus proponere: quam promiſſionem & propoſitionem, non tantùm ſemel, ſed ſæpè exequutus eſt per operationem ad extra. Hoc modo poſſe in Deo dari voluntatem conditionatam, quæſt. 19. explicauimus. Et ita hæc Dei voluntas reuera eſt efficax & operatiua: imò eſt aliquatenus abſoluta, abſolutè enim Deus voluit gloriam hominibus proponere & promittere ſub conditione meritorum: & dicitur conditionata, quia eſt de tali obiecto, ſcilicet promiſſione conditionata.

At verò ſatis non eſt, hoc tantùm modo explicare, Deum velle omnes homines ſaluos fieri: tùm quia Scriptura & Sancti plus ſignificant: tùm quia ſimilem voluntatem conditionatam Deus habet puniendi peccatores, & afficiendi pœna æterna homines ſi in peccato decedant: danturquè hæ & aliæ comminationes in Scripturis, à Deo promulgatę contra peccatores. At ſine dubio, quodam peculiari modo & charitate, Deus vult homines ſaluos fieri, quo potiùs non vult homines damnari. Neque ſanè hoc negarunt Theologi, qui voluntatem Dei vocarunt conditionatam: ſic enim vocarunt ad differentiam voluntatis abſolutæ & efficacis quam Deus habet de ſalute electorum.

Nec ſolum per modū ſigni.

Quartò. Dixerunt aliqui, Deum velle omnes homines ſaluos fieri, voluntate ſigni, non autem voluntate beneplaciti: hoc eſt operari quoſdam effectus ad extra,

tra, qui ſunt ſigna diuinæ voluntatis, ac ſi reuera haberet voluntatem rei ſignificatæ, non autem reuera velle talem rem: hæc autem ſigna diuinæ voluntatis de omnium ſalute, eſſe media & auxilia, tùm naturalia, tùm ſupernaturalia, quæ Deus tribuit, quibus poſſint homines gloriam adipiſci.

Attamen, parum eſt, concedere ſolùm ſigna huius voluntatis in Deo, & non etiam aliquam voluntatem de ipſa re. Tum quia Scriptura & Patres hoc ſignificant: dumque Scriptura poteſt cum proprietate intelligi & nõ per metaphoram, debet ſic intelligi. Tum etiam, alia quæ adducta ſunt ad probandum, Deum velle omnes homines ſaluari, ſuadent verè Deum hanc voluntatem habere. Et quidem Theologi qui eo modo loquuti ſunt, aliter explicarunt voluntatem ſigni & beneplaciti: per voluntatem enim beneplaciti intellexerunt decretum efficax & abſolutum de conferenda gloria, quod decretum Deus vtique non habet de omnibus hominibus, ſed ſigna quædam apparent, ac ſi Deus haberet. Itaque non negarunt, Deum aliquo modo habere in ſe verè voluntatem de omnium ſalute.

Sed per modũ ſimplicis complacentiæ, tribuendo media ſufficiẽtia ad ſalutem.

Quintò ergo. Cùm duplex poſſit eſſe voluntas, quædã efficax & definitiua per modũ decreti, & quędã inefficax per modũ ſimplicis cõplacẽtię & deſiderij, Deus habet illam voluntatẽ de ſalute omnium electorum; de ſalute verò aliorũ qui alioqui ſaluandi non ſunt, habet alio modo voluñtatem per modum ſimplicis complacentiæ. Quia tamen non poteſt eſſe actus liber in Deo, niſi per poſitionem alicuius effectus ad extra, & hanc Dei voluntatem diximus eſſe liberam; reuera Deus operatur ad extra, adhibendo media & auxilia ſufficientia ſaltem generalia pro omnibus, quæ cunctis poſſent ad ſalutem prodeſſe. Et hæc in ſua mente diſpoſuit, atque actu exequitur, ob hunc finem, vt homines ſaluentur. Et hæc media non ſunt efficacia pro ijs qui ſaluandi non ſunt, hoc eſt non habent in ijs effectum. Voluntas ergo quam Deus habuit adhibendi talia media propter finem ſalutis, eſt reuera voluntas ipſius ſalutis: nõ enim poteſt intelligi voluntas mediorum ob aliquem finem abſque voluntate ipſiusmet finis. Et quidem velle alicui præbere media ſufficientia ad aſſequutionem finis, planè eſt velle vt is poſſit aſſequi finem. Sic ergo Deus voluit omnes homines ſaluos fieri, ſaltem in potentia, hoc eſt voluit omnes poſſe ſaluari, cùm alioqui ex viribus ſuæ naturæ, & abſque medijs ſupernaturalibus, non poſſent ſaluari. Velle etiam præbere hæc media ad hoc vt ille conſequatur finem, eſt velle aliquo modo actualem conſequutionem finis, ſaltem per modum ſimplicis & inefficacis complacentiæ.

Hoc voluiſſe videntur Scotus in 1. diſt. 46. §. *Ad primum*, Durand. eadem diſt. q. 1. num. 11., & alij multi explicantes Deum velle omnium ſalutem, quia præbet media omnibus communia ad ſalutem. Indicauit etiam Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 29. *Deum vt bonitate præſtantem, primariè quidem omnes homines ſeruari ac Regni ſui compotes eſſe velle: ad hoc enim vt bonitatis ipſius participes ſimus nos effinxit.* Quod non eſt ſic intelligendum, quaſi voluntas Dei tantùm attingat ipſa media, & per quandam metaphoram denominetur etiam velle finem: ſed quia reuera ita attingit media, quòd velit etiã finẽ, dum vult media verè propter finem: & reſpectu ipſorum mediorum ſufficientium voluntas Dei eſt ſimpliciter efficax, vtpotè operatiua eorum: reſpectu autem finis ob quem media tantùm ſufficientia ordinat, eſt inefficax & per modum ſimplicis complacentiæ.

Non poteſt itaq; diuinæ voluntati tribui complacentia libera de aliquo effectu, niſi quatenus Deus vult & ponit ad extra aliqua media ſufficientia ad ipſum effectum tanquam finem. Neque è contra poteſt intelligi, Deum velle media ſufficientia ob aliquem finem, & non ſimul velle ipſum finem. Poſſet quidem intelligi, velle eaſdem res quæ ſunt media ſufficientia ad certum finem, velle inquam non quatenus media ad talem finem, non propter talem finem, quando non ſunt eſſentialiter ordinata ad ipſum finem: & tunc non intelligeretur velle finem. Sed quando vult propter ipſum finem, non poteſt non intelligi velle finem. Quomodo autem poſſit Deus velle aut nõ velle eandem rem propter certum finem, ſatis quæſt. præcedenti explicauimus. Deus ergo de facto vult media

com-

communia ad ſalutem, & vult quatenus media ſunt, & propter ipſum finem ſalutis. Vult ergo omnes homines ſaluos fieri.

Hoc etiam præcipuè eſt, Deum de facto homines ordinaſſe ad finem gloriæ, dum ſunt in ſtatu viæ: nec enim hæc media Deus inſtituiſſet pro hominibus in ſtatu puræ naturæ, nec de facto inſtituit pro damnatis, ſed tantùm pro viatoribus. Hoc modo Deus antecedẽter voluit omnes ſaluari, non autem vllos damnari: quia non inſtituit & ordinauit media vt quiſpiam damnetur: vt notauit Damaſc. ibi dicens: *Neq; enim ſupplicij aut cruciatus cauſa nos effinxit*. Imò præbet media ad hoc vt homines non damnentur. Et hac ratione, ſicut dicimus Deo placere ſalutem hominum, dicimus etiam Deo diſplicere perditionem hominum. Sic patet, Deum inſtituiſſe præcepta, conſilia, admonitiones, vt homines gloriam lucrentur, non autem vt damnentur, ſed potiùs vt non damnentur.

Poteſt etiam adhuc hoc modo diſtingui ratione in Deo, ordinariq. in diuerſis ſignis, voluntas de fine ſalutis, ac de medijs ſufficientibus: ita videlicet, vt in priori ſigno intelligamus Deum voluiſſe præbere media ſufficientia ad ſalutem, tantùm in generali, non determinando hoc & illud medium: poſtea determinaſſe media in ſpeciali. Et hæc diſtinctio ſatis eſt: non enim oportet diſtinguere voluntatem finis à voluntate mediorum in generali: imò voluntas finis debet inuoluere voluntatem mediorum ſaltem in generali.

Hæc Dei voluntas eſt quodãmodo inæqualis. Cæterum, dubitat Suarez lib. 4. cap. 2. an hæc Dei voluntas ſit æqualis reſpectu omnium in quibus non habet effectum ſalutis. Aliqui PP. affirmaſſe videntur. Sed tamen ſolummodo voluerũt, Deum hanc voluntatem pro omnibus habere, non excludendo ex ſe aliquem, iuxta illud Sap. 6. *Aequaliter eſt illi cura de omnibus*. Inæqualitas autem in hac Dei voluntate intelligi poteſt, quatenus Deus abundantiora & validiora media præbet quibuſdam quam alijs, adhuc intra ordinem auxiliorum ſufficientium quæ non ſortiuntur effectum. Si inquam præbeat præcipuè & primariò ob finem ſalutis, dicetur inæqualiter velle illis ſalutem: non quaſi vlla inæqualitas ſit in diuina voluntate ad intra, ſed tantùm in effectibus ad extra. Ita Chryſoſt. hom. 1. in epiſt. ad Epheſ. ait, Deum vehementer velle hominum ſalutem, habere flagrans deſiderium, mirum in modum cupere, vehementer optare noſtram ſalutem: quia videlicet Deus magna & copioſa remedia inſtituit pro noſtra ſalute. Quod ſi non tanta ac talia ordinaſſet, non diceretur tàm ardenter velle & cupere noſtram ſalutẽ. Ergo ſi maiora præbeat vni quam alteri, dicetur magis velle & cupere ſalutem vnius quam alterius. Conſtat autem de facto, valde inæqualia eſſe auxilia ſufficientia quæ Deus præbet: multo enim plura & maiora cõtulit Iudæ, quàm Gentilibus, & paruulis, ſine Baptiſmo decedentibus.

SECTIO QVARTA.

An & quomodo Deus omnibus hominibus prouideat media ſufficientia generalia ad ſalutem.

Media ſufficientia intelligimus illa, quibus homo poteſt ſaluari, ſiue reipſa ſaluetur, ſiue non ſaluetur. Illa autem quibus homo reipſa ſaluabitur dicuntur media efficacia: quibus reipſa non ſaluabitur, dicuntur inefficacia: nomen autem medij ſufficientis, in vi ſignificationis eſt vtrique mediorum generi commune: vtrumq; enim ſufficit ad ſalutem, poteſtq. per illa homo ſaluari. Vſu tamen factum eſt, vt hoc nomen medij ſufficientis medijs tantùm inefficacibus appropiatum ſit, quaſi dicatur medium non plus quàm ſufficiens, hoc eſt non ſimul etiam efficax. Sed quia nos hic agimus de Prouidentia Dei ſecundùm communem rationem, ſumimus medium ſufficiens ſecundùm illam communem ſignificationem; & in hoc ſenſu agimus de medijs ſufficientibus ad ſalutem, quæ diuina ſupernaturali prouidentia præparantur.

Diſtinguenda ſunt hæc media. Alia ſunt generalia & externa: vt Redemptio Christi, Sacramenta inſtituta, promiſſio- *Diſtinguũtur media generalia*

nes

& ſpecialia. nes diuinæ, prædicatio Euangelij, & annunciatio Fidei, ac ſimilia, quæ communiter hominibus proponuntur. Alia ſunt ſpecialia & interna quæ ſingulis infunduntur: cuius generis ſunt vocationes, illuſtrationes internæ, aliaq. auxilia gratiæ quibus homo interiùs excitatur & adiuuatur ad rectè operandum, & conſequendam gloriam. Circa media generalia iterum diſtinguere oportet, inſtitutionem & valorem eorum in ſe, atque applicationem & exercitium in ſingulis hominibus. Aliud enim eſt, reperiri in Eccleſia Sacramentum Baptiſmi, inſtitutum ad beneficium totius generis humani, tantiquè valoris vt hominem iuſtificet faciatquè hæredem gloriæ: & aliud eſt, hoc Sacramentum applicari huic & illi homini ſingulari, hunc & illum baptizari, ac participem fieri effectus & gratiæ per baptiſmum.

Ex prædictis antea videri poteſt, Deum prouidere omnibus hominibus media generalia ad ſalutem, non ſolùm quoad inſtitutionem, ſed etiam quoad applicationem: ſiquidem diximus, Deum velle omnes homines ſaluos fieri, & hoc verificari ratione auxiliorum quæ cunctis prouideat ad ſalutem. Niſi enim Deus inſtituiſſet media quibus omnes poſſint ſaluari, & niſi prouideat vt hæc media poſſint ſingulis applicari, non haberet Deus voluntatem de omnium ſalute. Ex aduerſo, experientia ipſa demonſtrare videtur, non omnibus ſufficienter prouideri de his medijs generalibus eorumq. applicatione. Multi enim ex hac vita decedunt, quibus nec adhibita ſunt, nec adhiberi potuerunt ſacramenta Eccleſiæ, aliavè auxilia: vtpotè illi gentiles & infideles, qui nullam Chriſti notitiam habuerunt, nec prædicationem audierunt: & tot paruuli ſine Baptiſmo decedentes, non ſolùm ex filijs infidelium, ſed etiam fidelium, qui abſque vlla humana culpa, vel moriuntur in vtero matris, vel nati iam obeunt antequam baptizari poſſint.

Deus inſtituit media generalia pro omnibus. Dico primò. Deus prouidet omnibus hominibus auxilia generalia ſufficientia ad ſalutem, quibus reipſa homines ſaluari poſſint, ac de facto ſaluentur, ſi eis ritè applicata fuerint, & quæ quantum eſt ex ſua inſtitutione & valore poſſint omnibus adhiberi & adhibita prodeſſe. Hæc concluſio eſt communis & certa. Sequitur in primis ex dictis, Deum velle omnes homines ſaluos fieri: ad quod verificandum, hoc ſaltem requiritur iuxta prædicta. Deinde conſtat, verè dari hæc remedia ſufficientia & generalia ad ſalutem, quæ ideo dicuntur generalia, quia pro omnibus inſtituta ſunt, & poſſunt omnibus applicari, & in omnibus habere valorem & effectum. Sic patet, Sacramenta eſſe in Eccleſia, & alia huiuſmodi. Præcipuè in hoc genere eſt redemptio & ſatisfactio Chriſti, quæ ſanè quoad ſufficienciam vniuerſalis eſt pro omnibus hominibus. Sic paſſim Script. declarat, Deum Patrem miſiſſe Filium ad redemptionem omnium hominum, totius mundi, omnium peccatorum; & Chriſtum ipſum eſſe redemptorem omnium: Sicut 1. Timot. 2., poſt illud, *Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire;* ſubdit Apoſtolus, *Vnus eſt enim Deus, vnus mediator Dei & hominum Chriſtus Ieſus, qui dedit ſemetipſum in redemptionem pro omnibus*: & cap. 4. dicitur: *Deus eſſe ſaluator omnium maximè fidelium*. Et Auguſt. in lib. ad articulos ſibi falsò impoſitos, ad primum inquit, *Quoad magnitudinem & potentiam pretij, & quoad vnam pertinet cauſam generis humani, ſanguis Chriſti eſt redemptio totius mundi*: & infra, *Poculum quidem immortalitatis, quod confectum eſt de infirmitate noſtra & uirtute diuina, habet in ſe ut omnibus proſit.*

Eſt verò redemptio Chriſti vniuerſalis pro omnibus hominibus, non tantùm quia in ſe eſt infiniti valoris, quo pacto eſſet ſufficiens etiam pro Dæmonibus & damnatis: ſed præterea quia Deus ex ſua primaria intentione miſit Chriſtum, eumquè voluit eſſe redemptorem propter ſalutem omnium hominum viatorum. Obtulit etiam Chriſtus ſua merita Patri, & Pater acceptauit quoad ſufficientiam, pro omnibus hominibus viatoribus nullum excipiendo: non autẽ Chriſtus obtulit & Pater acceptauit pro Dæmonibus & damnatis. Ideo Chriſtus non dicitur horum redemptor: neque Deus, dum hoc medium ſufficientiſſimum ad ſalutem prouidit, voluit Dæmones & damnatos ſaluos fieri, ſed tantùm viatores. *Quomodo redemptio Chriſti ſit pro ſalute omniũ ordinata.*

Dico ſecundò. Prouidet Deus applicatio- *Deus vult... tis, nõ om-*

nibus, prouidet efficaciter, ut ſalutis media applicentur.

tionem mediorum generalium ad ſalutem, quoad efficaciam pro multis, non autem pro omnibus: prouidet etiam quoad ſufficientiam pro multis, quibus tamen non diſponit efficaciter vt reipſa applicentur. Concluſio eſt certa. Explicatur & probatur facilè. Multi ſunt quibus reipſa adhibentur hæc media generalia ad ſalutem: & hæc applicatio vtique prouenit ex ſpeciali Dei prouidentia circa tales homines. Multi etiam ex hac vita decedunt, quibus applicata non erant media ſalutis: at certè ſi Deus efficaciter prouideret vt ijs actu adhibeantur, vtique adhiberentur: Deus ergo non prouidet efficaciter vt ijs actu adhibeantur.

Multis ſufficienter prouidet ut applicari poſſint.

Multi rurſus ex his ſunt, quibus poſſent quidem ſalutis remedia applicari, & vel ex culpa & negligentia ipſorummet ſi ſint adulti, vel parentum & aliorum ſi ſint paruuli, non applicantur. Deus ergo pro his prouidet applicationem mediorum quoad ſufficiētiam, id eſt quoad omnia requiſita & neceſſaria vt media applicari queant: licèt non prouideat efficaciter vt actu applicentur.

Quibuſdā non prouidet quantū ad omnia neceſſaria ut applicari poſſint.

Dico tertio. Deus quibuſdam hominibus non prouidet applicationem mediorum generalium ad ſalutem, etiam quoad ſufficientiā proximè & immediatè: hoc eſt non prouidet illa omnia quæ ſunt adæquatè & proximè neceſſaria vt poſſint ſalutis remedia ijs hominibus applicari. Concluſio probari poteſt primò: quia varijs temporibus, plurimis infideliū nationibus prædicata non eſt vera fides: quod ſanè erat neceſſariū ad participationem aliorum mediorum ſalutis, ſcilicet Sacramentorum & redemptionis Chriſti. Idquè accidiſſe videtur abſque culpa, tàm prædicatorum, quibus non fuit oblata commoditas tranſeundi in infideliū regiones; quam etiam ipſorum infidelium, qui nullum indicium habuerunt vt ſibi prædicationem fidei procurarent. Verùm in hoc dici poteſt, Deum non deeſſe ijs infidelibus, non deeſſe omnibus adultis, quominus per aliquam vocationem internam ſufficienter prouideat vt poſſint ſalutis remedia procurare, eo pacto quo dicemus ſectione ſequenti.

Patet in paruulis decedentibus antequam baptizari potuiſſent.

Secundò perſpicuè demonſtratur concluſio in paruulis, qui cùm nullo modo ex ſeipſis, ſed tantùm per diligentiam externam aliorum, poſſint eſſe participes applicationis neceſſariæ, vel moriuntur in vtero matris, vel paulo poſt quam nati ſunt, ita vt nulla humana induſtria baptizari potuerint, nec hominum culpæ imputari quòd abſque Baptiſmi remedio decedant. Ita notauit Auguſt. lib. de Bono Perſeuerant. cap. 12. *Quid dicam, quòd paruulus aliquando, antequam illi per miniſterium baptizantis ſuccurri poſſit, expirat? plerunque enim, feſtinantibus parentibus & paratis miniſtris vt Baptiſmus paruulo detur, Deo tamen nolente non datur, qui eum paruulum in hac uita non tenuit ut daretur.* Similiter epiſt. 105. & 107. Item de Gratia & libero arbitrio cap. 22., de Natura & Gratia cap. 28., de Corrept. & Gratia cap. 12., & alibi, idem docet: affirmans, his paruulis non potuiſſe Baptiſmum præberi, idquè abſque vlla parentum aliorumvè culpa, ſed ex occultis iudicijs & prouidentia Dei. Ita etiam notauit S. Thom. in 4. diſt. 6. quæſt. 1. art. 1. quæſtiuncula 1. ad primum.

Et res eſt euidens. Vel enim præmatura mors infantis accidit ex concurſu cauſarum naturalium inducentium tali tempore mortem independenter ab hominum libertate. Vel, etiam ſi mors accidat ob aliquem actum liberum ab homine exercitum: tamen ſi is non præuidit, nec præuidere potuit, ex tali actu ſecuturam mortem infantis; adhuc verum eſt, abſque vlla eius culpa mortem accidere, eumq. non potuiſſe caſum præcauere, vt poſſet paruulus baptizari. Deus ergo non prouidit paruulis his, atque adeò non omnibus hominibus, cuncta quæ neceſſaria erant ad applicationem mediorum generalium ſalutis.

An Deus ex ſe prætendat denegare ijs paruulis remedium ſalutis.

Declarandum ſequitur, quonam modo Deus omittat prouidere hāc applicationē. Id enim intelligi poteſt dupliciter: vel taliter vt negatio applicationis ſit directè volita ac per ſe intenta a Deo, vel quòd tantùm ſit quaſi permiſſa ſeu non impedita. Putant nonnulli, eſſe directè volitam & per ſe intentam. Conſentit Vaſquez diſp. 95. cap. 6. & diſp. 96. cap. 2. cum hoc tamen diſcrimine: quòd alij volunt, Deum ex ſe efficaciter decreuiſſe vt par-

paruulus non baptizetur, & ex vi huius intétionis taliter res ordinaſſe quòd paruulus baptizari non poſſet: Vaſq. verò Deo tribuit in illo ſigno voluntatem ſimplicis tantùm complacentiæ de negatione Baptiſmi poſt præuiſum peccatum originale paruuli, & ex hac ſimplici complacentia docet Deum ex intento ſic res ordinaſſe ob eum finem ne paruulo datetur Baptiſmus. Itaque iuxta hanc doctrinam, tàm Vaſquez quàm alij negant in Deo voluntatem & ſimplicem complacentiam de ſalute horum paruulorum ſtatim poſt præuiſum originale peccatum.

Dici non debet ex ſe praeintendere. Dico tamen quartò. Deus non ex ſe antecedenter voluit denegare ijs hominibus applicationem remedij ſalutaris, nec ob hunc finem ita res diſpoſuit & ordinauit ne eis remedium ſalutis applicaretur, ſed ſolùm conſequenter voluit ſeu permiſit non poſſe illis remedium applicari. Probatur primò: quia neceſſe non eſt aſſerere, Deum ex intentione, & propter huius finis, ſcilicet excludẽdi paruulum à gloria, voluiſſe ei remedium denegare, ac taliter res diſponere vt paruulus non baptizaretur. Sed optimè ſtare poteſt, Deum ex alio fine res ita diſpoſuiſſe, nempè ad ſeruandum connaturalem curſum cauſarum: ex qua diſpoſitione conſequenter, & præter intentum, ortum fuerit impedimentum Baptiſmi. Quemadmodum, dum alicui adulto peccatori, Deus denegat gratiam efficacem conuerſionis, vel etiam ſi negaret gratiam ſufficientem, non oportet dicere, Deum denegare gratiam ex intentione damnandi hominem: ſed potiùs, cùm ob alium finem gratiam deneget, inde hominis damnatio conſequatur.

Quia ex ſe antecedẽter vult omnes ſaluare. Secundò. Deus vniuerſaliter vult omnes homines ſaluos fieri, etiam poſt præuiſum originale peccatum: omnes inquam, tàm paruulos quàm adultos. Tùm quia Apoſt. generaliter loquitur: ſi autem vlla limitatio admittatur, poterit rurſus quis alijs modis dictum Apoſtoli coarctare, & alios atque alios homines excipere. Tùm quia, communis Theologorum ſenſus eſt, ſub ea vniuerſalitate comprehendi etiam paruulos: ac ſpecialiter D. Th. loco ſupra citato dictum illud de omnibus etiam paruulis intelligit. Sic pariter quod Apoſt. ſubdit, Chriſtum eſſe redemptorem omnium, intelligitur vtique etiam de paruulis. Tùm præſertim D. Auguſt. lib. 4. contra Iulianum cap. 8. non patitur, hanc exceptionem paruulorum fieri; ſed vult paruulos communiter cum adultis ab Apoſt. ibi eſſe incluſos. Vnde inter alia inquit: *Numquid paruuli homines non ſunt, vt ad eos non pertineat quod dictum eſt, omnes homines?* Et ex parte etiam hic accommodari poteſt quod infra ſubiungit, reprehendens Iulianum, & comparationem faciens inter adultos impios, & paruulos quos Iulianus faciebat originalis culpæ expertes: *Te intolerabilior ſequitur abſurditas: iſto enim modo beneuolentiorem facis Deum omnibus impijſſimis & ſceleratiſſimis hominibus, quàm innocentiſſimis & puriſſimis ab omni labe peccati: quandoquidem illos, quia vult ſaluos fieri, vult etiam intrare in Regnum ſuum: immenſum verò numerum paruulorum, qui ſine Baptiſmate moriuntur, ſuo regno adijci non vult: ſic fit vt eſſe Chriſtianos velit omnes, quorum multi nolunt, non velit omnes quorum eſt nemo qui nolit.*

Neque obſtat quod Vaſquez obijcit diſp. 96. num. 10.: quia Apoſtolus ſimul iungit, vult omnes ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, quę agnitio non poteſt paruulis conuenire. Nam D. Auguſtinus eodem loco intelligit veritatis agnitionem quæ perfecta erit in ipſo regno Dei, ad quam vtique poſſunt paruuli peruenire. Vel aliter poteſt intelligi, præſentis vitæ agnitio habitualis, ſi non actualis: & hanc habitualem recipiunt paruuli in Baptiſmo, nempè habitum fidei. Alia demum loca Scripturæ; in quibus ſimili modo generaliter dicitur, Deus velle bona hominibus, nolle mortem & perditionem, intelligenda ſunt, non ſolùm de adultis, ſed etiam de paruulis.

Tertiò. Infra cùm de reprobatione tractabimus, vniuerſaliter oſtendemus, Deum de ſe non excluſiſſe quempiam à gloria ante pręuiſam mortem in peccato, neque ob eum finem ex intentione præcedenti damnandi hominem, permittere peccata aut mortem in peccato. Et ſicut oppoſitum eſſet inconueniens in adultis, vt fatetur Vaſquez, ita & in paruulis. *Nullumq. ex ſe antecedenter excludit à gloria.*

Pu-

Putandum ergo non eſt, Deum antecedenter voluiſſe ijs paruulis denegare Baptiſmum, & ob hunc finem ita res ordinare, vt ij ſalutis remedium non percipiant: ſed per ſe quidem ac directè voluiſſe tantùm diſponere curſum & ordinem rerum naturalium, prout rerum natura expoſcit: & hoc directè cadere ſub intentionem diuinæ prouidentiæ. Ex tali autem rerum curſu per accidens ſequi, quòd non poſſit paruulus baptizari: vnde dicatur Deus id permittere, hoc eſt non impedire, dum noluit illum rerum curſum immutare alioquè modo res diſponere, quamuis videret ex illo rerum curſu ſequuturam mortem infantis abſque Baptiſmo.

Quomodo verè Deus velit omnes ſaluos fieri, ſed inæqualiter.

Ex his ſatisfieri poteſt dubitationi initio propoſitæ de voluntate Dei erga omnium ſalutem. Deus quippè voluit omnes homines etiam paruulos ſaluos fieri: tùm quoad capacitatem, qua verè poſſunt eſſe participes remedij, ad differentiam damnatorum qui ſunt omnino incapaces remedij: tùm ex virtute & valore vniuerſali mediorum, quæ ſunt pro omnibus inſtituta, nullum excipiendo, nec paruulum nec adultum. Quod ſatis eſt ad conſtituendum diſcrimen, inter homines eleuatos ad finem ſupernaturalem ex vna parte, & damnatos ac homines ſi fuiſſent conditi in puris naturalibus ex alia parte: & ad verificandum, etiam poſt præuiſum originale peccatum Deum aliquo modo voluiſſe omnes ſaluos fieri: quia voluit inſtituere remedia pro omnibus, reſpiciens in illo ſigno ad omnium ſalutem, nullum ex ſe excipiendo & excludendo de hominibus in ſtatu viæ. Nec oportet, Deum inſuper poſtea voluiſſe, vt proximè & ſimpliciter poſſent remedia omnibus applicari: nec tenebatur Deus ex vi eius voluntatis, peruertere & immutare naturalem rerum ordinem cauſarumque concurſum, ne immatura mors & perditio aliquorum ſequeretur.

In hoc tamen maximè apparet, Deum inæqualiter, vt dicebamus in fine ſectionis præcedentis, voluiſſe homines ſaluos fieri. Non ſolùm enim plus voluit ſaluos fieri eos quibus facit re ipſa ſalutis remedia adhiberi & prodeſſe: ſed etiam eos quibus vt ſaltem poſſint applicari remedia res diſponit. Alij autem quibus remedia applicari non potuerunt, ſunt in infimo gradu voluntatis, qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri.

SECTIO QVINTA.

An & quomodo Deus prouideat omnibus hominibus media ſufficientia ſpecialia ad ſalutem.

Ratio dubitandi pro parte negatiua.

Haec media ſunt auxilia, quæ ſolis adultis, hoc eſt hominibus dum ad vſum rationis perueniunt, conceduntur. Hæc non omnibus prouideri & conferri, imò denegari omnibus ijs qui de facto non ſaluantur, opinati ſunt Lutherus in Aſſertione art. 46., & Caluinus lib.3. Inſtitut. cap. 22. §. 10. & cap. 24. §.15.& 16., non agnoſcentes alia auxilia ſufficientia, niſi tantùm efficacia quæ prædeſtinatis & electis tribuuntur. Deinde, ſaltem quibuſdam adultis non prouideri hæc auxilia ſufficientia videtur manifeſtum in quamplurimis infidelibus, qui nec æternæ ſalutis, nec fortaſſe ipſius Dei vllam notitiam aſſequuntur, ad quos nunquam veræ fidei prædicatio deducta eſt, quæ prædicatio eſt ſimpliciter neceſſaria ad percipiendam fidem: *Quomodo enim credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient ſine prædicante?* Neque autem auxilium internum fidei tribui poteſt hominibus qui non audiunt prædicationē & verbum fidei. Sed certè fides eſt ſimpliciter neceſſaria ad ſalutem: imò eſt primum initium vnde inchoanda eſt via ſalutis, ideoquè fides dicitur radix & fundamentum ſalutis. Igitur multi ſunt homines quibus Deus non prouidet auxilia ſufficientia ad ſalutem. Et S. Th. 2. 2. q. 2. art. 5. ad primum ait, quoſdam non vocari ad fidem, propter peccatum, vel actuale, vel etiam ſolum originale in ijs repertum. Et vulgata Theologorum ſententia eſt, multos abſque vera fide ex hac vita decedere, damnandos quidem, non tamen propter peccatum infidelitatis, quia non habuerunt auxilia ſufficientia ad credendum, ſed propter alia peccata.

Dico

Deus prouidet omnibus auxilia ſpecialia ad ſalutem.

Dico primò. Deus aliquo modo prouidet omnibus adultis media ſpecialia ſufficientia ad ſalutem. Ita communiter Theologi, Alenſis & alij apud Bellarminum lib. 2. de Gratia & libero arbitr. cap. 1., ipſe Bellarminus cap. 5., Valent. 1. 2. q. 3. de Gratia puncto 4. §. 1., Suarez lib. 4. de Prædeſt. cap. 3., Vaſquez diſp. 97., alijquè hoc loco. Et primò quidem, quomodo Deus prouideat auxilia ſufficientia plurimis, etiam ex ijs, qui de facto non ſaluantur, ſatis manifeſtum eſt contra illos Hæreticos, ex Scriptura & experientia ipſa, qua conſtat, fideles & alios quibus vera fides annunciata eſt, ſua culpa non ſaluari, cùm poſſent ex Dei gratia ad ſalutem conari: ſed vel nolunt ſuſcipere fidem, vel fidei quam ſuſcipiunt, opera non adiungunt.

Probatur ex ſcriptura.

Secundò. Ex ſcriptura probatur, Deum omnibus aliquo modo ſufficientia auxilia prouidere. Illud dictum Apoſtoli, *Deus vult omnes homines ſaluos fieri & ad agnitionem veritatis venire*, hanc vim habet, & in hoc ſenſu à ſacris Doctoribus ſolet intelligi: quia Deus omnibus tribuit auxilia ſufficientia ad ſalutem. Cùm autem adulti debeât proprijs actibus adipiſci ſalutem, debent auxilia ijs ſufficientia, eſſe ſpecialia & interna ad benè operandum. Item Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Quem locum, non tantùm de illuſtratione per lumen rationis, ſed per lumen gratiæ, magis communiter intelligere ſolent, vt videre eſt apud Ianſeniũ, Toletum, Maldonatum, & alios expoſitores in eum locum. Sic etiam poteſt intelligi illud Iob 25. *Super quem non fulget lumen illius?* & Pſal. 18. *Non eſt qui ſe abſcondat à calore eius*: ſcilicet de lumine fidei, & calore gratiæ, vtique vt homines ſaluari queant.

Faciunt etiam alia loca, in quibus Deus inuitat & vocat ad ſe omnes homines. Matth. 11. *Venite ad me omnes?* & alia plura habẽtur Prouerb. 1. Hæc enim indicant ſimiliter, Deum ad ſe interiùs vocare omnes qui ſunt vocationis capaces, ideſt adultos. De qua vocatione dicitur Apocal. 3. *Ego ſto ad oſtium & pulſo*: quod etiam vniuerſaliter dictum eſt pro omnibus hominibus ratione vtentibus. Item illa in quibus, etiam gentilibus & infidelibus dicitur datũ fuiſſe vt poſſent ad Deum accedere: Sic Sapient. 13., Roman. 1., Actor. 14. Item alia in quibus magnificatur vniuerſalis redẽptio Chriſti, & promptitudo Dei ad benefaciendum. Et perſpicuum videtur illud 1. Timot. 4. *Deus eſt ſaluator omnium, maximè fidelium*: quod ſic exponit Proſper lib. 2. de Vocatione Gentium cap. 10. Deus vocat omnes ad ſalutem, dat omnibus auxilia quibus ſaluari poſſint: ſed maximè dat illis quibus præbet auxilia efficacia ad ſalutem mediante fide.

Ex Patribus.

Probatur tertiò auctoritate Patrum, Dionyſ. in lib. de Cœleſti Hierarchia c. 9. Iren. lib. 4. contra Hæreſes, Clementis Alexand. in Orat. exhortat. ad gentes, Cyrill. lib. 1. in Ioan. cap. 11., Chryſoſt. homil. 7. in Ioan., Origen. lib. 3. Periarcon. c. 1., Ambroſ. ſerm. 8. in Pſal. 118., Hieron. in epiſt. ad Cyprian. Presb. de interpr. Pſal. 89., Cyprian. lib. 3. epiſt. 8., & aliorum, quorum verba copioſè referunt Bellarm. & Valent. loc. citat. Præcipuè autem probatur auctoritate D. Auguſt., quæ vbi de Dei gratia agitur, maioris eſt ponderis. Hoc ergo perſpicuè docuit Auguſtinus lib. 1. de Geneſ. contra Manichæos cap. 3., Tract. 1. in Ioan., lib. 3. de Libero arbitrio cap. 19., De natura & gratia c. 67., lib. 1. Retractat. c. 10. & 22., & alibi. Inſuper Proſper, fidelis Auguſtini diſcipulus, lib. de Vocatione gentium, ex inſtituto probat, omnes homines à Deo vocari per gratiam vt ſaluari poſſint. Vnde lib. 2. cap. vlt. concludit: *Elaboratum eſt à nobis, vt non ſolùm in nouiſſimis diebus, ſed etiam in cunctis retro ſæculis, probaretur, gratiam Dei omnibus hominibus adfuiſſe: quamuis diuerſimodò, quoniam ſiuè occultè ſiuè manifeſtè, Deus, vt Apoſtolus ait, eſt ſaluator omnium hominum, & maximè fidelium.* Item Paulus Oroſius, eiuſdem cum Auguſtino doctrinæ in materia gratiæ defenſor, in Apolog. pro libertate arbitrij ſatis ante medium, præclarè inquit: *Mea ſemper eſt atque indubitata ſententia, Deum adiutorium ſuum, non ſolùm fidelibus, verùm vniuerſis etiam gentibus, ſubminiſtrare: non vt tu*, ſcilicet Pelagi, *putes, in ſolo naturali bono & libero arbitrio generaliter vniuerſis vnam gratiam contributam: ſed ſpeciatim quotidie, per tempora,*

per dies, per momenta, & cunctis & ſingulis miniſtrare.

Ex Conciliis. Quartò probari poteſt ex Concil. Niceno Canon. 8., & Concil. Rom. 60. Epiſcoporum ſub Cornelio Papa, vbi declaratum eſt, hominem dum eſt in hac vita poſſe ſaluari: quod vtique non poſſet, ſi eſſet diuinis auxilijs deſtitutus. Et ex Concil. Senonenſi cap. 15., vbi eo defenditur libertas arbitrij cum neceſſitate gratiæ, quia dicitur gratia ſemper eſſe in promptu, nec homini deeſſe: & ex hoc Concilium probat, neceſſitatem gratiæ non præiudicare arbitrij libertati.

Ratione à poſteriori. Quintò hinc ratione probatur concluſio: quia Deus conſtituit ſalutem in propria manu & libertate hominum, ſcilicet adultorum, vt ſæpè Scriptura teſtatur: ergo, cùm gratia ſit neceſſaria ad ſalutem, putandum eſt, hanc gratiam omnibus prouideri: & alioqui non ſaluatur humana libertas. Poſſentq. Hæretici vrgere Catholicos, quonam modo homo ſit liber, & gratia ſit ei neceſſaria ad ſalutem. Nec aliter ſatisfieri poteſt, niſi dicendo, quia gratia quæ neceſſaria eſt, omnibus datur. Poſſent etiam homines conqueri, ſe ita fuiſſe à Deo ordinatos ad finem ſalutis, vt fuerint auxilio neceſſario deſtituti. Nec aliter huic querelæ poteſt occurri, niſi cum Auguſt. de Natura & gratia cap. 67., neminem poſſe iuſtè de Deo conqueri, quia Deus præſens eſt, excitans & adiuuans per ſuam gratiam, vt homo ſaluari poſsit.

Ratione à priori. Sextò. Ratione à priori probari poteſt: quia, cùm Deus ordinauerit homines ad finem æternæ ſalutis, & adultos vt per proprios actus ſalutem cõſequantur; conſentaneum eſt, non ſolùm diuinæ liberalitati & pietati, ſed proximè huic actuali & præſenti ordinationi diuinæ, omnibus adultis auxilia neceſſaria élargiri.

Deus non æqualiter prouidet omnibus dicta auxilia. Dico ſecundò. Deus non omnibus actu prouidet & tribuit cuncta auxilia adæquatè neceſſaria ad ſalutem, ſed diuerſimodè & inæqualiter diuerſis hominibus hæc ſua dona & auxilia diſpenſat. Hæc concluſio explicatur & probatur: quia ad ſalutem neceſſaria ſunt multa Dei auxilia, quæ non ſtatim omnibus conferuntur: vt præſertim patet in infidelibus, quibus Chriſtiana fides annunciata non eſt: hi enim non habuerunt notitiam fidei, vt credere poſſent in Chriſtũ: quod tamen eſt neceſſarium ad ſalutem. Patet etiam, Deum longè inæqualia & valde maiora auxilia conferre quibuſdã quàm alijs hominibus. Illis autem quibus Deus non tribuit actu cuncta auxilia neceſſaria, verificandum adhuc eſt, ſuo modo ijs auxilia ſufficientia prouidere: quia nempè tribuit ſaltem aliquod auxilium, quo ſi homo benè vteretur poſſet maiora & vlteriora lucrari: cùm Deus paratus ſit, homini benè vtenti priori auxilio, addere alia & alia vſque in finem: quod magis explicabitur cõcluſione ſequenti.

Confirmatur inſuper præſens concluſio auctoritate Proſperi qui lib. 2. de Vocat. Gentium cap. 14. inquit: *Adhibita ſemper eſt vniuerſis hominibus quædam ſuperna menſura doctrinæ, quæ etſi parcioris occultioriſquè gratiæ fuit, ſufficit tamen, ſicut Dominus indicauit, quibuſdam ad remedium, omnibus ad teſtimonium.* Rurſus ex illo Apoſt. ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quòd diligentibus ſe remunerator ſit:* ad ſalutem enim non ſufficit hoc ſolum, ſed requiruntur alia præter fidem: Apoſtolus autem ibi indicauit tantùm initium aliquod quo homo poteſt incipere accedere ad Deum, vt exinde poſsit progredi ad maiora.

Cæterùm quidam Theologi ita explicarunt, Deum prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem: non quaſi de facto & actualiter omnibus præbeat hæc auxilia: ſed tantùm quia de ſe paratus eſt omnibus tribuere, & quantum eſt de ſe omnibus offert, quamuis aliqui ex proprio defectu ea non accipiant. Ita Bagnes hic art. 3. dub. 3. fauetquè S. Tho. 3. contra Gentes cap. 159. & 160. Et aliqui comparant Deum Soli ex ſe omnia illuſtranti: ita tamen, vt qui oculos claudit, ex proprio defectu non ſit lucis particeps. *Pleriq. dixerũt Deũ non omnibus actu cõferre auxilia.* Plures verò Scholaſtici rem ita magis explicant: Deum de facto omnibus contuliſſe lumen rationis, naturalemq. facultatem & libertatem operandi benè moraliter, addita quoque Dei prouidentia naturali: quòd ſi homines benè vtantur libero arbitrio, & per lumen rationis benè moraliter operentur, Deus vocabit eos ad fidem, præbens eis auxilia gratiæ neceſ-

neceſſaria ad ſalutem. Et ita dicunt, facienti quòd in ſe eſt ex viribus liberi arbitrij & lumine rationis, Deus non denegat gratiam. Ponunt caſum in puero enutrito in ſyluis, vel inter barbaras nationes, qui nihil de fide audierit: hic ſaltem potuit iuxta lumen rationis benè moraliter viuere, & illuſtrationem veræ fidei à Deo obtinere. Suarez lib. 4. de Prædeſt. cap. 3. num. 19. rurſus explicat, hominem per actus moraliter bonos, non quidem poſitiuè ſe diſponere & præparare ad vocationem ſupernaturalem, ſed tamen remouere obſtacula peccatorum quæ impedirent illuſtrationem diuini luminis. Sicquè ait poſſe intelligi doctrinam Scholaſticorum. Addit Vaſquez diſp. 97. cap. 5., hominem poſſe quidē actibus moraliter bonis ſe diſponere ad vocationem & illuſtrationem ſupernaturalem fidei, non tamen exercendo tales actus ex ſolis naturæ viribus, & dono creationis, ſed ex auxilijs gratiæ, in ſe naturalibus, ſed quæ verè ſint de genere gratiæ diuinæ datæ per Chriſtum, ſine qua homo non poteſt quicquam boni facere quoquo modo iuuans ad æternam ſalutem.

Aliquod ſaltem auxilium ſupernaturale Deus omnibus confert.

Dico tertiò. Putandū potiùs eſt, Deum de facto ſingulis adultis tribuere vocationem aliquam & auxilium ordinis ſupernaturalis, vt homo ſaluari poſſit, inchoando viam ſalutis, ita vt ſi homo benè vtatur prioribus Dei auxilijs, deinceps recipiat maiora & vlteriora, donec obtineat omnia neceſſaria ad ſalutem. Hæc concluſio in primis ſequi videtur ex dictis concl. prima: auctoritates enim & rationes ibi adductæ, ſuadent, Deum hoc modo prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem, quòd de facto tribuat ſaltem aliquod auxilium per ſuam prouidentiam ſupernaturalem, auxilium inquam gratiæ condiſtinctum à donis naturalibus, quod auxilium debet eſſe ſupra naturæ ordinem, & dicitur ſupernaturale.

Probatur ex prouidētia Dei ſupernaturali.

Secundò. Hoc modo multò meliùs verificatur, Deum de facto habere prouidentiam ſupernaturalem per auxilia propria & ſpecialia de hominibus qui ſunt horum auxiliorum capaces. Habere enim prouidentiam ſupernaturalem, eſt velle cauſare effectum aliquem ſupernaturalem, eſt velle tribuere auxilium ſupernaturale homini de quo dicitur eſſe prouidentia ſupernaturalis. Et alioqui, ſi Deus nullum auxilium ſpeciale ſupernaturale alicui tribuat, non operatur circa illum per prouidentiam ſupernaturalem: ſed ad ſummum valde remotè & extrinſecè, ac velut in potentia, dici poſſet habere de illo prouidentiam ſupernaturalem, quatenus res naturales ita diſpoſuiſſet, vt poſſet homo aſſequi auxilium ſupernaturale.

Alioqui enim Deus non prouideret auxilia ſufficientia.

Tertiò præcipuè probatur concluſio: quia nullo alio modo ſatis explicari poteſt, Deum prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem. Non enim ſatis eſt promptitudo illa Dei & oblatio auxiliorum. Nam vel hoc eſt in Deo per modum decreti efficacis de conferendo auxilio: & ſic Deus reuera conferret omnibus auxilium ſpeciale. Vel tantùm eſt per modum ſimplicis complacentiæ aut voluntatis conditionatæ: & ſic non ſufficiet vt homo verè poſſit ſaluari, ſi non recipiat in ſe aliquod auxilium; aut niſi dicatur habere in ſua poteſtate vim obtinendi auxilium iuxta alios dicendi modos. Sed præterea, nec poteſt homo ex viribus liberi arbitrij per actus moraliter bonos ſe diſponere ad primam gratiam recipiendam à Deo: nec etiam admittenda eſt diſpoſitio negatiua: nec demum per auxilia naturalia poteſt homo ſupernaturalia obtinere: quæ omnia latè poſtea oſtendemus. Putandum ergo potiùs eſt, Deum ex ſe omnibus tribuere aliquod ſupernaturale auxilium, nulla expectata diſpoſitione ex parte hominis.

Non expectat Deus aliquā diſpoſitionē ex parte hominis.

Quartò hoc probatur magis. Alij qui dicunt, Deum de facto infallibiliter præbere aliquod auxilium homini facienti quod in ſe eſt, id eſt ſe diſponenti, vel non apponenti obicem, ſiue per vires naturæ, ſiue dicant per auxilia naturalia; id vtique non aliundè colligere poſſunt, quàm ex generalibus loquendi modis Scripturæ & Patrum, Deum cunctis prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem, & ex diuina ordinatione hominum ad finem ſalutis. Sed ex his conuenientius eſt aſſerere, Deum abſque intuitu vllius diſpoſitionis ex parte hominis, quæ ſanè nullam haberet proportionem ad ordinem ſupernaturalem ſalutis, indifferenter ſolere tribuere auxilium aliquod ſupernaturale inchoatiuum ſalutis: vt ita pri-

mum ſalutis initium, diuinæ gratiæ vt par eſt; non autem induſtriæ deputetur humanæ.

Quodnam ſit hoc auxilium.

Quintò. Ad maiorem huius rei perſuaſionem explicare iuuabit, quàm facilè concedi poſſit hoc auxilium ſupernaturale. Cogitatio ſupernaturalis, non ſolùm eſſe poteſt de obiecto diuina reuelatione cognoſcibili, vt eſt myſterium Trinitatis, Incarnationis, & ſimilia; ſed etiam de obiecto naturaliter cognoſcibili, vt patet de multis veritatibus, quæ quidem naturali lumine notæ ſunt, & de facto reuelatæ ſunt quoque à Deo, & poſſunt fide credi. Rurſus poteſt dari cogitatio ſupernaturalis, non ſolùm quando homo audit verba fidei ab externo Prædicatore, ſed etiam per internam inſpirationem & illuſtrationem Dei, vt frequenter accidit. Inſuper non ſolùm datur illa cognitio ſupernaturalis quæ eſt fides de obiecto obſcuro quatenus diuina reuelatione credibili; ſed etiam datur cogitatio ſupernaturalis quæ ſit de obiecto euidenti, ipſaq. ſit euidens: ſic datur prudentia infuſa, cuius actus ſunt cogitationes ſupernaturales: de qua re plura in ſecunda parte dicemus. Poteſt ergo facilè, homini non adhuc cognoſcenti occultiora myſteria fidei, non audienti prædicationem fidei, non habenti fidem ſeu actum fidei, concedi aliqua cogitatio ſupernaturalis, cui annexum ſit ſimile auxilium ex parte voluntatis, quo poſsit homo aliquem actum ſupernaturalem elicere, vel circa Deum, vel circa aliquod aliud obiectum bonum, ad inchoandam viam ſalutis.

Quomodo omnibus tribuatur.

Sextò explicatur magis. Sicut putamus, Deum de facto homini audienti prædicationem fidei, tribuere cogitationem ſupernaturalem de rebus fidei, & auxilium ſupernaturale; alioqui per ſolam prædicationem externam non prouideret Deus auxilia ſufficientia ad ſalutem: ita, non ſolùm per auditum prædicationis, ſed per res ipſas creatas, excitari poteſt ac ſolet homo, quatenus opus eſt ex parte cauſarum exteriorum, ad aliquam Dei notitiam, vel ſaltem alterius obiecti boni, vt de notitia Dei indicat Scriptura Pſalm. 18., Sap. 13., ad Rom. 1.: hinc inquã ſimiliter putandum eſt, Deum vt auctorem ſupernaturalem ſimul exercere ſuam prouidentiam, immittendo cogitationem & auxilium ſupernaturale de obiecto bono alioqui etiam naturaliter occurrente, ſicquè omnibus prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem. Hoc ipſum ſignificauit Auguſt. lib. de Natura & Gratia cap. 67., & Proſper de Vocatione gentium, dicentes, Deum per ſuas creaturas, multis modis excitare & vocare homines: dantur enim cauſæ externæ quæ ad hanc rem ſuo modo concurrunt: & datur præcipuè interna & occulta influentia Dei ad vocandum hominem ſicut oportet. Illæq. cauſæ externæ, non ſolùm in prædicatione conſiſtunt, ſed etiam in alijs rerum occurrentijs & occaſionibus. Semper tamen vocatio adſcribenda præcipuè eſt ſpeciali influentiæ Dei. Ideo dixit Apoſt. 1. Cor. 3. *Neque qui plantat eſt aliquid, neque qui rigat*: (hi ſunt prædicatores & miniſtri Euangelici) *ſed qui incrementum dat Deus*, vtiq. per internam influentiam gratiæ.

Confirmatur aſſertio auctoritate & ſententia S. Thom. de puero perueniente ad vſum rationis.

Septimò demum confirmari poteſt hæc doctrina, auctoritate & ſententia illa ſancti Thom. 1. 2. q. 89. art. 5., vbi docet, primũ quod homini peruenienti ad vſum rationis cogitandum occurrit, eſſe, deliberare de ſeipſo ſuiq. ordinatione in debitum finem; adeò vt ſi ſe conuertat ad Deum, ſtatim iuſtificetur, & à peccati originalis labe mundetur. Sed certè, ad iuſtificationem requiritur vocatio, gratia auxilians, & diſpoſitio ſupernaturalis, de doctrina eiuſdem S. Thom. in materia de gratia, & in fide certa: ergo S. Thom. putauit, hominibus attingentibus vſum rationis, ſtatim primo loco à Deo vocationem ſupernaturalem immitti. Licèt autem non per hoc, modò intendamus, approbare cum tanto rigore illam ſententiam S. Thom., de qua eo loco 1. 2. agendum erit: tamen valet nunc auctoritas S. Thom., ne videatur nouiter cogitari hæc vniuerſalis conceſsio vocationis ſupernaturalis omnibus adultis. Et quamuis, non ſtatim in primo inſtanti, ſaltem infra aliquod ſpatium temporis circa rationalis vitæ initium, putandũ eſt, ſolere homines aliqua ſupernaturali inſpiratione præueniri à Deo vt ſaluari poſſint.

Soluitur ratio dubitandi.

Ex his patet ſolutio ad rationem illam pro parte negatiua. Verum enim eſt, non om-

omnibus à Deo proximè concedi vocationem ad veram & perfectam fidem, quę quidem prædicatorum miniſterio contingere ſolet. Sed tribuit ſaltem Deus aliquam primam vocationem, cui ſi homo piè conſentiat, obtinebit à Deo, vt vel mittat illi prædicatorem, vel alio modo eum illuminet. Sic ergo omnes habent ſaltem remotè & inchoatiuè auxilium ſufficiens ad fidem, quæ eſt neceſſaria ad ſalutem. Ita ſanè Actorum 10. Cornelius Centurio gentilis, oratione & eleemoſynis obtinuit à Deo, vt ad eum mitteretur Petrus Apoſtolus, qui eum in Chriſti fide erudiret, & baptizaret: illæ tamen orationes & eleemoſynæ factæ fuerunt ex priori alia Dei gratia, & ex notitia aliqua Dei, vt notare ſolet D. Auguſt. Idem eſt quod voluit S. Thom., non omnes proximè vocari ad fidem perfectam. Ideo etiam verum eſt, quoſdam abſque vera fide decedentes, fore damnationis reos, non tamen propter infidelitatis culpam, quia nec proximè vocati fuerunt ad fidem, nec ſcienter recuſarunt aut impedierunt fidem. Ideo etiam talibus hominibus non imputatur pro ſpeciali peccato, quòd nolint ſalui fieri: quia nimirum hoc non agnoſcunt, non cogitant. Satis tamen eſt quòd aliquo modo ſaluari potuerint. Imò poteſt eſſe, vt ſimpliciter non deliquerint in non conſentiendo vocationi & auxilio quod acceperunt: ſi nimirum hoc datum fuerat, non ad actum aliquem debitũ ex pręcepto, ſed ad actum bonũ ex conſilio: nec illi nouerint ſuam obligationem de non reijcienda inſpiratione illa gratiæ propter damnum ſpirituale ipſis imminens. Quod ſanè multis infidelibus videtur contingere.

Explicantur quædā loca Apoſt. Obijcies præterea primò. Apoſt. Actor. 14. inquit, Deum in præteritis generationibus dimiſiſſe omnes gentes ingredi vias ſuas, & cap. 17. illa vocauit tempora ignorantiæ: ergo videtur multis temporibus & nationibus non fuiſſe à Deo collatum lumen gratiæ. Reſpondetur, Apoſtolum voluiſſe, Deum olim illis gentibus non tantam gratiæ copiam & manifeſtam fidei doctrinam tradidiſſe. Imò iiſdem locis ait, Deum non ſine teſtimonio reliquiſſe ſeipſum, ſed præbuiſſe auxilia quibus homines poſſent Deum agnoſcere.

Explicantur quædā loca Aug. Obijcies ſecundò. D. Aug. paſſim diſcernit eos qui à Deo vocantur, & eos qui non vocantur. Specialiter de Bono perſeuerantiæ cap. 18. *Quòd ex duobus*, inquit, *impijs, alter ita vocetur ut uocantem ſequatur, alter uel non uocetur, uel ita uocetur ut uocantem non ſequatur.* Itaque ex ſententia Auguſt., Deus interdum negat, non ſolùm efficacem, ſed ſimpliciter omnem vocationem ad ſalutem. Et epiſt. 107. *Scimus gratiam Dei non omnibus dari*: ideoq. docet, rogandum eſſe Deũ pro infidelibus vt det illis gratiam. Reſpondetur, D. Auguſt. præcipuè voluiſſe negare reprobis vocationem efficacem, vt apud ipſum eſt notiſsimum. Eo autem loco de Bono perſeu., cùm loquatur ſub diſiunctione, non determinat, Deum aliquos nullatenus vocare. Aut loquutus eſt de vocatione proxima ad fidem perfectam, quam vltrò dicebamus non omnibus de facto concedi. Sic etiam debet intelligi in illa epiſtola & alijs ſimilibus locis.

Quæ prouidentia tribuenda ſit Deo circa adultos. Obijcies tertiò. Ad prouidentiam Dei ſupernaturalem ſatis eſt, Deum diſpoſuiſſe media generalia pro ſalute omnium, inſtituiſſe etiam cauſas generales ex quibus auxilia ſpecialia ſoleant ſingulis obuenire. Hoc etiam ſatis eſt, ad verificandum, Deũ velle omnes ſaluos fieri, quamuis non actu conferat omnibus auxilia ſpecialia, ſicut dictum eſt de paruulis, quibus Deus non prouidet interdum vt participare poſsint remedia ſalutis. Reſpondetur, ad prouidentiam Dei ſupernaturalem magis propriè ſumptam de adultis, & ad verificandum Deum velle adultos proprijs actibus ſaluos fieri, & ad modũ loquendi Scripturæ & Patrum, ſatis non eſſe illud tantùm concedere. Sed quia dicebamus, Deum inæqualiter velle homines ſaluos fieri, iiſquè prouidere; aliquid plus tribuendum eſt adultis, nempè aliquod auxilium ſpeciale.

Qui intelligantur eſſe adulti. Obijcies quartò. Poteſt contingere, vt perueniens quis ad vſum rationis, paulò poſt moriatur, antequam occurriſſet motiuum ad cogitandum de Deo, vel obiecto bono: ergo, ſi neceſſe non eſt, ſtatim in primo inſtanti vſus rationis immitti à Deo vocationem ſupernaturalem, iam continget, aliquos adultos ex hac vita decedere, antequam auxilium aliquod ſpeciale a Deo receperint. Reſpondetur,

illum caſum eſſe poſſibilem. Et vel fatendum eſt, poſſe aliquos in his raris caſibus excipi: ac proinde adultos tàm citò morientes æquiparari paruulis: doctrinam verò traditam intelligendam eſſe de adultis aliquandiù viuentibus, donec occurrat motiuum quo cogitare poſſint de aliquo obiecto bono: intelligendam eſſe de communi modo prouidentiæ Dei, ita vt non teneatur Deus peruertere naturalem rerum curſum, ne vlli deſit ſua vocatio. Vel dici poterit, quando quis tàm citò moritur, adhuc pertinere ad prouidentiam Dei, aliquam illi vocationem immittere: ad quod præſtandum certè non deerit Deo modus: imò motiuum ex parte rerum ſufficere videtur occurrentia ipſa mortis. Vel demum, de facto Deum ſic res ordinare, vt nullus adultus tàm citò moriatur, quòd nullum ei occurrat bonæ cogitationis initium: & ſic de facto verè aliquod auxilium omnibus prouidere.

Deus per prouidentiam ordinariã auxilia ſufficientia præbet.

Obijcies quintò. Si aliquis benè vtitur priori auxilio, debebit plerumque Deus per miraculum illi tribuere vlteriorem illuſtrationem fidei; vel mittendo prædicatorem, ſicut cæleſti reuelatione miſit Petrum ad Cornelium; vel ſine prædicatore illum interiùs inſtruendo: ſed non ſunt facilè inducenda miracula: ergo. Reſpondetur, poſſe Deum abſque miraculo vlteriora auxilia prouidere, quia hoc ſpectat ad ordinariam prouidentiam ſupernaturalem, & hic eſt vnus de effectibus ordinatis per prouidentiam Dei: poſſet ergo Deus abſque miraculo, vel mittere prædicatores, vel impellere hominem vt accederet ad eos, vel ſuis inſpirationibus ac miniſterio Angelorum hominem interiùs edocere.

An detur auxilium ſufficiens ſine fide.

Obijcies ſextò, nõ ſatis eſſe quodcumq; auxiliũ ſupernaturale ſine fide, vt dicatur Deus ſufficienter hominibus prouidere. Nam ſi auxilium non ſit fides, non videtur valere ad ſalutem: quia ſine fide impoſſibile eſt placere Deo: & omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt: & fides eſt initium iuſtificationis & ſalutis. Reſpondetur primò, non poſſe hominem iuſtificari & ſaluari ſine fide: & ita ſine fide non valent alia bona: tamen poſſunt aliqua valere & conferre ad acquirendam fidem, nimirum quatenus procedunt ex prioribus Dei auxilijs ſupernaturalibus. Secundò, quodcumque Dei auxilium ſupernaturale, poteſt dici auxilium fidei, quia ſi præueniat fidem diſponit ad fidem. Tertiò, per fidem latè intelligi poteſt omnis cogitatio ſupernaturalis in viatoribus, ita vt dicatur fides ad differentiam notitiæ naturalis: & quidem ſine hac præuia cogitatione, nihil poteſt homini valere & prodeſſe ad ſalutem, nihil boni poteſt quod ad ſalutem proſit ab homine exerceri: & hæc debet eſſe initium ſalutis ac iuſtificationis.

Solet Deus plura auxilia ſufficientia cõcedere.

Obijcies ſeptimò, non ſatis eſſe, ſi Deus homini præſertim diutiùs in adulta ætate viuenti, ſemel tantùm aliquam inſpirationem immittat, cui ſi ille non conſentiat, non amplius vocetur à Deo: plus ergo addendum videtur, vt Deus dicatur prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem. Reſpondetur, illud de rigore ſatis eſſe, vt Deus per aliquod auxilium ſufficienter omnibus prouideat. Sed non per hoc dicimus, ſemel tantùm aliquam inſpirationem immitti hominibus qui nõ conſentiunt. Imò ſolet Deus pro ſua pietate ac liberalitate pluries ac ſæpiùs ſuis inſpirationibus hominem vocare, ſtans ad oſtium & pulſans, vt magis in ſequentibus apparebit.

SECTIO SEXTA.

An Deus prouideat omnibus per totum vitæ ſpatium, etiam poſt maxima peccata, auxilia ſufficientia ad ſalutem.

Sententia negans.

HEnricus Quodlib. 8. q. 5. Greg. in 1. diſt. 46. q. 1. ad 3., Caiet. in cap. 11. Ioan. in illa verba: *Non poterant credere*, Abulenſ. in Exod. cap. 4. q. 12., Michael Medina lib. 3. de recta in Deum fide cap. 1., Roffenſ. art. 26. contra Lutherum, Ruard. art. 7., & quidam alij, ſignificant, Deum interdum quibuſdam peccatoribus ob maxima eorum peccata denegare pro reliquo vitæ ſpatio auxilia ſufficientia ad ſalutem. Huic ſententiæ occaſionem præbuit D. Auguſt. Vnde

Va-

Vaſquez diſp. 97. cap. 2. non veretur Auguſtinum, Proſperum, & Fulgentium, in hac opinione tenaciter illigare: loca poſtea referemus. Defendunt verò Auctores huius ſententiæ, adhuc hos peccatores ſua culpa non ſaluari, non reſurgere, & in alia peccata prolabi: quia ipſimet ſua voluntate cauſam præbuerũt, vt deſtituerentur à Deo: & ideo totum quod inde ſequitur, eſſe eis voluntarium in cauſa.

Concluſio affirmans. Dicendum tamen eſt, Deum prouidere auxilia ſufficientia ad ſalutem, etiam impijſſimis hominibus, poſt plurima peccata commiſſa, nulliq. peccatori denegare proprio ſuo decreto hæc auxilia pro reliquo notabili vitæ ſpatio. Hæc eſt communior Theologorum ſententia. Ita Adrian. in 4. q. 1. de Pœnit., Sotus lib. 1. de Natura & gratia cap. 18., Andreas de Vega lib. 13. ſuper Cõcil. cap. 13., Vaſq. hic diſp. 97., Suarez 3. par. tomo 4. diſp. 8. ſect. 2., Bellarm. lib. 2. de Gratia & libero arbitrio cap. 5., Valent. q. 3. de Gratia puncto 3. §. 1., & indicat S. Thom. 3. par. q. 86. art. 1. Imò aliqui hanc aſſertionem tàm certam arbitrantur, vt oppoſitam ſententiam tanquam temerariam, erroneam, & impiam damnent. Verùm, licèt contra fidem ſit, aſſerere, homini pœnitenti non remitti peccata, vel gratiam Dei non eſſe tantæ virtutis vt poſſit quemlibet peccatorem conuertere: in quo duplici ſenſu S. Thom ibi ſententiam quã impugnat, vocat erroneam: tamen, ſolùm aſſerere, Deum non tribuere gratiam neceſſariam ad cõuerſionem, erit quidem falſum, non verò maiori cenſura dignum, vt notauit Suar. loco citato num. 14.

Probatur ex Script. Probatur concluſio primò multis Scripturæ locis, in quibus Deus homines quantumuis peccatores vocat & exhortatur ad pœnitentiam, promittens remiſſionem peccatorum: item in quibus mirum in modum commendatur pietas, miſericordia, & patientia Dei erga peccatores: in quibus etiam Deus dixit, ſe nolle mortem peccatoris, ſed conuerſionem & vitam: rurſus in quibus dicitur Deus nunquam derelinquere & deſerere, ac ſimilia. Cum enim ita generaliter Scriptura loquatur, non licebit excipere aliquos peccatores, quibus gratiæ auxilia denegari dicantur. Plurima verba Scripturæ refert Valentia loco citato. Addi poteſt quod Concil. Trid. ſeſſ 6. cap. 14. & Canon. 29. vniuerſaliter affirmat, lapſos poſt Baptiſmum poſſe per Dei gratiam reſurgere & iuſtificari.

Ex Auguſtino. Secundò probatur auctoritate D. Auguſt., qui in lib. de Corrept. & gratia paſſim docet, homini quantumuis impio adhibendam eſſe correptionem, eamquè illi proficere poſſe, nec eſſe de vllius ſalute deſperandũ. Idem docet lib. de Pœnitentiæ medicina, & præſertim cap. 5 ſic inquit: *Si iam de ſanitate deſperas, addis peccata peccatis, ſicut ſcriptum eſt, peccator cum in profundum malorũ venerit contemnit: noli contemnere, noli deſperare, clama etiam de profundo ad Dominum.* In quo clarè ſupponit, etiam homini exiſtenti in profundo malorum, non deeſſe auxilium, quo poſſit clamare, & ad Deum conuerti. Item in lib. ad articulos ſibi falsò impoſitos, art. 15., reprobat quod ſibi imponebatur, reprobos poſtquam ceciderint ſic à Deo diſpenſari, vt nec poſſint nec velint per pœnitentiam liberari: & in contrarium docet, *Qui à fide & ſanctitate exciderunt, ſicut voluntate prolapſi ſunt, ita voluntate non ſurgunt,* voluntate inquit non neceſsitate. Et rurſus infra, *Nemini Deus correctionis adimit viã, nec quemquam boni poſſibilitate diſpoliat: quia qui ſe à Deo auertit, ipſe & velle quod bonum eſt & poſſe ſibi ſuſtulit:* poſſe ſcilicet in ſenſu conſequenti, quia ſtante quòd homo nolit, dum permanet in mala voluntate, non poteſt ſimul benè velle. Clariſsime demum in lib. de Prædeſt. & gratia cap 14, loquens de Pharaone, qui alioqui eſt inſigne obſtinationis exemplum, & loquens de Dei miſericordia, hoc eſt gratia ad bonum neceſſaria, ſic inquit: *An fortè, ſi verè de Deo ſicut expedit ſentiamus, etiam Pharaoni datam miſericordiam reperimus: patientia enim Dei ei valere debuit ad ſalutem, qua differens iuſtum meritumq; ſupplicium, miraculorũ verbera crebra denſabat: nunquid non potuit, ſicut flagellis cedens expulit populum, ita miraculis credens Deum tantæ virtutis agnoſcere?* Ex quibus locis colligendum eſt, alia Auguſtini loca in quibus videri poterat oppoſitum docuiſſe, debere in recto ſenſu explicari. Similibus mo-

modis loquuti ſunt Proſper de Vocatione gentium, Fulgentius epiſt. 7., & Oroſius in Apologia pro libero arbitrio. Accedunt Cyprianus, Chryſoſt., Origen., Gregor., Epiphan., & Leo Papa apud Suarez.

X *Probatur rationibus.* Tertiò probatur ratione: quia homini deſtituto auxilijs neceſſarijs non poſſent imputari peccata ſequentia; nec eſſet peccator de impœnitentia finali culpandus, quæ tamen eſt grauiſſima culpa. Non enim ſatis eſt, quod Auctores prioris ſententiæ afferebant, quia homo ipſe per priora peccata occaſionem præbuit ſibi denegandæ gratiæ. Ad hoc enim oporteret, hominem priùs peccantem, ſcire & putare, ſe priuandum vlterioribus auxilijs gratiæ: ſic enim peccata ſequentia eſſent voluntaria in cauſa: & alioqui quando in cauſa nō præuidetur effectus, non cenſetur voluntarius operanti. Sed de facto homines, aut prorſus non cogitant ſe fortè deſtituendos deinceps auxilijs neceſſarijs: aut, ſi ſint periti, putant Deum non denegare hæc auxilia. His ergo peccatoribus non poſſent peccata ſequentia imputari.

Quartò. Si vera eſſet oppoſita ſententia, inferretur hominibus quædam deſperationis occaſio: poſſent enim aliquando vereri, ne iam ſint in tali ſtatu, in quo deſtituti ſint auxilijs neceſſarijs, & ita ſpem ſalutis atq; conuerſionis abijciant: quod quàm ſit pernicioſum, nemo non videt.

Quintò. Iuxta eam ſententiam tales peccatores in hac vita æquarentur quoad hoc dæmonibus & dānatis, quibus Deus nulla gratiæ auxilia tribuit: & ita hi ſicut illi eſſent ab omni ſpe excluſi, nec Deus haberet pro tempore ſequenti voluntatem de eorum ſalute: ijſquè adhuc vita durante viæ terminum quodam modo ſtatuiſſet, & præueniſſet quaſi ſtatum damnationis futurum in alia vita. At certè, quamdiù homo hìc viuit, eſt in ſtatu viæ: ſed de ratione viæ eſt, vt viator poſſit accedere, & quando deflectit, poſſit redire ad terminum: ergo homo dum eſt in hac vita, non omnino deſtituitur auxilio neceſſario, quo poſſit ad Deum accedere, & per viam ſalutis incedere. Sic inquit Auguſt. lib. cit. de Pœnitentiæ medicina cap. 5. *Quicquid feceris, quecumque peccaueris, adhuc in hac vita es, vnde te Deus, ſi ſanare nollet, auferret.*

Explicantur quædā loca Scripturæ. In contrarium obijcies primò. Scriptura interdum dicit quoſdam excœcari & obdurari, derelinqui & deſeri à Deo: quod non videtur intelligendum per ſolam ſubtractionem auxiliorū efficacium, quia non dicitur de omnibus peccatoribus, ſed dicitur tanquam peculiare quid de quibuſdam inſignioribus. Imo aliquando expreſsè dicitur, quoſdam non poſſe conuerti: Eccleſiastici 7. *Nemo poteſt corrigere quem ille deſpexerit*: & Ioan. 12. *Propterea non poterant credere, quia dixit Iſaias, excœcauit oculos eorum & indurauit cor eorum*: ergo hi deſtituti ſunt omni auxilio, etiam ſufficienti.

Reſpondetur. Peccatores dici, excœcari, indurari, derelinqui; non quia omni auxilio ſufficienti deſtituti ſint, ſed quia carent auxilijs efficacibus. Ideo, de omnibus quidem peccatoribus aliquo modo id totum dici poteſt: ſed ſpecialiter dicitur de ijs qui diù iacent in peccato; hanc enim diuturnam carentiam auxilij efficacis præcipuè ſignificant illa nomina. Specialiter etiam dicitur de ijs quibus auxilia efficacia ſæpiùs denegantur: aliqui enim ſunt, qui in vno peccant, ſed deinceps efficacibus auxilijs adiuuantur, ne in alia peccata ruant, ſed potiùs alia bona faciant. Item dicitur de ijs, quibus Deus ſubtrahit auxilia ſufficientia abundantiora, & tantùm leuiora quædam concedit. Demum dicitur de ijs, qui adhuc ex multis & validis motiuis non conuertuntur: ſic Pharao erat obduratus, & Iudæi excœcati, non credentes tot miraculis quæ videbant. Vbi autem dicuntur peccatores non poſſe conuerti, vel ſumitur impoſſibilitas pro maxima difficultate quæ dicitur impoſſibilitas moralis: vel ſumitur in ſenſu conſequenti & compoſito, ideſt ſtante quòd homo careat auxilio efficaci, etiam ſi habeat auxilium ſufficiens, non poſſunt in actu componi & ſimul iungi hæc duo, peccatorem conuerti, & carere auxilio efficaci. Sic Aug. tract. 53. in Ioan. exponit, Iudæi non poterant credere ſtante quod nolebant credere, & hoc Deus ab æterno præuiderat, & per Prophetam Iſaiam prædixerat.

Explicantur quædā Obijcies ſecundò. Patres etiam dicunt, aliquos peccatores in talem ſtatum deue-

auctoritates Patrũ. deuenire, vt conuerti non poſsint. Iſidor. lib. de Summo bono cap. 15. *Nonnulli*, ait, *ita à Deo deſpiciuntur, vt deplorare ſua mala non poſsint*. Gregor. lib. 11. Moral. cap. 5. *Cain*, inquit, *diuina voce admoneri potuit, mutari non potuit: quia, exigente culpa malitia, iam intùs Deus cor reliquerat, cui foris ad teſtimonium verba faciebat*. Auguſt. etiam de Prædeſt. Sanctorum cap. 6. & 8., & de Bono perſeuer. cap. 8., & alias ſæpè, dicere ſolet, quoſdam non poſſe ad bonum moueri, Deo conſentire, & conuerti: quia non ſic vocantur à Deo vt conuertantur. Item lib. 1. Retract. cap. 15., inquit, *Qui cogenti cupiditati bona voluntate reſiſtere non poteſt, & ideo facit contra præcepta iuſtitiæ; iam hoc ita peccatum eſt, vt ſit etiam pœna peccati*. Et in lib. de Perfect. Iuſtitiæ, Reſponſione 15. *Peccatum eſt*, inquit, *cùm non eſt charitas quæ eſſe debet, vel minor eſt quàm debet, ſiue hoc voluntate vitari poſſit, ſiue non poſsit: quia, ſi poteſt, præſens voluntas hoc facit: ſi autem non poteſt, præterita voluntas hoc fecit*. Putat ergo Auguſt., hominem interdum ob priora peccata deſtitui auxilijs neceſſarijs, & ideo adhuc ſequentia peccata illi imputari.

Reſpondetur. Hos loquendi modos apud Patres debere eodem pacto explicari quo loca Scripturæ: vel ſcilicet ob maximam difficultatem: vel in ſenſu conſequenti & compoſito, in quo planè Auguſt. loquutus eſt; nam iiſdem & alijs in locis concedit hominibus aliquam vocationem, cum qua ait conuerti poſſe: non ergo eis negauit omne auxilium, ſed concedens auxilia ſufficientia, negauit efficacia; ex quo ſequitur ſenſus impoſſibilitatis conſequens & inuoluens compoſitionem priùs dictam. Præterea ad illum locum Retractationum reſpondet Valentia loco citato verſ. *Ad tertium teſtimonium*, & probat ex textu, Auguſt. ibi ſumpſiſſe peccatum tantum materialiter pro eo quod obiectiuè malum eſt, licèt ex defectu libertatis excuſetur a culpa: quo modo concupiſcentia & motus eius dicuntur peccata, qui tamen ſæpè excuſantur a culpa. Reſpõdet etiam Bellarm. loco cit., ad primum teſtimonium Auguſt., ſenſum eſſe, quòd licèt aliquis manente cupiditate non poſsit reſiſtere, tamen poſſe cum Dei auxilio illam abijcere. Eodem modo reſpondet ad alium locum de Perfect. iuſtit. Dici etiam poteſt, interdum aliquod peccatum eſſe voluntarium in cauſa, ita vt ſtante cauſa & voluntate cauſæ, non poſſit non ſequi peccatum: ſed hoc non eſſe per ſubtractionem auxiliorum ſufficientiũ ex parte Dei, ſed per connexionem ipſarum rerum, actuum, & effectuum, cum ſua cauſa: & ideo adhuc hominem eſſe liberum, quia poteſt mutare voluntatem cauſæ, ad quod ei non deeſt auxilium ſufficiens.

Explicatur quidã locus Auguſt. Obijcies tertiò. Idem Auguſt. in lib. Expoſit. quarund. Propoſit. de epiſt. ad Rom. cap. 61., loquens de Pharaone, ſic ait: *Non ergo hoc illi imputatur, quòd tunc nõ obtemperauit, quandoquidem obdurato corde obtemperare non poterat; ſed quia talem ſe præbuit, cui cor obduraretur*: putauit ergo Auguſt., Pharaonem propter priora peccata fuiſſe diuinijs auxilijs deſtitutum: cumquè poſtea quædam loca eius libri Auguſtinus correxerit, hoc nunquam correxit.

Reſpondetur primò, eius libri modicam eſſe auctoritatem, quem nimirum Auguſt. iunior ſcripſerat, non adhuc in doctrina gratiæ ſatis inſtructus. Ibiquè etiam docuerat, Deum conferre primam gratiam ex præcedenti noſtro merito fidei: quando ergo hoc poſtea retractauit, tacitè etiam retractaſſe cenſeri poterat, ſi ibi dixiſſet omnem ſufficientem gratiam denegari cuipiam ex ſuo demerito. Secundò, Auguſt. non ſolùm in lib. cit. de Prædeſt. & grat., ſed in lib. 83. quæſt. q. 68., & in ſerm. 38. de Tempore, planè ſignificat, Pharaonem ſemper habuiſſe vocationem & auxilium Dei, vt poſſet obedire Deo, & dimittere populum. Id quod etiã ex textu Exodi colligitur clariſsimè, vbi narratur, quanta inſtantia Moyſes ex parte Dei iuſſerit Pharaoni, vt populũ dimitteret, & quomodo Pharao aliquando conſenſerit dimittere populum, & poſtea reuocauerit mandatum: igitur ſemper poterat Pharao obedire Deo & dimittere populum, nec ſufficientia auxilia illi deerant. Tertiò, Auguſt. ibi non aſſerit, Pharaonem ob plurima peccata, ſed ob infidelitatis peccatum, fuiſſe obduratum, & non potuiſſe obtemperare Deo. Quartò, non aſſerit, Deum denegaſſe in perpetuum deinceps auxilia

lia ſufficientia Pharaoni ad pœnitentiam & ſalutem, ſed ad ſummũ negaſſe quoad illum actum obedientiæ. Quintò demum, licèt Deus ex ſe non deneget auxilium neceſſarium ad obſeruationem alicuius præcepti: tamen accidere poteſt, vt ex parte hominis obſeruatio vnius præcepti, ita dependeat ex alia conditione, vt illa non appoſita nõ poſſit conſequenter obſeruari præceptum. Vt in caſu noſtro, obedientia Pharaonis dependebat ex fide, qua Pharao credere debebat ex tot ſignis & miraculis: dum ergo Pharao non credebat, non poterat obedire: & hoc voluit Auguſt. Sed verè Pharaoni non deerant auxilia ſufficientia, quibus poſſet credere, & conſequenter obedire.

Explicatur alius locus Auguſt.

Obijcies quartò. Auguſtinus in lib. de Corrept. & grat. cap. 11. inquit, *Quibus deeſt adiutorium Dei, pœnam eſſe peccati*: intellexiſſe autem, non ſolùm de adiutorio efficaci, ſed etiam ſufficienti, colligitur ex præcedentibus: dixerat enim, quòd ſine tali adiutorio homo permanere non potuiſſet; & quòd ſi tale adiutorium defuiſſet, abſque ſua culpa homo cecidiſſet.

Reſpondetur primò, ex ijs quæ Auguſt. ibi ſubdit, poſſe colligi, ſermonem eſſe de gratia efficaci: ait enim, adiutorium quod nonnullis negatur in pœnam peccati, alijs dari ſecundùm gratiam, vt non ſolùm habeamus ſine quo permanere non poſſumus, ſed etiam cum quo permanere velimus. Secundò, Auguſt. loqui videtur de adiutorio gratiæ, vt complectitur tam efficax quàm ſufficiens: & de hoc inquit, ſi homini defuiſſet, idelt ſi omne adiutorium defuiſſet, homo abſque ſua culpa cecidiſſet: quibus autem nunc deeſt, illud ſcilicet adiutoriũ quod deeſt, pœnam eſſe peccati: hoc autem adiutorium quod quibuſdam deeſt, eſt auxilium efficax. Tertiò, Auguſt. ibi videtur intelligere pœnam eſſe originalis peccati: at planè nimium eſſet dicere, ob ſolum originale peccatum, Deum quibuſdam omnia auxilia ſufficiẽtia denegare. Quartò, etiam ſi Auguſt. ibi docere voluerit, interdum deeſſe auxilium ſufficiens, certè non dixit omne auxilium: ſed ſatis eſt, aliquandò deeſſe quædam auxilia ſufficientia, vt ad fidem perfectam, & ad certa quædam & eximia opera, ad quæ Deus ſæpè ſua auxilia largiretur, ſi peccata non obſtarent.

Explicantur aliæ auctoritates.

Obijcies quintò. Auguſt. in lib. Ad art. ſibi falsò impoſitos, ad 7., aſſerit, Deum non deſerere quemquam, niſi priùs deſeratur. Idem aſſerit Proſper in lib. ad Obiect. Vincent. ad 7., qui liber cum illo Auguſt. coincidit. Et Fulgent. lib. 1. ad Monimum cap. 13. *Iuſtè*, inquit, *deſeritur à Deo, qui deſerit Deum*. Imò Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 11. eandem ſententiam habet: *Deus*, inquit, *ſua gratia iuſtificatos non deſerit, niſi ab eis priùs deſeratur*. Vbi ſanè, apud Patres & Concil., Dei deſertio eſt ſubtractio gratiæ. Sed ſermo eſſe non poteſt de gratia efficaci: hanc enim Deus non ſolùm poſt peccata denegat homini pro tempore ſequenti: ſed ante omne peccatum, prius eſt, Deum deſerere hominem non tribuendo auxilium efficax, quàm hominem peccando deſerere Deum: ergo ſermo eſt de gratia ſufficienti, ſcilicet hanc à Deo negari ijs qui per peccata deſerunt Deum.

Reſpondetur primò, dici poſſe, in ea propoſitione negatiua non intendi partem affirmatiuam, Deum deſerere eum à quo priùs deſeritur: ſed tantùm partem negantem, non deſerere eum a quo priùs non deſeritur. Licèt enim huiuſmodi propoſitio exceptiua in has duas exponentes ſecundùm rigorem logicum reſoluatur, non opus eſt vt ſecundùm hunc rigorem accipiatur. Ita ad locum Concilij reſpondet Vaſq. diſp. 97. num. 35., qui alioqui non admittit hanc expoſitionem ad Auguſtinum. Secundò reſpondet ipſemet Vaſq., admiſſa parte affirmante, ſenſum non eſſe de auxilio præueniente, ſed ſolùm comitante & cooperante. Deus enim priùs præuenit & mouet vt pie operemur, deinde etiam nobiſcum cooperatur: eum autem qui non conſentit gratiæ prædenienti, & ita deſerit Deum; vtique Deus etiam deſerit, hoc eſt non ipſi cooperatur. Hæc tamen expoſitio rectè conſtare non poteſt: quia non ſolùm Auguſt. ſed etiam Concil. ait, Deum non deſerere niſi priùs deſeratur: ergo priùs eſt, quòd homo deſerat quam quod deſeratur a Deo: ſed ſic eſt, quòd non eſt prius hominem non cooperari Deo, quam Deum non cooperari homini: eundem enim ordinem ſeruat ceſſatio

cio hominis cum ceſſatione Dei, quem cooperatio hominis cum cooperatione Dei: cooperatio autem hominis non præcedit cooperationem Dei, vt ex profeſſo docet idem Auctor diſp. 99. cap. 5. Senſus ergo eſſe non poteſt, quia homo prius ceſſat & non cooperatur Deo, ideo Deus ceſſat & non cooperatur homini.

Tertiò, meliùs poſſet dictum illud exponi de ablatione gratiæ habitualis ſanctificantis: hoc eſt Deum non deſerere quemquam auferendo gratiam iuſtificantem, niſi priùs ipſe homo deſerat Deum peccando mortaliter. Quæ expoſitio, non ſolùm ad mentem Concilij ſed & Auguſtini congruere poteſt: quia licèt Auguſtinus contra Pelagium, non de neceſſitate gratiæ ſanctificãtis ſed auxiliãtis diſputauerit: tamen potuit aliquãdo hanc veritatem de gratia ſanctificante profiteri. Vel etiam poteſt exponi de ſubtractione abundantioris gratiæ, non autem totius gratiæ ſufficientis. Quartò, ſi attendamus ad intentum Auguſt. & Concilij, vera expoſitio hæc eſt. Auguſt. voluit reſpondere ad id quod ſibi imponebatur, voluntatem Dei eſſe, vt Chriſtiani qui cadunt, ſalui eſſe nec velint nec poſſint. Et inquit, ipſos quidem peccatores nolle ſaluari, & dum ſunt in hac voluntate non poſſe ſaluari: ſed tamen in hanc deſperationem non ex Dei voluntate cecidiſſe: redditq. rationem, quia Deus neminem deſerit niſi priùs deſeratur. Vbi planè ſenſus eſt, Deum non excludere quemquam à ſalute, niſi priùs ipſe renuat ſaluari. Conc. autem loquitur de auxilijs gratiæ, quæ iuſtificato conferuntur ad proficiendum in via iuſtitiæ: & rectè docet, Deum non denegare vlteriora auxilia ad maiorem profectum, niſi ipſe iuſtificatus priùs deſerat Deum non benè vtendo prioribus auxilijs acceptis. Alia ad hanc rem explicabimus ſectione ſequenti.

SECTIO SEPTIMA.

An Deus continuè, vel ſolùm pro opportunitate temporis, prouideat hominibus auxilia ſufficientia ad ſalutem.

EX dictis ſequi videtur, Deum ſemper & continuè, omni tempore & momento, conferre cunctis per ſuam prouidentiam auxilia gratiæ, ſtantem ad oſtium humani cordis, & pulſantem per excitationem gratiæ. Diximus enim, Deum nulli denegare gratiam ſaltem ſufficientem, & hanc nulli deeſſe: hoc autem videtur intelligendum omni tempore & momento. Diximus etiam, ſic ſaluari hominis libertatem: ad quod rurſus idem requiritur: quia ſi homo poſſet ex ſuis ſolis viribus ſaluari, ſemper & omni momento pro ſua libertate poſſet incedere in via ſalutis: ergo, cùm non poſſit niſi per gratiam, debet ſemper habere gratiam. Præterea, hoc definitum videtur in Concilio Senonenſi cap. 15. vbi ſic dicitur: *Neque tamen tanta gratiæ neceſſitas libero præiudicat arbitrio: illa enim ſemper eſt in promptu, vt ne momentum quidem prætereat in quo Deus non ſtet ad oſtium & pulſet, cui ſi quis aperuerit, intrabit ad illum, & cœnabit cum illo.* Et olim Paulus Oroſius in Apolog. pro liber. arbitr. ante medium, aſſeruit, Deum per dies & momenta gratiam ſuam ſingulis miniſtrare. *Ratio dubitandi.*

Nihilominus aſſerendum eſt, Deum non ita prouidere & diſpenſare hominibus ſua auxilia ad ſalutem, vt continuè omni tempore & momẽto illa actu conferat, ſed ita vt ea conferre ſoleat certis temporibus & occaſionibus pro opportunitate incidentibus. Hæc aſſertio certa eſt & communis: pro qua Bellarm. lib. 2. de Gratia & liber. arbitr. cap. 6. refert illos Auctores quos initio ſectionis præcedentis allegauimus, dicentes, Deum interdum ob priora peccata negare auxilia ſequentia. Probari ſolet concluſio primò ex Scriptura, quæ idcirco monet, vt quando Deus vocat, non reſiſtamus. Sic Pſal. 94. *Hodie ſi vocem eius audieritis,* *Diuina prouidentia nõ ſemper ſed pro opportunitate temporis auxilia gratiæ diſpenſat.*

nolite obdurare corda veſtra: hodie,inquit, quia non ſemper omniq; momento Dei vocantis vocem audimus. Similia inueniuntur apud Patres.

Secundò manifeſta ratione imò experientia ipſa probatur. Vnuſquiſque enim in ſe experitur, nō continuè actu vocari & excitari, ad fidem, ad pœnitentiam, ad opera bona. Et, non ſolùm cùm dormiunt, ſed dum non cogitant homines de rebus æternæ ſalutis, non actu percipiunt auxilia gratiæ,inter quæ vnum neceſſarium eſt pia cogitatio, quæ eſt gratia excitans. Gratia autem illa adiuuans, quæ conſiſtit in habitibus infuſis, ſemper quidem adeſt homini iuſto, etiam dum actu non excitatur: non tamen peccatori carenti illis habitibus;ſed ſimul cum excitatione quando contingit, non deeſt gratia adiuuans vt homo valeat conſentire.

Neque dici poteſt, Deum ſemper quidem actu vocare, hanc tamen vocationem non percipi ab hominibus ad alia diſtractis: vel Deum ſemper de ſe eſſe paratum vocare & excitare hominem, hominem tamen ſuo defectu non audire,non percipere vocationem. Nam experientia ipſa monſtrat, hominem ſæpè non cogitare de rebus ſalutis. Et vtique ineptè diceretur ſemper cogitare, ſed id non aduertere. At vocatio & excitatio Dei,in pia rerum diuinarum cogitatione conſiſtit: hæc ergo nō ſemper actu adeſt. Deus etiam paratus quidem eſt, homines vocare & excitare,nullumq. impedimentum ei poteſt obſiſtere: non tamen vult continuè & omni momento vocationem immittere, ſed opportunè pro tempore & occaſione rerum. Nec ex defectu hominum eſt, non ſemper actu in ſe habere vocationem Dei: licèt ſæpè homo ſuo defectu multa dona gratiæ non acquirat, quæ fortè à Deo accepiſſet, ſi prioribus rectè vſus fuiſſet.

Quãdonã Deus ſua auxilia largiatur.

Tertiò. Eadem experientia patet, homines pro opportunitate temporis,& iuxta occaſiones rerum, & motiua occurrentia,ſolere à Deo auxilijs gratiæ excitari.Non poteſt autem certa regula à nobis determinari hæc opportunitas temporis & rerum. Neque enim vna menſura & regula eſt, ſed valde diuerſa & inæqualis pro diuerſis hominibus. Quoſdam enim Deus valde frequentiùs excitat quàm alios: & ſub iiſdem occaſionibus rerumq. motiuis quoſdam præ alijs vocat: ſæpè etiam abſque alia rerum occurrentia, pro ſua liberalitate, per ſe vel Angelorum miniſterio excitat. Sic præſertim pij viri experiuntur,ſe frequentes interiùs tangi à Deo & excitari ad bona opera exercenda. Sæpè etiam excitantur, quando ad alias res diſtracti erant, & nihil minùs quàm de rebus ſalutis cogitabant,vel communi rerum ordine cogitaturi videbantur: vt quando Deus vocauit Saulum euntem in Damaſcum. Valde etiam iuuant ad hanc frequentiam & abundantiam auxiliorum Dei obtinendā, deuotæ preces ad Deum & Sanctos, ſancta exercitia,piæ conſuetudines, & Sacramentorum vſus: quod totum experientia ipſa demonſtrat.

Quartò addi poteſt ratio à priori huius rei: quia Deus iuxta conſuetam & ordinariam ſuam prouidentiam non tenetur nouo & quaſi miraculoſo modo,ab humanaq. conditione in ſtatu huius viæ alieno, homines vocare: eſſet autem alienus modus ab humano ſtatu,continuè & omni momento vocare: ſed ad ſummum debet ſe conformare occurrentiæ rerum: ſatis ergo eſt, quòd pro opportunitate temporis & rerum occurrentia, verbi gratia quando quis audit vel aſpicit quædam apta mouere ad pias res cogitandas,Deus interna influentia excitet, & tribuat auxilia ſuæ gratiæ: iuſtis autem ſibi coniunctioribus meliùsq. ex gratia præcedenti diſpoſitis, ſæpiùs & plura auxilia conferat. Sic ſe habent aliæ res humanæ: non enim ſemper actu homo cogitat de cunctis operationibus quas pro ſua facultate & libertate exercere poteſt,ſed ſolùm certis temporibus quando occaſiones obueniunt: & ita adimpletur prouidentia Dei naturalis circa res naturales: idem ergo putandum eſt de diuina prouidentia ſupernaturali in rebus & operationibus noſtris ſpectantibus ad æternam ſalutem.

Explicatur, quomodo nunquã deſint auxilia neceſſaria.

Ex his ſequitur, inter vnam & aliam vocationem Dei mediare tempus,in quo non actualiter homo excitetur à Deo: poſſe etiam interdum cuiuſpiam peccatis & indignitati adſcribi, quòd non ſæpiùs in eo tempore intermedio excitetur, imò

inter-

interdum continget, hominem aliquantò poſt præcedentem vocationem mori, vel per necem, vel alio repentino caſu, vel naturali rerum curſu: tuncquè illam fuiſſe vltimam vocationem, vltra quam ſupereſt aliud tempus in quo is aliam vocationem non recipiat. Et inſuper quando præſertim mors inopina contingit, facilè euenit, vltimam vocationem & cogitationem non fuiſſe de imminenti articulo mortis, quo maiori vi excitatus fuiſſet peccator ad pœnitentiam. Sic fit, pleroſquè ex hac vita decedere, cùm nec noſſent, nec cogitaſſent propinquum ſuæ vitæ & viæ terminum ac vltimum pœnitentiæ ſpatium. Et hoc non rarò euenit ex demerito & diuturna perſeuerantia ipſorum hominum in peccato, ac præterita duritie in reſiſtendo Deo priùs vocanti. Habuerunt autem hi verè ſufficientia auxilia ad ſalutem, quia priùs excitati & vocati ſunt. Nec poſſunt iuſtè de Deo conquæri: quia nec tenebatur Deus rerum curſum immutare, nec ijs reuelare vltimum vitæ terminum: quamuis ſi peccator nouiſſet quænam erat vltima vocatio, hoc fuiſſet ei vehementius incentiuũ pœnitentiæ. Sed propter hoc Chriſtus in Euangelio monuit, vt eſſemus ſemper parati, quia qua hora non putamus filius hominis veniet.

Ideo ſectione præcedenti dicebamus, Deum nõ denegare proprio ſuo decreto, pro notabili vitæ ſpatio, peccatoribus, auxilia ſufficientia ad ſalutem: quia alioqui certum ſanè ſpatium ante mortem ſolet excurrere, in quo ex rerum incidentia, & non quaſi ex intento Dei, noua auxilia non contingant. Hoc autem fatentur Auctores cum quibus ſect. præcedenti communis erat noſtra ſententia. Imò præterea, id quod dictum eſt de morte occurrente, contingit aliquando de amentia deinceps durante ad longum ſpatium vſque ad vitæ terminum: incidunt enim aliqui in amentiam, qui antea vltima vocatione excitati fuerant, nullam aliam poſtea habituri, etiam ſi diù adhuc in vita permaneant. In hoc autem caſu, initium amentiæ computatur pro morte: quia ibi eſt terminus vitæ rationalis liberæ & moralis, in qua homo poteſt per viam ſalutis incedere.

Soluitur ratio dubitandi. Ex his, ad dubitationem initio præmiſſam patet, quomodo intelligendum ſit quod dicebamus, Deum nulli denegare auxilia ſufficientia: patet etiam, quomodo ſaluetur humana libertas, eò videlicet modo quo ſaluatur ad alias humanas operationes, videlicet vt opportunè non deſint auxilia neceſſaria iuxta conditionem humanæ indigentiæ, quando res & occaſiones occurrunt. Hoc etiam modo neceſſe eſt explicare Concilium Senonenſe & Oroſium: videlicet omni tempore omniquè momento, quo rerum opportunitas iuxta ordinariam Dei prouidentiam requirit, auxilia neceſſaria homini non deeſſe.

SECTIO OCTAVA.

Quænam ſint media ſalutis, quæ per prouidentiam ſupernaturalem hominibus præparantur à Deo.

DVpliciter intelligi poteſt, aliquod eſſe medium ſalutis diuina prouidentia ſupernaturali præparatum, vel primariò ex prima intentione Dei, vel ſecundariò ex conſequenti ordinatione Dei. Primo modo medium eſt illud quod eſt primò volitum à Deo ob finem ſalutis. Secundo modo eſt illud quod priùs ſupponitur in ſe volitum ob alium finem, & poſtea conſequenter ordinatur à Deo vt proſit & cõferat alicui ad finẽ ſalutis. Illud ſanè eſt magis propriè & verè medium, quod ab initio fuit volitum quatenus medium ſalutis, ſcilicet per ſe ob hunc finem. Eſt autem medium ſalutis, ſiue reuera habeat effectum & perducat hominem ad gloriam, ſiue non ſortiatur effectum: vtrunque enim per diuinam prouidentiam præparatur ob finem ſalutis. Sed illud quod conſequitur effectum, ſpecialiter dicitur medium efficax, & eſt opus prouidentiæ ſpecialis efficacis quæ dicitur prædeſtinatio. Modò ergo agimus de medijs in communi & abſolutè, abſtrahendo ab efficacia medij & actuali conſequutione effectus.

Media ſalutis præcipuâ ſũt Primo ergo loco, præcipua ſalutis media, quę diuina prouidentia præparantur, ſunt dona gratiæ. Hæc cùm ex ſui ratio-

dona gratia iuſtificantis & auxiliantis. ne & proportione habeant ordinem ad finem gloriæ, vtique primariò & ex prima intentione præparantur a Deo ob finem gloriæ: Deus namque eleuauit homines ad gloriam tanquam finem ſupernaturalem, & ob hunc finem diſponit conferre dona gratiæ. Dupliciter autem gratia habet vim ad gloriam, vno modo quatenus ſanctificat formaliter hominē, eumquè reddit filium Dei adoptiuum & hæredem gloriæ, alio modo quatenus mouet & adiuuat hominē ad benè operandum & promerendam gloriam. Primo modo gloria dabitur homini tanquam hæreditas filio. Secundo modo tanquam merces operario, tanquam præmium benemerito. Datur autem homini gratia ad merendum, non ſolùm ad promerendam proximè ipſam gloriam, ſed etiā ad promerendum vel impetrandum aliquod aliud Dei donum, quod tandem valeat ad conſequendam gloriam. Prima gratia dicitur ſanctificans. Secunda dicitur auxilians. Hæc autem multas partes habet: datur enim gratia excitans & adiuuans, operans & cooperans, præveniens, comitans, & ſubſequens: de quibus latè in propria materia agendum erit. Interim, quantum præſenti materiæ ſatis eſt, hæc omnia dona gratiæ, iuſtificātis & auxiliantis, ſunt media ſalutis, quæ à Deo ad hunc finem præparantur. Vult enim Deus, homines ſaluos fieri, tùm tanquam filios vt conſequantur hæreditatem, tùm tanquam operarios vt lucrentur mercedem gloriæ.

Item opera noſtra bona. Quia autem ſecundo modo dicto per gratiam auxiliantem debet homo ſuis bonis actibus mereri gloriā, hi ipſi actus ſunt media ſalutis præparata à Deo, ſunt dona Dei, ſunt effectus diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis in nobis. Sic ſæpe D. Auguſt. opera noſtra appellat dona & munera Dei: docetquè, Deum dare nobis & velle & operari, Deum facere vt velimus & faciamus. Quæ omnia ſumpta ſunt ex Scriptura: vt perſpicuè dicitur ad Epheſ. 2. *Creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis, quæ preparauit Deus vt in ijs ambulemus*: ad Philipp. 2. *Qui dat velle & perficere pro bona voluntate*: & alibi ſimilia non minùs clara. Hanc Catholicam veritatem non agnouit Pelagius, negans gratiam neceſſariam ad benè operandum & merendam gloriam: cuius hæretica ſententia iam olim damnata fuit. Non ſolùm autem actus boni quibus iuſti merentur de condigno gloriam ſunt media ſalutis: ſed etiam illi actus quibus peccatores merētur de congruo, vel ſaltem impetrant, aut ſe diſponunt ad obtinendam gratiam iuſtificationis ac remiſſionem peccatorum: & in vniuerſum omnes actus qui valent per modum meriti & diſpoſitionis ad obtinendum aliquod aliud gratiæ beneficium iuuans ad ſalutem. Poſſet verò hìc quæri, quinam actus boni habeant hanc vim, an ſolùm actus ſupernaturales, qui ſunt actus virtutum infuſarum, vel etiam actus purè morales boni, qui ſunt actus virtutum acquiſitarum. Sed de hoc latè agemus 1. 2. q. 114. quæ erit de merito, & aliquid attingemus infra ſect. 13. Hi etiam actus boni, ſunt media ſalutis, non ſolum in electis per diuinam prædeſtinationem pręparata, ſed communiter etiam in alijs per prouidētiam ſupernaturalem ordinariam. Nam etiam reprobi ſæpè ad multum tempus pleraque bona opera faciunt & manent in gratia: ſed quia non finaliter perſeuerant, non ſaluantur. Opera ergo bona, & alia dona gratiæ, citra donum perſeuerantiæ, ſunt media ſalutis, quæ non ſolùm diuina prædeſtinatio, ſed communis quoque prouidentia ſupernaturalis complectitur.

An etiam bona naturalia & externa. Alia propria huius loci difficultas eſt, num etiam dona & beneficia Dei, quæ in ſubſtantia naturalia ſunt, dona etiam & beneficia externa, ſint media ſalutis à Deo præparata, nempe ipſamet natura & creatio hominis, potentiæ naturales, temperamentum corporis, indoles animi, educatio in humana vita & moribus, aliaquè ad naturalem vitæ curſum ſpectantia, ac mors tandem tali loco & tempore cū talibus circumſtantijs eueniens: item prædicationes, exhortationes, aliorum exempla, & ſimilia motiua externa, quæ poſſunt conferre ad ſalutem: an inquam hæc omnia Deus ſua prouidentia diſpoſuerit & ordinauerit primariò ob finem ſalutis.

Pelagius vltrò aſſerebat, hæc Dei dona & beneficia eſſe gratiam nobis neceſſariam ad ſalutem, quam Deus nobis confert ad noſtram ſalutē; & tanti hanc

gra-

gratiam faciebat, vt eam ſufficere, nec requiri aliam gratiam ſupernaturalem interiorem, putaret. Ex aduerſo Vaſq. diſp. 93. cap. 4., vt quammaximè à Pelagio recederet, contendit, ea quæ ad naturalem hominis conſtitutionem & temperamentum ſpectant, non eſſe effectus prædeſtinationis, vtique pariter dicturus non eſſe effectus prouidentiæ ſupernaturalis quatenus præparantis media ſalutis, hoc eſt hæc non eſſe media volita propter finem ſalutis. Concedit autem, externa Dei beneficia, vtpotè ſigna exteriora quibus aliqui inducuntur ad fidem, mortem qua iuſti à periculis ſubtrahuntur, locum & tempus quo aliqui naſcuntur, bonam educationem, eſſe prædeſtinationis effectus, à Deo ordinatos ad finem ſalutis, quando reipſa & efficaciter conferunt ad gloriam: vnde concederet etiam, quando non conferunt efficaciter ad gloriam, poſſe eſſe effectus ſaltem communis prouidentiæ ſupernaturalis. Rationes eius pro parte illa negatiua ſunt: quia, contra Pelagium concedentem gratiam creationis & naturalium bonorum, Patres docuerunt, neceſſariam eſſe aliam gratiam per Chriſtum, in cuius præparatione conſtituebant prædeſtinationem. Sancti etiam docebant contra Hæreticos, non dari cauſam prædeſtinationis ex parte noſtra; quod intelligitur quoad primam prædeſtinationis effectum, & Sancti intelligebant quoad primam gratiam per Chriſtum. At, ſi etiam creatio & bona naturalia, intra prædeſtinationis & prouidentiæ ſupernaturalis ordinem includantur, ac inter ſalutis media numerentur; ſic certè Hæretici non dicebant, totius prædeſtinationis dari cauſam: potiùs enim illius primi effectus, qui erat creatio, non ponebant cauſam: & modò poſſet aliquis dicere, dari cauſam primæ gratiæ ex parte noſtra, & non propterea dari cauſam prædeſtinationis, nempe inchoando prædeſtinationem à dono creationis. Rurſus, ſi indoles naturalis eſſet prædeſtinationis effectus, ſeu ſalutis medium, eſſet tanquam cauſa vel occaſio, vt Deus nobis alia dona gratiæ per Chriſtum largiretur: hoc autem eſt contra Auguſt. lib. 1. ad Simplician. q. 2., & eſt omninò falſum.

Aſſerendum tamen eſt, etiam beneficia Dei externa & dona naturalia, quæ poſſunt aliquo modo conferre ad ſalutem, eſſe ſalutis media, per diuinam prouidentiam præparata ob hunc finem vt homines ſaluentur. Ita ſignificat S. Thom. art. 8., dicens, ſub ordinem prædeſtinationis cadere quicquid hominem promouet ad ſalutem, etiam orationes alienas, & alia bona, vel quicquid huiuſmodi, ſine quibus alioqui ſalutem non conſequitur: & in argumento ſed contra, ſignificat, ad prædeſtinationem Iacob ſpectaſſe conceptionem eius. Et hæc videtur communis, Theologorum ſententia, loquendo de prædeſtinationis effectibus. *Tàm bona naturalia quam externa poſſunt eſſe media ſalutis.*

Probari poteſt primò ex Scriptura, in qua aliqui effectus alioqui naturales, cōmendantur tanquam ordinati ad finem ſalutis. Sapient. 8. *Puer eram ingenioſus, & ſortitus ſum animam bonam: & cùm eſſem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum.* Vbi planè commendatur bona mentis indoles & temperamentum corporis. Item Sapient. 4. *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectū eius, aut ne fictio deciperet animam illius.* Vbi commēdatur tempeſtiuæ mortis beneficium ob finem ſalutis Matth. 24. *Propter electos breuiabuntur dies illi.* Et ſimilia in Scriptura habentur. In qua rurſus ſatis manifeſtum eſt, plurima externa beneficia, vt ſigna & miracula, prædicationem & doctrinam, aliaquè huiuſmodi, fuiſſe à Deo ordinata ad finem noſtræ ſalutis. *Colligitur ex Scriptura.*

Secundò probatur ex Patribus, qui huiuſmodi beneficia prouidentiæ Dei, res ordinantis ad ſalutem noſtram, notare & obſeruare ſolent. Docent etiam, Deum voluiſſe homines rationalis naturæ condere, ad hoc vt eos ſuæ diuinitatis participes efficeret, vtique per gratiam & gloriam; & ad hoc vt eis oſtenderet & manifeſtaret ſe ipſum, hoc eſt videndum præberet. Præſertim D. Auguſtinus ſæpè concedit, beneficia Dei externa, vt ſigna & miracula, a Deo ordinari ad hoc vt homines credant, conuertantur, & ſaluentur. Imò non ſolùm hoc, ſed etiam beneficium bonæ indolis natiuæ expreſſit lib. de Bono Perſeuer. cap. 14. *Apparet, habere quoſdam in ipſo ingenio diuinum naturaliter munus intelligentis,* *Ex Patribus.*

gentis, quo moueantur ad fidem, ſi congrua ſuis mentibus, vel audiant verba, vel ſigna conſpiciant.

Probatur ratione. Tertiò ratione probatur: quia reipſa multa beneficia ſunt in ſubſtantia ſua naturalia, quæ in virtute aliorum donorum gratiæ proſunt homini ad ſalutem. Eſtquè finis hic, tàm præcipuus in diuina prouidentia, vt meritò putandum ſit, plurima hæc beneficia fuiſſe à Deo primariò volita & intenta ob ipſum finem ſalutis. Et aliqua ſunt quæ valdè ad hunc finem conferunt, vt naſci ex talibus parentibus, ſcilicet Chriſtianis & pijs, tali loco & tempore, ita quòd ſalutaribus remedijs & auxilijs iuuari poſſit: tandem mori tali loco & tempore cum alijs circumſtantijs. Imò ſæpè talia occurrunt, vt aliud putari non poſſit, quàm hæc beneficia fuiſſe à Deo primariò ordinata ob finem noſtræ ſalutis. Clariſſimè etiam beneficia externa quæ dicebamus, ita proſunt homini ad ſalutem, quòd omnino dici debeant fuiſſe à Deo primariò ad hunc finem ordinata: vtpotè ſigna & miracula, annunciatio fidei, & ſimilia externa motiua ad fidem & pietatem.

Non omnia Dei beneficia naturalia & externa, oportet fuiſſe à Deo primariò volita ob finem ſalutis. Quartò. Non propterea aſſerimus, omnia prorſus beneficia naturalia & externa eſſe à Deo primariò volita ob finem ſalutis. Quinimò poſſunt aliqua eſſe volita tantùm ob finem quempiam naturalem, nempe ad exequendum & ſeruandum debitum naturæ curſum, aliosvè fines particulares, citra ordinem ad ſalutem. Videlicet, non ſemper, naturæ indoles, natiuitas, aut mors tali loco & tempore, talisq. educatio hominis, debet à Deo eſſe volita propter ſalutem ipſius hominis: ſed poteſt eſſe diſpoſita per prouidentiam tantùm naturalem, quia ita naturalis rerum ſeries fert aut poſcit. Nam ſæpè hæc nihil conferunt ad ſalutem. Aut ſi conferunt, non ſemper oportet dicere, Deum omnia primariò voluiſſe propter ipſum finem ſalutis: ſed poteſt eſſe, vt Deus primariò illa voluerit ob finem naturalem, & poſtea ordinauerit vt etiam ad effectum ſalutis deſeruirent. Dicimus ergo, hæc etiam genera beneficiorum Dei, ſcilicet naturalia & externa, cadere ſub ordinem diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis: non quòd omnia in ſingulari, ſed ſaltem multa, ſint à Deo volita & ordinata ob finem ſalutis.

An Deus voluerit in prima intentione creare homines ob finem ſalutis. Quintò. In ſpeciali non ſatis conſtat, an Deus in prima intentione, qua ſtatuit creare homines, & ſimiliter Angelos, voluerit eos primariò condere ob finem ſalutis, vtque eos ſuæ beatitudinis participes efficeret: vel tantùm primò voluerit eos creare in eſſe naturæ ad finem cõmunicandi ſuam bonitatẽ in perfectionibus naturalibus, & poſtea conſequenter voluerit homines & Angelos eleuare ad finem ſupernaturalem, atque per media gratiæ ad gloriam ordinare. Et quidem vterque ordo fuit poſſibilis, etiam ſtantibus rebus vt modò ſunt. Conuenientius autem videtur, dicere, de facto Deum primariò creaturas rationales cõdere voluiſſe ad finem communicandi eis ſuam beatitudinem, conſiſtentem in Viſione ac Fruitione ipſius Dei: quia hic eſt excellentiſſimus finis. Non oportet autem dicere, hunc ſolum fuiſſe vnicum finem illius diuinæ intentionis. Sed poteſt res ſic intelligi: Deum primariò voluiſſe condere creaturas rationales, tùm quatenus partes præſtantiſſimas huius vniuerſi in eſſe naturæ, ſimul decernendo creare hoc totum vniuerſum, ad finem communicandi ſuam bonitatem in perfectionibus naturalibus rerum: tùm etiam voluiſſe condere eaſdem creaturas rationales ob alium excellentiorem finem, nempè ad faciendas eas participes ſuæ beatitudinis: & ex hoc inſuper ordinaſſe rurſus res naturales, vt deſeruirent hominibus tanquam media & inſtrumenta accedendi ad Deum, ad participandam eius beatitudinem. Non quaſi prima illa voluntas Dei creandi homines ob finem beatitudinis, fuerit efficax voluntas conferendi illis gloriam. Nam illa voluntas fuit vniuerſalis de omnibus hominibus, quos conſtat, non omnes fuiſſe à Deo efficaciter electos ad gloriam. Sed illa voluntas fuit tantùm per modum ſimplicis complacentiæ.

Ipſi homines non ſunt dicendi media ſuæ ſalutis. Vt autem rectum loquendi modum teneamus, dici non debet, hominem ipſum fuiſſe in diuina prouidentia medium ordinatum ad conſequutionem gloriæ: homo enim eſt ſubiectum cui Deus voluit gloriam: vnde potiùs dici debet finis cui, non verò medium. Medium namque pro-

propriè intelligitur eſſe illud, quod ordinatur ad hoc vt ille cui finis proponitur aſſequatur finem. Licèt ergo Deus voluerit creare hominem ad hoc vt conſequeretur gloriam, non propterea ipſe homo debet appellari medium: ſed media dicenda ſunt alia quæ Deus præparauit ad hoc vt homo conſequatur gloriam.

Rationes oppoſitæ retorquentur & ſoluuntur. Rationes quas opponebat Vaſquez, non minùs cõtra ipſum procedunt quoad alteram partem, in qua conſentiebat, Dei beneficia externa eſſe effectus prædeſtinationis ſeù media ſalutis. Nam Pelagius etiam hæc vltro concedebat: contra quem adhuc Sancti aſſerebant, aliam eſſe gratiam neceſſariam, in cuius præparatione conſtituebant prædeſtinationem. Item, Hæretici non dicebant, dari cauſam prædeſtinationis includentis beneficia externa: imò vltro affirmabant, hæc beneficia præcedere ad omnẽ actum noſtrum. Et pariter inſtari poterit, quòd ſi quis modò diceret, dari ex nobis cauſam ad primam gratiam internam, non autem ad primum beneficium externum, non propterea poneret cauſam prædeſtinationis quoad omnes effectus: ſi ergo hoc non obſtante, Vaſquez admittit, beneficia externa eſſe prædeſtinationis effectus, etiam admittere poterat beneficia naturalia cadere ſub diuinam prædeſtinationem.

Reſpondetur ergo, Pelagium & ſequaces erraſſe, non eo quòd dicerent, bona etiam naturalia & beneficia externa eſſe aliquo modo Dei gratiam in ordine ad noſtram ſalutem. Neque Patres hoc negarunt. Sed illi errabant, quia non agnoſcebant aliam verã gratiam neceſſariam: hanc verò Sancti aſſerebant, & nos aſſerimus. Item Hæretici non errabant quaſi dicerent, omnium beneficiorum Dei præcedere cauſam ex parte noſtra: ſed quia dicebant præcedere cauſam primæ gratiæ ſpecialis internæ, poſſeque hominem per ſola beneficia naturalia & externa ſe diſponere ad obtinendam gratiam ſpecialem internam: & ita dari cauſam prædeſtinationis, ſumendo prędeſtinationem pro præparatione huius gratiæ internæ. Oppoſitum Sancti aſſerebant, & nos aſſerimus: dicimus enim beneficia naturalia & externa non eſſe taliter media ſalutis, quaſi per ſe quicquam prodeſſe valeant, ad hoc vt homo illis benè vtens obtineat primam gratiam internam, ſed tantùm quia in virtute aliorum auxiliorum gratiæ quæ neceſſaria ſunt, poſſunt homini prodeſſe ad ſalutem. Et modò, qui diceret dari cauſam ex parte noſtra prædeſtinationis ſolùm quoad primam gratiam internam, non autem quoad beneficia naturalia & externa, grauiter erraret: quia oportet illius gratiæ internæ nullam agnoſcere cauſam, hoc eſt meritũ & diſpoſitionẽ ex parte noſtra, quamuis præcedentem ex illis alijs beneficijs Dei.

Demum, dici non debet, bonam naturæ indolem eſſe medium ſalutis, tanquam cauſam vel occaſionem cuius intuitu Deus conferat gratiam, ſed eo modo quem ipſemet Vaſquez aſſerit, ſcilicet quia bona indoles poteſt conferre, vt quando homo acceperit gratiam, faciliùs illi conſentiat. Quemadmodum alia bona naturalia externa, non ſunt media ſalutis, quaſi valeant ad obtinendam à Deo gratiam: non enim Deus dat quibuſdam gratiam, ex eo quòd diuites ſint, aut nobiles, aut docti: ſed poſſunt hæc bona eſſe media ſalutis, quatenus homo, dum inſpiratus fuerit à Deo, habeat commoditatem largiendi eleemoſynas, regendi aut docendi alios, & ſic de ſimilibus, quæ varijs modis poſſunt iuuare ad ſalutem. Bona ergo indoles naturæ, aliaque bona naturalia, ſicut & beneficia Dei externa, eo tantùm modo poſſunt eſſe media ſalutis ad hunc finem à Deo præparata, quo poſſunt aliquatenus iuuare hominem ad ſalutem.

Etiã permiſſio peccatorum poteſt eſſe ſalutis medium. Poſtremò, alia ſupereſt difficultas, an etiam peccata, vel permiſſio peccatorũ, quæ alioqui per ſe ſunt impeditiua ſalutis, poſſint eſſe ſalutis media? ita nempe vt Deus velit permittere aliquorum peccata ob finem ſalutis, proximè quidem ob aliquam ſpiritualem vtilitatem, & hãc tandem ob finem ſalutis. Negat Vaſquez diſp. 93. cap. 2., vbi contendit, permiſſionem peccatorum non eſſe nec poſſe dici effectum prædeſtinationis: & rationes eius communes ſunt de prouidentia Dei ſupernaturali. Affirmant alij communiter, Bagnes hic art. 2, Molina diſp. 3., Zumel diſput. vnica concluſ. 7. & 8., Suarez lib. 3. de Prædeſt. cap. 8.,

Ff di-

dicentes, permiſſionem peccatorum poſſe eſſe prædeſtinationis effectum, à Deoquè ordinari ob finem humanæ ſalutis.

Hæc ſententia vera eſt, & ſequitur ex eo quod ſtatuimus q. præced. ſect. 11., Deum permittere peccata ob aliquem finem bonum à ſe intentum: quia poteſt Deus bona ex malis elicere: & re ipſa ſæpè fit, vt peccata ſint cadenti occaſiones maioris humilitatis, compunctionis, attentionis, & progreſſus ſpiritualis in futurum: iuxtà illud Apoſtoli, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonũ*, vbi inquit Gloſa, *etiam peccata*. Quamuis ergo peccata ex vi ſua & directè ſint impeditiua ſalutis: tamen ex prouidentia Dei poſſunt eſſe occaſiones ad promouendum ſalutis profectum, & poſſunt ad hunc finem à Deo permitti: ita vt, non quidem ipſa peccata, ſed peccatorum permiſſio dicatur medium, diuina prouidentia ordinatum ad finem bonum præintentum, ad ſalutẽ ipſiuſmet peccantis.

Non obſtant quæ Vaſq. opponit dicens. Effectus prædeſtinationis & prouidentiæ ſupernaturalis Dei ſunt dona gratiæ per Chriſtum: ſed permiſſio peccati, eſt ſubtractio gratiæ, nec eſt ex meritis Chriſti. Et præterea, vt permiſſio peccati ſit occaſio ſalutis, debet illi ſuperuenire pœnitentia: ergo debuiſſet Deus permittere peccatum ob finem pœnitentiæ: quod fieri non poteſt. Ad hæc inquam reſpondetur, effectus quidem ſupernaturales diuinæ prouidentiæ, eſſe dona gratiæ: ſed inſuper alia etiam, quæ non ex ſua natura conferunt, tamen ex ordinatione Dei poſſunt conferre ad ſalutem, erunt beneficia diuinæ prouidentiæ ſupernaturalis, ſi ad hunc finem ordinentur: & ſic, etiam ſubtractio alicuius gratiæ, formaliter accepta quatenus ordinata à Deo ad maius bonum hominis, eſt beneficium Dei: & ex meritis Chriſti eſt, Deum diſponere media quibus homines dirigantur ad ſuam ſalutem: ex voluntate verò & libertate ipſius Dei eſt, determinare & aſſumere inter hæc media etiam permiſſionem peccati. Quomodo autem, licèt poſt peccatum requiratur pœnitentia ad ſalutem, neceſſe non ſit, Deum ex præuia intentione pœnitentiæ permittere peccatum, ſed ſatis ſit, ſi ob certum finem bonum peccata permittere ſtatuat, & conſequenter ordinet pœnitentiam, dicto loco explicauimus.

SECTIO NONA.

Quo ordine Deus ſalutem & media ſalutis ſua prouidentia hominibus præparauerit.

PLura quæri poſſunt circa hunc ordinem: poteſt enim comparari voluntas ſaluandi homines, præparatio mediorum, totaquè prouidentia ſupernaturalis ex vna parte, cum prouidentia naturali Dei, ſeù cum voluntate quam habuit producendi & gubernandi res naturales ex altera parte: poteſt etiam comparari præparatio mediorum cum voluntate finis, ac tandem præparatio diuerſorum mediorum inter ſe.

Circa primum, Caietan. 3. par. q. 1. art. 3. §. Ad euidentiam, aſſerit, ordinem naturæ præſupponi ad ordinem gratiæ, prioremquè eſſe prouidentiam Dei naturalem quàm ſupernaturalem; priùs Deum ſtatuiſſe condere hoc vniuerſum cum omnibus ſuis partibus & effectibus naturalibus, poſtea voluiſſe hominibus conferre gratiam & gloriam. Vaſquez ſupra q. 19 diſp. 81. cap. 5. ſimiliter dicebat, priorem fuiſſe in intentione Dei voluntatem creãdi hominem, quàm conferendi illi gratiã & gloriam: quia prior eſt voluntas producendi ſubiectum, quàm tribuendi illi aliquam formam. Aliqui ex aduerſo ſignificant, priùs ordine intentionis Deum voluiſſe bona ſupernaturalia, quàm naturalia: priùs voluiſſe gratiam & gloriam, & ad hunc finem conſequenter voluiſſe creare homines.

Alij Theologi ſatis communiter contra Caiet. docent, non oportere ordinem naturæ in intentione Dei præſupponi ad ordinem gratiæ, ſed multos effectus naturales cum multis ſupernaturalibus non habere certum ordinem, & multos effectus naturales fuiſſe poſteriùs volitos ad multos ſupernaturales. Patetq. manifeſtè: quia poſſunt eſſe effectus natu-

Prouidentia naturalis per ſe nõ præſupponitur ad ſupernaturalẽ.

turales nullam habentes per ſe connexionem cum alijs ſupernaturalibus nec in re, nec in intentione Dei: hoc eſt poſſunt nullum in re habere ordinem cauſalitatis, & non eſſe voliti in intentione Dei ob aliquem effectum ſupernaturalem, nec alij effectus ſupernaturales voliti propter illos: verbi gratia, quòd quidam piſces ſint in mari, quædam folia ſint in arbore, non habet per ſe ordinem cum hoc quòd quidam homo conſequatur gratiã. Sed certè, ordo ſignorum in voluntate diuina conſtitui debet iuxta ordinem cauſalitatis rerum inter ſe, præſertim in genere cauſæ finalis: ergo vbi non eſt hic ordo cauſalitatis, nec erit conſtituendus ordo ſignorum prioris & poſterioris in voluntate diuina. Poterunt tamen dici huiuſmodi effectus ſimul voliti, quaſi negatiuè, hoc eſt non quia habeant poſitiuã rationem vt debeant eſſe ſimul voliti, ſed quia non habemus rationem vt dicamus vnum potiùs quam alium fuiſſe priùs volitum. Hoc modo dici poteſt Deus ſimul voluiſſe ſe cõmunicare ad extra ad oſtendendam ſuam bonitatem, tùm in perfectionibus naturalibus, tùm in perfectionibus ſupernaturalibus gratiæ & gloriæ, tùm etiam fortaſſe in eximio illo effectu ſupernaturali aſſumendi hypoſtaticè aliquam naturam creatam, de quo in 3. parte agemus.

Aliqui effectus naturales ſupponũt prouidentiam ſupernaturalem.

Rurſus, negari non poteſt, quoſdam effectus in ſubſtantia naturales conferre ad quoſdam ſupernaturales, & propter eos fuiſſe a Deo diſpoſitos & ordinatos, vt dicebamus ſect. præcedenti. Vnde iuxta regulam illam, quòd voluntas finis ſit prior voluntate mediorum, ſic effectus naturales erunt in poſteriori ſigno rationis voliti a Deo, ex præuia intentione finis ſupernaturalis, ex voluntate ſaluandi homines.

Comparando autem voluntatem ſaluandi ſingulos homines cum voluntate eoſdem creandi: tunc ſi verum eſt, Deum primariò voluiſſe creare homines vt eos participes ſuæ gloriæ faceret, dicendum erit, Deum per ſe ſimul in eodem ſigno vtrumque voluiſſe. Non enim debet priùs intelligi voluntas producendi gratiam & gloriam, quam eam tribuendi hominibus, ſeù quam producẽdi in tali ſubiecto, ſcilicet in hominibus. Tùm quia non eſt cur intelligatur Deus priùs voluiſſe producere gratiam abſtrahendo à ſubiecto: cùm gratia eſſentialiter ſit accidens petens exiſtere in ſubiecto. Tùm quia non alio modo intelligendum eſt, Deum voluiſſe producere gratiam, quàm volendo efficere homines ſibi gratos, volendo communicare gratiam hominibus. Tùm etiam, gratia ſaltem illa quæ conſiſtit in actibus noſtris, & gloria quæ etiã conſiſtit in actibus noſtris vitalibus, eſſe non poteſt niſi in homine per influxum vitalem eius: ergo non eſt intelligendũ, Deum priùs voluiſſe gratiam & gloriam abſtractè ab homine.

Nec etiam poteſt intelligi in Deo priùs voluntas conferendi hominibus gratiam & gloriam, antè voluntatem creandi homines. Tùm quia velle conferre hominibus gratiam, vtique eſt velle conferre hominibus exiſtentibus: ergo hæc voluntas, vel ſupponit, vel ſaltem ipſamet inuoluit exiſtentiam hominum. Tùm quia ipſe homo non ſe habet vt propriè medium, ſed eſt finis cui, cui Deus vult gloriam: ergo non poteſt voluntas conferendi gloriam antecedere voluntatem creandi ipſum hominem. Tùm quia, etiam ſi exiſtentia hominis diceretur medium ad gratiam & gloriam, tamen voluntas medij vnici & neceſſarij inuoluitur in voluntate finis: non ergo poteſt præintelligi voluntas conferendi hominibus gratiam & gloriam, abſque voluntate creandi ipſos homines. Itaque ſi in prima intentione intelligatur Deus voluiſſe creare homines propter gloriam, oportet in hoc vno ſigno intelligere voluntatem creandi homines in eſſe naturæ cum voluntate eleuandi humanam naturam ad ſtatum ſupernaturalẽ gratiæ & gloriæ.

Priùs Deus voluit ſalutem, & ex hoc ſpecialia media præparauit.

Circa ſecundum, comparando præparationem mediorum cum voluntate finis, reſolutio eſt manifeſta ex prædictis quæſtione ſuperiori de prouidentia in communi: nimirum conſiderata neceſſitate mediorum ad ſalutẽ, & modo quo Deus voluit homines ad gloriam ordinare, non ita vt vellet abſque alia diſpoſitione & merito illis cõmunicare viſionem ſuam, ſed ita vt nonniſi per dona gratiæ ad gloriam peruenirent, conſiderata etiam varietate & diuerſitate donorum gratiæ, ſequitur manifeſtè, Deum in primo ſigno

voluiſſe homines ſaluos fieri per media gratiæ, hoc eſt voluiſſe ſimul ipſa media gratiæ in generali: & conſequenter poſteriùs ratione voluiſſe ac determinaſſe, quæ dona gratiæ & quomodo eſſent ſingulis tribuenda.

Priùs voluit media propinquiora ſaluti. Circa tertium, comparando ipſamet media interſe cùm non omnia ſint media proxima ad gloriam, ſed ſint alia alijs propinquiora, inter ſe ſubordinata: videlicet auxilia gratiæ conferunt ad gloriam quatenus cauſant merita, contritio confert ad gloriam quatenus diſponit ad iuſtificationem, & ſic de ſimilibus: hinc inquam, facilè etiam conſtat, debere præponi voluntatem illorum mediorum quæ ſunt ordine cauſalitatis propinquiora fini vltimo, ſcilicet æternæ ſaluti. Sic putandum eſt, Deum præintendere iuſtificationem peccatoris, & ad hunc finem diſponere media contritionis: præintendere actus bonos eliciendos, & propter eos diſponere auxilia gratiæ. Quod quidem de aliquali intentione Dei, eſt apud omnes certum: quia omnino præparatio mediorum ad aliquem finem, licèt intermedium, ſupponit aliquam voluntatem finis, ſaltem ſimplicem complacentiam. Sed vlteriùs aſſerimus, illam præuiam intentionem Dei eſſe efficacem: hoc eſt quando Deus præparat talia media ad iuſtificationem, vel ad hoc vt eliciantur actus boni, quæ media re ipſa conſequantur effectum; tunc illa intentio Dei de conſequendo tali fine erat efficax, & ex eius vi præparata ſunt media apta. Ita defendit Suarez lib. 3. Opuſculor. cap. 17. affirmans, actus ſupernaturales fuiſſe prędefinitos à Deo. Idem ſignificat S. Th. prima 2. q. 112. ar. 3. dicens, *Si ex intentione Dei mouentis eſt, quòd homo cuius cor mouet conſequatur gratiam, infallibiliter eam conſequitur.* Et ſatis clarè Auguſt., qui ſæpè docet, ijs quibus à Deo datum eſt vt credant, dari etiam auxilia & media quibus inducantur ad fidem: & è contra lib. de Bono perſeuer. cap. 14. *Quoniam vt crederent,* inquit, ſcilicet Tyrij & Sydonij, *non erat eis datum, etiam vnde crederent eſt negatum, negata ſunt illa ſigna de quibus dixit Dominus Matthæi 11. ſi in Tyro & Sydone facta fuiſſent quæ facta ſunt in te, vtique credidiſſent.* In his autem omnibus ſenſus eſt, illis hominibus de quibus Deus efficaciter præintendit vt credant, dat etiam auxilia apta vt credãt: quia verò Deus non efficaciter præintendebat vt Tyrij, & Sydonij crederent, ideo non obtulit eis ſigna quibus crederent. Alioqui enim ſimplicem complacentiam de fide illorum Deus omnino præhabebat, de qua complacentia dictum eſt, *Vult omnes ſaluos fieri & ad agnitionem veritatis venire.*

Conſonat hoc doctrinæ traditæ in communi q. ſuperiori de prouidentia Dei, & doctrinæ tradendæ infra de voluntate efficaci ſaluandi electos. Si enim Deus præintendit efficaciter finem ſalutis ijs quibus tribuit media efficacia ad ſalutem: ita etiam præintendit alia bona, quæ ſunt fines intermedij, ad quæ tribuit media efficacia. Non ſolùm inquam, quando hæc bona intendit electis, ſed communiter quando intendit, etiam reprobis, loquendo de illis bonis quæ & his poſſunt eſſe communia. Vtpotè, cùm Deus tribuit peccatori pœnitentiam propter iuſtificationem, præintendit efficaciter hanc iuſtificationem: ſiuè hanc illi decernat ex intentione efficaci conferendi gloriam, quando nimirum hic homo eſt electus; ſiue alia ratione, quando hic eſt reprobus, non perſeueraturus in gratia, ſed iterum lapſurus & in ſtatu peccati deceſſurus.

SECTIO DECIMA.

An detur ex parte hominis aliqua cauſa prouidentiæ ſupernaturalis Dei circa ipſius ſalutem.

Senſus difficultatis eſt de cauſa morali per modum meriti vel diſpoſitionis. De huiuſmodi cauſa prolixè diſputandum eſt, & ideo per plures ſectiones. Nulla verò difficultas eſt de cauſis phyſicis: ipſius enim prouidentiæ provt eſt in Deo nulla eſt cauſa: effectuum prouidentiæ Deus eſt cauſa efficiens & finalis, gloria quoque eſt finis gratiæ, homo eſt cauſa materialis, & ipſimet effectus ſunt forma perficiens hominem. *Quæſtio eſt de cauſa morali.*

De cauſa ergo morali ex parte hominis *Non datur*

cauſa reſpectu actus voluntatis Dei. nis, ſupponit primò S. Th. hic art. 5. & 8., & notare ſolent alij hoc loco, & Scholaſtici in 1. diſt. 40. & 41., loquentes de cauſa prædeſtinationis Dei, difficultatem non eſſe reſpectu actus qui eſt in voluntate diuina, quem actum planè conſtat non poſſe cadere ſub meritum noſtrum: ſed difficultatem eſſe reſpectu effectuum, num hos effectus homo mereatur. Hoc ſic eſt accipiendum: eſſe quidem prorſus certum & euidens, hominem non poſſe mereri actum prouidentiæ quoad entitatem neceſſariam quam dicit in Deo, ſicut homo non poteſt mereri vt Deus in ſe ſit: pariter enim abſque vllo reſpectu ad humana merita, quicquid eſt in Deo, neceſſariò eſt: & ſiue homo mereatur ſiue non, ſiue Deus velit ſiue nolit hominibus largiri dona gratiæ & gloriæ, neceſſaria & immutabilis eſt tota entitas diuini actus intrinſeca Deo. At certè, Deum de facto prouidere & prædeſtinare, non dicit tantùm entitatem neceſſariam actus Dei, ſed dicit liberam & contingentem terminationem ad obiectum, hoc eſt Deum velle hominibus conferre gratiã & gloriam. Poteſt ergo eſſe quæſtio & difficultas, an detur ex parte hominis meritum prouidentiæ Dei quoad hanc terminationem, ideſt an detur meritũ vt Deus velit homines ſaluare & donis gratiæ exornare. Poteſtquè hæc quæſtio differre ab alia an detur cauſa reſpectu effectuum prouidentiæ. Nam licèt voluntas libera Dei non addat aliud realiter ſupra entitatem neceſſariam actus diuini, niſi exiſtentiam obiecti ad extra: tamen concipitur à nobis per modum terminationis & attingentiæ ad obiectum. Poteſtquè dupliciter intelligi ſe habere cauſa meritoria ad prouidentiam Dei. Vel ita quòd priùs ratione Deus prænoſcat meritum eſſe futurum, & ex hoc determinet dare gratiam & gloriam. Vel ita, quòd Deus antè præuiſum meritũ præintendat dare, dare tamen per merita. Hoc ſecundo modo meritum refertur tantùm ad exequutionem, non verò ad intentionem Dei: primo modo refertur ad exequutionem & intentionem. Rurſus, ſecundo modo cauſa eſt tantùm reſpectu effectuum prouidentiæ, primo modo dici poteſt cauſa eſſe reſpectu ipſius prouidentiæ, vt nempe terminetur ad ipſos effectus. Sic illi qui volunt Deum eligere prædeſtinatos ad gloriam poſt præuiſa merita, conſtituunt cauſam meritoriam non ſolùm reſpectu gloriæ, ſed etiam reſpectu electionis diuinæ: qui autem dicunt Deum eligere ante præuiſa merita, ad gloriam tamen dandam per merita, ponunt cauſam tantùm reſpectu temporalis conſequutionis gloriæ, & non reſpectu electionis diuinæ.

Verum eſt tamen, magna ex parte non oportere hæc duo ſeparare, maximè hic vbi agimus de ijs quæ ad communem pertinent prouidentiam, abſtrahendo à prædeſtinatione, & vbi ſpecialiter difficultas vrget quoad gratiam quæ à Deo confertur. Nam in controuerſia quæ attingit materiam fidei, an detur cauſa, primæ gratiæ, pro eodem reputatur, ponere meritum ad hoc vt Deus in tempore conferat gratiam, atque vt Deus ab æterno decreuerit dare gratiam. Et ij qui affirmarunt, videntur affirmaſſe, vtrumque: qui negant, negant vtrumque. Quare ex hac parte admitti poteſt, quod docet Vaſquez diſp. 89. cap. 5., eamdem fuiſſe inter D. Auguſtinum & Maſſilienſes controuerſiam, tàm de gratia quàm de prædeſtinatione, an gratia in tempore detur, & ab æterno deſtinata ſit, intuitu alicuius noſtri meriti. Et Maſſilienſes idem affirmabãt, tàm de æterna prædeſtinatione, quàm de temporali collatione gratiæ: Auguſtinus vtrumque negauit. An verò etiam circa electionem ad gloriam fuerit de hoc controuerſia, infra ſuo loco videbimus.

Non datur cauſa vt Deus voluerit omnes homines ſaluos fieri. Secundò, certum & indubitatum eſt, non dari cauſam ex parte hominis reſpectu primæ & communis voluntatis, qua Deus voluit homines ſaluos fieri. Nam abſque omni merito ex parte hominis præuiſo, Deus ex ſola ſua liberalitate voluit homines ad finem ſalutis ordinare, gloriam illis proponere, & generalia ſalutis media inſtituere. Hoc etiam Hæretici non negarunt: Sed dum concedebant, quædam Dei beneficia naturalia & externa præcedere omnia noſtra merita, fuiſſequè ordinata à Deo ad finem noſtræ ſalutis; vtique etiam concedebant, hanc primam communem voluntatem & ordinationem Dei fuiſſe ante omne noſtrum meritum præuiſum. Et

ita ſpecialiter de Maſſilienſibus expreſsè conſtat ex epiſtola Proſperi ad Auguſtinum, & infra aliquid referemus.

Datur cauſa multorum effectuum prouidentiæ ſupernaturalis Dei.

Tertiò, S.Th. hic ar.5. & alij communiter docent, certum & indubitatum eſſe, dari cauſam meritoriam in nobis multorum effectuum prædeſtinationis, dummodo meritum noſtrum ex præcedenti gratia eſſe dicatur. Meremur enim, non ſolùm gloriam, ſed etiam multa dona gratiæ. Imò admittunt, omnium effectuum præter primum poſſe dari cauſam: quia benè fieri poteſt, vt homo ex prima gratia quam accipit mereatur alios ſequentes effectus. Suarez autem lib.2. de Prædeſtinatione cap. 23. exiſtimat, hoc eſſe intelligendum tantùm reſpectu exequtionis ipſorum effectuum, & non reſpectu diuinæ præparationis. Inquit enim, non priùs Deum præuidiſſe meritum futurum ex quadam gratia, & poſtea decreuiſſe dare vlteriorem gratiam: ſed potiùs priùs decreuiſſe dare vlteriorem gratiam, & conſequenter ad hoc vt homo eam conſequeretur voluiſſe dare homini meritum, & propter hoc meritum illam priorem gratiam: ſicut nempe ſupponit, Deum priùs decreuiſſe dare gloriam, & ex hoc præparaſſe merita & dona gratiæ. Et ita quidem putandum eſt, quando Deus confert homini priorem gratiam ad hunc finem vt is conſequatur vlteriorem gratiam: in hoc enim valet illa regula, priorem eſſe intentionem finis præparatione mediorum. Sed tamen, illud non eſt ſemper neceſſarium: quia fieri poteſt, vt Deus primò decreuerit conferre illam primam gratiam ob alium finem, & poſtea præuiſo merito voluerit inſuper addijcere vlteriorem gratiam: ſic ergo fieri poteſt, vt homo per gratiam mereatur alia dona gratiæ, non tantùm quoad exequutionem, ſed etiam quoad diuinam præparationem.

Non datur cauſa totius prouidentiæ & omnium effectuum.

Quartò addendum eſt. Si prouidentia Dei & effectus eius tàm amplè ſumantur, vt includant omnia quæ quoquo modo conferunt ad ſalutem, ſic certum quoque & indubitatum eſt, totius prouidentię & omnium effectuum nullam cauſam ex parte noſtri præcedere. Nam Pelagius ipſe, cùm diceret gratiam Dei dari nobis ex meritis, vltrò ſupponebat, aliquam Dei gratiam dari nobis merè gratis ante omne noſtrum meritum, nempe donum creationis, libertatis, legis, atque doctrinæ, hæc videlicet bona naturalia & externa, quæ fatebatur fuiſſe etiam à Deo ordinata ad noſtram ſalutē. Et Maſſilienſes, qui in parte huius erroris cum Pelagio fuerunt, pariter concedebant huiuſmodi initium diuinæ prouidentiæ ante omne noſtrum meritum. Sic refert de ijs Proſper in epiſt. ad Auguſt. *Quidam horum, intantum à Pelagianis ſemitis non declinant, vt cùm ad confitendam eam* Chriſti *gratiam quæ omnia præueniet noſtra merita cogantur; ad conditionem hanc vniuſcuiuſque hominis velint pertinere, in qua eum, nihil priùs merentem, quia nec exiſtentem, liberi arbitrij & rationalis naturæ, gratia creatoris inſtituat, vt per diſcretionem boni & mali, ad cognitionem Dei & obedientiam mandatorum eius, ſuam poſſit dirigere voluntatem.* Et poſt pauca refert, eos addidiſſe donum vocationis externæ: *Ad ſalutis donum omnes homines vniuerſaliter, ſiue per naturalem, ſiue per ſcriptam legem, ſiue per euangelicam prædicationem vocari, vt qui voluerint fiant filij Dei.* Et Caſſianus Collat. 13. cap.8. idem fatetur, dicens: *Tanta eſt erga creaturam ſuam pietas Creatoris, vt non ſolùm comitetur eam, ſed præcedat iugiter prouidentia.*

Difficultas & quæſtio ſupereſt an detur cauſa reſpectu primæ gratiæ.

Quintò, Ex his concluditur, difficultatem & controuerſiam ſupereſſe, an detur cauſa moralis ex parte hominis reſpectu prouidentiæ Dei ſupernaturalis & effectuum eius, ſumendo collectionem auxiliorum gratiæ interioris per Chriſtum, quæ à Sacra Scriptura abſolutè gratia nominatur, & à Patribus vocata eſt gratia iuſtificationis, gratia redemptionis, ad differentiam gratiæ creationis: hoc eſt an homo mereatur & obtineat à Deo, vt illi prouideat & tribuat primam hanc gratiam propriè dictam. Vnde hæc quæſtio non eſt propria prædeſtinātioni & primæ gratiæ quæ ex prædeſtinatione tribuitur electis: ſed eſt communis diuinæ prouidentiæ ſupernaturali & primæ gratię quę ex ea confertur tàm reprobis quàm electis. Et licèt Theologi hîc ſub titulo de cauſa prędeſtinationis hanc communiorem quæſtionem inuoluere ſoleant: tamen antiquiores Theologi diſtinctè tractarunt, an detur cauſa pri-

mę

mæ gratiæ,ſeu an præcedat hominis præparatio ad gratiam Dei: & peculiares fuerunt errores, ac peculiares extant Theologorum ſententiæ, de cauſa primæ gratiæ,quæ ſubeſt communi prouidentiæ Dei. Atque hic locus de prouidentia ſupernaturali, eſt huic diſputationi conueniens.

SECTIO VNDECIMA.

An detur aliquod meritum proportionatum ex parte hominis ad primam gratiam ex Dei prouidentia obtinendam.

Affirmauit Pelagius.

INter alios articulos Pelagianæ hæreſis damnatos,vnus erat,qui in Concilio Paleſtino,octauo loco refertur,& ſæpè ab Auguſtino commemoratur, *Gratiam Dei ſecundùm merita noſtra dari*, ex meritis ſcilicet à libero arbitrio profectis, quorum intuitu Deus ſuam gratiam retribueret.

Affirmarũt Maſſilienſes.

Poſt deuictum Pelagium, eiuſquè ſectam ferè extinctam, inſurrexerunt multi in Gallia apud Maſſiliam, alioqui pij & docti magnæq. auctoritatis in illa Eccleſia,qui fatentes contra Pelagium,gratiam Dei eſſe neceſſariã ad benè operandum, ad promerendam gloriam,aliquid ex memorato articulo Pelagij retinuerunt, dicentes, hominem poſſe ex ſuis viribus boni aliquid inchoando, ſequentem gratiam à Deo mereri, atque Deum,ex bono motu noſtri liberi arbitrij à ſe præuiſo, primam auxiliantem gratiam ab æterno præparaſſe, & conferre decreuiſſe ijs, quos præuio bono vſu liberi arbitrij diſpoſitos præuidebat. Initium autem & meritum hoc ex parte hominis aſsignabant, aliquam fidem, vel aliquem ſaltem credulitatis affectum,ſeu deſiderium reſurgendi, accedendi ad Deum, ſequè ſaluandi,aut orationem aliquam, aliudvè ſimile: Deumquè paratum eſſe, ſtatim oblata ſibi huiuſmodi cauſa & diſpoſitione ex parte hominis, ſubiungere ſuam gratiam. Ita de horum ſententia ſcripſerunt Proſper & Hilarius ad D. Auguſtinum,de reliquijs Pelagianæ hæreſis: quorum epiſtolæ leguntur ante librum de Prædeſtinatione Sanctorum,tomo 7.operum Auguſtini.

Caſſianus & Fauſtus.

Pro hac ſententia præcipuè ſcripſit Ioannes Caſſianus Presbyter Maſſilienſis lib.12.de Inſtitutis Cœnobior. à cap.11., & Collat.13.per totam. Conatus quidem eſt nuper Scholiaſtes Caſſiani,eum excuſare, vel ſaltem eius lenire ſententiam. Sed vanum laborem aſſumpſit: quando Caſſianus aperciſſimè loquutus eſt: & Proſper ex profeſſo ſcripſit contra Collatorem: & propter hoc Gelaſius Papa in cap. *Sancta Romana*, Caſſiani libros inter apochryphos computauit. Scripſit etiam Fauſtus Epiſcopus Regienſis in duobus libris de Gratia & libero arbitrio,qui habentur tom.4. Biblior.Patrum, vbi inter alia lib. 1, cap. 17. ſic ſuam ſententiam declarat. *Deus attrahit hominem. Sed ita ſe duo iſta coniungunt, attrahentis virtus & obedientis affectus,quomodo ſi æger aliquis adſurgere conetur, & facultas animum non ſequatur, propterea ſibi porrigi dexteram deprecatur: clamat voluntas, quia ſola per ſe eleuari neſcit infirmitas: ita Dominus inuitat volentem, attrahit deſiderantem, erigit adnitentem.* Et infra requirit quandam voluntatis anſulam, qua apprehendi & attrahi queat qui vocatur. Similia paſſim repetit in toto eo opere. Trithemius tamen loquens de hoc Fauſto,& Driedo tract.2. de Captiuit. & redempt.gener. humani cap.2 par.4.propè finem, putarunt, Fauſtum in his libris non ſcripſiſſe contra gratiam. Sed nimis clarè Fauſtus loquutus eſt. Et Petrus Diaconus eiuſdem temporis ſcriptor, in lib. de Incarnat. & Gratia, anathematizauit libros Fauſti,quia contra Patrum & Apoſtoli doctrinam, humano labori ſubiungebat gratiæ adiutorium. Item Hormiſda Papa in epiſt. ad Poſſeſſorem, & Ioannes Maxentius in reſpõſione ad Hormiſdam, tom.5. Biblioth. Patrum,doctrinam Fauſti damnarunt.

Et aliquãdo Auguſtinus.

Fuit in eadem ſententia aliquando Auguſtinus ipſe, antequam ex Scriptura ſatis perſpectam haberet ſinceram doctrinam de liberali donatione diuinæ gratiæ: nempe in lib. Expoſitionis quarundam propoſitionũ de epiſt. ad Rom. cap. 60., vbi dixerat, hominem poſſe ex ſuis viribus credere, & ex merito fidei præuiſo Deũ prouidere & conferre homini gra-

tiam ad benè operandum & merendam gloriam: *Fidem*, inquit, *elegit Deus in præſcientia, vt quem ſibi crediturum eſſe præſciuit, ipſum elegerit, cui Spiritum ſanctum daret, vt benè operando etiam vitam æternam conſequeretur*. Hoc autem poſtea reuocauit & dãnauit lib. primo Retract. cap. 23., lib. 1. ad Simplician. q. 2., & de Prædeſtinat. Sanctor. cap. 3., reſpondens Maſſilienſibus, qui illud Auguſtini teſtimonium pro ſe contra doctrinam deinde ab Auguſtino traditam afferebant. Eandem ſententiam Vaſquez diſp. 89. cap. 4. & diſp. 91. cap. 8. tribuit Chryſoſtomo, cuius Caſſianus fuerat diſcipulus, alijsq. Græcis Patribus. Alij tamen Theologi explicare conantur hos Patres, & præcipuè Chryſoſtomum. Confundit etiam Vaſquez diſp. 91. cap. 10. cum eodem Maſsilienſium errore ſententiam multorum Theologorum, de quorum tamen mente ſectione ſequenti dicemus.

Modò iuuabit magis perſpicere, quænam fuerit Semipelagianorum ſententia, vt inde clariùs conſtet quidnam fuerit ab Eccleſia contra eos definitum. Duoque ſunt quæ difficultatem ingerunt. Primum, quiſnam ſit actus quem Maſſilienſes volebant ex viribus naturæ præcedere ante gratiam: Secundum, quale ſit meritum quod in hoc actu fundabant.

Quodnam initiũ ex libero arbitrio Maſſiliẽſes præmiſerint gratiæ.

Circa primum, Vaſq. diſp. 91. præcipuè cap. 12. contendit, Maſsilienſibus ſatis fuiſſe quodcumque bonum initium ſeu bonum actum, quamuis eſſet opus ſolùm moraliter bonum virtutis acquiſitæ. Ideo nihil ab eorum errore ex hac parte recedere arbitratur illos Scholaſticos, qui hominẽ poſſe bonis operibus moralibus ſe ad gratiam diſponere docuerunt. Idq. ſuadere conatur. Tum quia Maſsilienſes nunquã à D. Auguſtino notati ſunt, quòd certum quoddam initium maximè de ordine actuum ſupernaturalium, ſed quòd qualecumque initium poſuerint ex libero arbitrio. Imò Proſper in ſua epiſt. refert, Maſsilienſes pro ſuo errore vſos fuiſſe ijs Scripturæ locis, quibus homines admonentur ad bonum. Et Caſsianus ac Fauſtus locis ſupra citatis putabãt, quodcumque bonum opus cuiuſcumque virtutis, ſatis eſſe homini ad incipiendum. Tùm præterea D. Auguſt. lib. de Bono perſeuer. cap. 17., & lib. 4. contra Iulianum cap. 3., & lib. 1. ad Simplic. q. 2., vniuerſim negat omne bonum initium ex nobis. Et Concilium Arauſicanum ſecundum Canone 6., cùm damnat ſententiam Maſsilienſiũ, abſolutè reijcit omne initium & meritum: & reprobat illam propoſitionem quæ labori humano ſubiungebat gratiæ adiutorium. Tum demum Maſsilienſes idcirco ponebant aliquod initium ex nobis, vt libertatem noſtri arbitrij ſeruarent, vt Deum ab acceptione perſonarum vindicarent, & alia ſimilia; pro quibus ſufficiebat qualecumque initium, etiam virtutis moralis, quod eſſet purè naturale.

Præmiſerunt initium fidei vel actum ex fide profectum.

Verùm, ſi diligentiùs mentem Maſsilienſium inquiramus, conſtabit profectò, illos poſuiſſe initium, quod eſſet fides, vel ex fide procederet: & licèt non appellarent ſupernaturale, tamen intelligebant actum qui de ſe valorẽ & proportionem haberet ad gratiam & finem ſupernaturalem, & per ſe ſpectaret ad ordinem ſalutis. Hoc apertè colligitur ex epiſtola Proſperi, qui ſic narrat eorum profeſsionem: *Vt quicumque ad Fidem & Baptiſmum accedere voluerint, ſalui eſſe poſsint. qui autem credituri ſunt, quivè in ea fide quæ deinceps per Dei gratiam ſit iuuanda manſuri, præſciſſe Deum, &c.* Ac paulò infra, *Ideo omnem hominem ad credendum & operandum diuinis inſtitutionibus admoneri, vt de apprehendenda vita æterna nemo deſperet, cùm voluntariæ deuotioni remuneratio ſit parata*. Vbi planè apparet, Maſſilienſes poſuiſſe initium quod eſſet de ordine fidei. Idem non minùs clarè conſtat in epiſt. Hilarij. Et Caſsianus lib. 12. de Inſtitut. Cœnob. cap. 13. & 14. planè loquitur de operibus ab homine factis ob finem acquirendæ perfectionis, quæ opera vtique ex fide procedunt. Et collat. 13. cap. 11. affert exempla eorum, quos putat ex ſe meruiſſe Dei gratiam, dicens: *Quid de Zacchæi fide, quid de illius in Cruce Latronis pietate dicemus, qui deſiderio ſuo vim quandam regnis cæleſtibus inferentes, ſpecialia vocationis monita præuenerunt?* Fauſtus quoque, ex nobis eſſe putabat voluntatem, qua Deum quærere incipimus, & à Deo petimus adiutorium. Similiter ipſe Auguſtinus, quando in lib. illo Expoſit., eodem tenebatur errore, dicebat: *Non elegit Deus ope-*

ra, ſed fidem in praſcientia, vt quem ſibi crediturum eſſe praſciuit, ipſum elegerit cui Spiritum ſanctum daret, vt benè operando etiam vitam conſequeretur æternam: ideòque dictum eſſe, Deus operatur omnia in omnibus, non autem credit omnia in omnibus: quòd enim credimus noſtrum eſt, quod autem operamur donum illius eſt, &c.

Ex aduerſo deinde Auguſt. cap. 1. de Prædeſt. Sanctorum, cùm ſententiam à Proſpero & Hilario relatam aggreditur impugnare, laudat quòd Maſſilienſes agnoſcebant, ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendũ, quemquam ſibi ſufficere poſſe: & probare conatur, etiam fidem & fidei initium eſſe ex gratia, in quo Maſſilienſes errabant: & ſub hoc tenore deinceps in eo libro & in alijs pro hac parte diſcurrit. Imò Maſſilienſes, vt magis ab errore Pelagiano recederent, dicere ſatagebant, tantummodo fidei initium, non verò vllius boni operis, eſſe ex nobis. At, ſi ſermo fuiſſet de bono opere purè morali, non ſolùm eius initium, ſed etiam exequutionem poterant abſque errore ipſi naturæ concedere: ſicut de facto non errant Theologi qui hoc concedunt: imò erraret qui diceret hunc eſſe errorem: multòque plus eſt, tribuere naturæ viribus initium fidei, quàm boni operis moralis. Vnde, ſi qui vlteriùs non ſolùm fidei initium, ſed etiam alia bona opera libero arbitrio tribuebant, grauiùs erraſſe magiſquè ad Pelagianiſmum acceſſiſſe cenſendi ſunt, quia ſermo erat de operibus ad ſalutem ſpectantibus, ex fide procedentibus. Itaque omnes ſupponebant, ſalutis negotium inchoari ex fide: quiquè minus errabant, ſolum fidei initium, qui verò plus errabant, etiam alia opera ex fide conſequentia, naturæ viribus adſcribebant.

Ex his facilè dicetur ad ea quæ Vaſquez pro ſe afferebat, ſermonem & quæſtionem olim fuiſſe de initio ſalutis, qualecumque hoc eſſet, intra ordinem proportionatum ad ſalutem: quia alioqui Maſsilienſes ſatis intelligebant nihil valere: & hoc initium ad minùs debebat eſſe inchoatio quædam fidei, ſiue aliquis credulitatis affectus vt dicebant, aut aliqua voluntas accedendi ad Deum, aut actus orationis, aliudué ſimile.

Dubitat etiam Suarez lib. 2. cap. 6. an Maſſilienſes intellexerint initium intrinſecum vel extrinſecum fidei: intrinſecum vocat voluntatem efficacem & proximã credendi: extrinſecum verò quendam credulitatis affectum ſimplicem & inefficacem, quo incipit quis moueri ad fidem: Ex vna parte ait, videri, intellexiſſe initium intrinſecum ipſamquè fidem: ex alia parte vix poſſe credi, viros alioqui doctos & pios tàm grauiter lapſos fuiſſe. Sed conformiùs ad antiquam illam diſputationem, & ad modum loquendi quo vtebantur, diſtingui debet, fides perfecta & integra qua credimus iam omnia reuelata a Deo, & fides tantùm inchoata qua incipit quis credere, v. g. ſe poſſe ſaluari à Deo, aut quid ſimile. Sic ſanè Maſſilienſes apud Proſperum & Hilariũ, fidem tantùm inchoatam & initium aliquod fidei ſubtrahebant à diuina gratia: ſic dicebant, Si *ab homine non fides integra, ſaltem dolor compunctæ infirmitatis exoritur*: & ſaltem hominem poſſe ex ſe cupere ſanitatem, & deſiderare ſanari à Deo, vt à Deo incrementum & perfectionem fidei obtineret.

An poſuerint initiũ intrinſecũ vel extrinſecum.

Circa ſecundum de qualitate meriti, Vaſquez diſp. 89. num. 32. ſignificat, Maſſilienſes intellexiſſe meritum, non de condigno, ſed tantùm de congruo, vel qualemcumque impetrationem aut diſpoſitionem. Adheret Suarez lib. 2. c. 6. num. 27. Et in hoc diſcernunt ſententiam Maſſilienſium ab errore Pelagij, qui dixerat, gratiam nobis dari ex meritis de condigno. Id ſuadere conantur: tùm quia Maſſilienſes profitebantur, ſe deteſtari hæreſim Pelagij ab Eccleſia damnatam. Ad eorumquè intentum ſatis erat qualecunque meritum. Et alioqui planè vidiſſent, gratiam iam non eſſe gratiam, ſi retribueretur meritis condignis: meritum verò de congruo non tàm repugnat gratuitæ donationi. Tùm etiam Proſper refert, Maſſilienſes appellaſſe gratis vocatos: gratis, ideſt non ex meritis condignis. Et D. Auguſt. de Prædeſtinat. Sanctorum reprehendit Maſſilienſes, quòd vellent gratiam quolibet modo ſecũdùm merita noſtra dari, ac ſi gratia iam non ſit gratia: vbi negat meritum quolibet modo, ideſt quantumuis exiguum & tantùm de congruo. Eodemquè libro, & in epiſt.

Quale meritũ Maſſilienſes libero arbitrio attribuerint.

epiſt. 105., illud meritum negat reſpectu gratiæ vocantis, quod concedit reſpectu gratiæ ſanctificantis, quam vocat remiſſionem peccatorum: ſed hanc gratiam, vel tantùm diſpoſitiuè impetramus, vel ad ſummum de congruo meremur: ergo hoc ipſum meritum negare voluit Auguſt. contra Maſſilienſes in ordine ad gratiam vocantem. Tùm demum Caſſianus ipſe apertè dixit lib. 12. de Inſtitut. cœnob. cap. 14. & collat. 13. cap. 13., *Petitionem, inquiſitionem, & pulſationem noſtram, non eſſe condignam, niſi miſericordia Dei id quod petimus dederit: & gratiam Dei adhuc eſſe gratuitam, quia exiguis quibuſdam paruiſque conatibus, Deus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inæſtimabili tribuit largitate.*

E contra, illi Theologi, qui affirmarũt, hominem poſſe mereri de congruo primam gratiam, vel ad eam ſe diſponere; vtique intellexerunt antiquos errores de merito condigno, & ita ab illis ſe recedere arbitrati ſunt. Sic etiã expreſsè rem explicarunt Vega lib. 7. ſuper Concil. c. 4. Toletus in cap. 8. ad Rom. Annotat. 31., & quidam alij.

Videntur intellexiſſe idem meritum cũ Pelagio.

In hac re, equidem valdè ſuſpicor, Maſſilienſes poſuiſſe reſpectu primę gratiæ meritum eiuſdem valoris & conditionis, quale à Pelagio erga omnem gratiam conſtituebatur. Etenim ideò Proſper, epiſtolam in qua illorum narrauit errorem, inſcripſit de Reliquijs pelagianæ hæreſis: & Auctores atque ſequaces illius erroris, appellati ſunt Semipelagiani: aliquam ergo partem erroris Pelagiani retinuerunt. Vnde dici non poteſt, eos poſuiſſe tantùm meritum de congruo, ſed contra Pelagium definitum fuiſſe, hominem non poſſe mereri gratiã de condigno. Nam, cùm nunc Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 8. definierit, hominẽ non mereri iuſtificationem, ideſt merito condigno; non errant illi qui dicunt, peccatorem per pœnitentiam mereri de congruo iuſtificationem: imò ex eodem Concilio certum eſt, peccatorem ſe verè diſponere ad iuſtificationem. Rurſus Auguſt. cap. 2. de Prædeſtinat. Sanctorũ, dum incipit errorem Maſſilienſium refutare, arguit eos, quòd non recederent ab ea ſententia, quam Pelagius in Epiſcopali iudicio Paleſtino damnare compulſus fuerat, gratiam Dei ſecundùm merita noſtra dari. Et cap. 14. ait, ſe agere contra nouum Pelagianorum errorem, vt defenderet, gratiam Dei, non ſecundùm merita noſtra, ſed gratis dari. Et cap. 23. de Bono perſeuerant. ait, ſe hanc veritatem contra nouos Hæreticos defendere. Et perſpicuè in vtroque libro ita inuehitur contra Maſſilienſium ſententiam, tanquam contra partẽ erroris pelagiani. Similiter Proſper contra Collatorem cap. 6. ſic eum alloquitur: *Quomodo non aduertis, te in illud damnatũ incidere, quòd, velis, nolis conuincaris dicere, gratiam ſecundùm merita noſtra dari.* Et paſſim in eo libro eius ſententiam pelagiani erroris inſimulat.

Quomodo ſe à Pelagiana Hæreſi tuebantur.

Alij autem ſunt modi, quibus Semipelagiani ſe tuebantur, & excuſare conabantur ab errore Pelagij, & non per hãc diſtinctionem meriti: maximè quidem, quia Pelagius dicebat, omnia opera fieri poſſe ex libero arbitrio; illi verò non niſi initium quoddam quo homo gratiam obtinere inciperet tribuebant libero arbitrio. Ita patet apud Proſperum, Hilarium, & Auguſtinum. Ita etiam Fauſtus lib. 1. cap. 1. in fine, dixit, *Errare eum qui ſalutem ſuam cũ Pelagio in propria voluntate ac virtute conſtituit*: *quod illi*, inquit, *obijci neceſſe non eſt, qui non de ſolo labore præſumit, ſed conatibus ſuis quotidianam Dei miſericordiam & ingem gratiam implorandam eſſe cognoſcit, & auxilium Domini peruigili obſecratione depoſcit*. Addebat inſuper Caſſianus, non ſemper meritum hominis præcedere gratiam Dei, ſed quandoque potiùs gratiam præuenire meritum. Hinc ait Collat. 13. cap. 16., *Profanam eſſe quorundam*, ſcilicet Pelagianorum, *opinionem, qui totum libero deputantes arbitrio, gratiam Dei ſecundùm meritum cuiuſque diſpenſari definiunt; ſed nos*, inquit, *pronunciamus, etiam exuberare gratiam Dei, & tranſgredi humanæ interdum infidelitatis anguſtias*: & ſic probare proſequitur, interdum etiam infideli & non merenti gratiam à Deo inueniri conceſſam. Vndè contra hoc inſtat Proſper lib. 6. contra Collatorem cap. 5. dicens, *Te contra Pelagianorum calumnias præcauere exiſtimas, ſi quod in vniuerſitate vocatorum ſentiendum eſt, id nobis in portione concedas*: *Sed nec cum Hæreticis tibi*,

nec

nec cum Catholicis, plena concordia eſt: illi in omnibus iuſtis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo ſemper credimus prodire principia: tu informe quid tertium & vtrique parti inconueniens reperiſti, quo neque inimicorum conſenſum acquireres, nec in noſtrorum intelligentia permaneres. Excuſari tamen poterunt Caſſianus & Maſſilienſes, quos de cætero Proſper & Hilarius valdè commendant, quòd non ſcienter & pertinaciter, ſed ignorantes definitionem Eccleſiæ contra Pelagium in vero ſenſu quo debebat intelligi, ſic errauerint.

Non diſtinguebant meritum de congruo & de condigno.

Cæterùm, tàm Maſſilienſibus, quàm Pelagio, non videtur explorata fuiſſe ea diſtinctio meriti de congruo & de condigno, prout à Theologis traditur: ſed neque Sancti huius diſtinctionis in illorum erroribus impugnandis meminerũt. Non ergo determinari poteſt, num meritum condignum vel tantum congruum intellexerint: ſed potiùs in confuſo accipiebant meritum pro valore ac proportione actus noſtri ad obtinendam retributionem à Deo: quæ proportio reperitur inter ea quæ ſunt eiuſdem ordinis. Sic Maſſilienſes, libero arbitrio tribuebant initium fidei, vel etiam aliquid operis ex fide profectum, eiuſdem rationis & ordinis cum fide & operibus quæ deinceps per Dei gratiam exerceri dicebant, & quæ nos in hominibus iuſtis dicimus eſſe meritoria de condigno gloriæ, in peccatoribus tantùm de congruo, vel diſpoſitiuè ad iuſtificationem obtinendã. Hoc meritum & diſpoſitionem abſolutè Sancti negarunt ex viribus liberi arbitrij, tàm contra Pelagium, quàm contra Semipelagianos. Sic Auguſtinus expreſsè epiſt. 105., agens contra Pelagianos, negat ipſi libero arbitrio illud meritum, quod tamen concedit & tribuit fidei ex auxilio gratiæ ad obtinendam remiſſionem peccatorum, quod ſanè non poteſt eſſe plus quàm de congruo.

Explicantur quædã Maſſilienſium dicta.

Ex his facilè patet ad illa quæ in fauorem Maſſilienſium adducebantur: quomodo nempe putabant ſe ab Hæreſi Pelagiana recedere. Sed verè illa difficultas, qualiter gratia eſſet gratia, ipſis erat cum Pelagio communis, vt patet ex Auguſtino. Quando verò dicebant, homines eſſe gratis vocatos, intelligebant vocationem per prædicationem externam. Sic Proſper ait, *Propoſitum vocantis gratiæ in hoc omnino definiunt, quòd Deus ad ſalutis donum omnes homines vniuerſaliter, ſiuè per naturalem, ſiuè per ſcriptam legẽ, ſiuè per euangelicam prædicationem, vocari voluit.* Imò eorum aliqui, quando cogebantur gratiam Dei gratuitam fateri, confugiebant ad gratiam creationis, nimium ſanè Pelagium imitantes, vt refert Proſper. Rurſus Auguſtinus negabat meritum ex viribus liberi arbitrij, quolibet modo, ideſt licèt exiguum, per ſolum fidei initium, vt dicebant Maſſilienſes. Negauit etiam cõtra Pelagium illud meritum erga vocationẽ, quod alioqui concedebat homini fideli per exercitium fidei erga remiſſionem peccatorum obtinendam ſicut dicebamus. Denique Caſſianus, eodem illo modo loquebatur de alijs omnibus noſtris meritis, vt videre eſt lib. 12. de Inſtitut. Cænob. cap. 11. & 12. & Collat. 13. cap. 13. Itaque non minorem meriti vim tribuere voluit humanæ induſtriæ ad obtinendam vocationem & gratiam, quàm iuſtorum operibus ad obtinendam gloriam. Et quando dixit, non eſſe condigna, potiùs negare voluit æqualitatem veluti phyſicam, eo ſenſu quo dixit Apoſtolus Rom. 8. *Non ſunt condignæ paſſiones. huius temporis ad futuram gloriam,* & 2. Cor. 4. *Momentaneum hoc & leue tribulationis noſtræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis:* hæc enim ipſa loca Caſſianus ad ſuum propoſitum affert.

An putauerint meritum eſſe neceſſariũ & infallibile.

Poſtremò, quæri præterea poteſt circa idem meritum, num Maſſilienſes putauerint, eſſe neceſſarium, & eſſe infallibile, hoc eſt ſine quo nunquam daretur gratia, & cum quo nunquam negaretur. Caſſianus quidem vtrumque indicauit lib. 12. de Inſtitutis cap. 14. & Collat. 13. cap. 8. & 13. Similiter Fauſtus lib. 1. cap. 4. & audaciùs lib. 2. cap. 4. *Si hominis ſtatum,* inquit, *Deus, ſicut blaſphemat impietas, non æquitate ſed poteſtate diſponit, ille fortaſſis qui pulſauit excludetur, & ille qui non quæſiuit attrahitur.* Attamen idem Caſſianus collat. 13. cap. 12. planè docuit, Deum quandoquè per ſuam gratiam præuenire, non expectato hominis merito, atque adeò hoc non eſſe ſemper neceſſarium.

rium. Sed tamen ſaltem eſſe infallibile, ita vt sēper impetraret & obtineret gratiam, aſſerebant Maſſilienſes apud Proſperum & Hilarium.

Nequaquā datur meritum vllum proportionatū ex parte hominis ad primam gratiam.

Vera iam & Catholica ſententia eſt, nullum meritum ex viribus naturæ præcedere, aptum & proportionatū, ad gratiam & vocationem ex Dei prouidentia obtinendam: ſed omnino veram Dei gratiam per Chriſtum in nobis præuenire omne bonum meritum, & ex ipſa gratia, à Deo nobis per ſuam prouidentiam collata, prouenire omne noſtrum meritum. Hanc veritatem contra Pelagium & Semipelagianos Theologi communiter aſſerunt. S. Thom. hìc art. 5. & 1. 2. quæſt. 109. art. 6., Recentiores iiſdem locis, Scriptores etiam contra Hæreticos, inter inter quos copioſè Bellarm. lib. 2. de Gratia & libero arbitrio. Pleriquè etiam ſacræ Scripturæ expoſitores, præſertim Sotus, Pererius, Toletus, ſuper cap. 9. ad Rom. Scholaſtici verò in 1. diſt. 40. & 41., & in 2. diſt. 28.: quorum licèt plurimi diſpoſitionem aliquam ad gratiam ex viribus naturæ conceſſerint, negarunt tamen meritum proportionatum, quo à Pelagiano errore recederent.

Probatur ex ſacra Scriptura.

Probatur primò hæc aſſertio ijs Scripturæ locis, in quibus vniuerſaliter edocemur, hominem ex ſe non poſſe quicquam boni facere in ordine ad ſuam ſalutem. Sic 1. Corinth. 4. *Quis eſt qui te diſcernit? quid habes quod non accepiſti? ſi autem accepiſti, quid gloriaris, quaſi non acceperis?* Quo teſtimonio tàm perſpicuo ſe conuictum fuiſſe, fatetur Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctor. cap. 3. Item 2. Cor. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Rurſus, ſpecialiter his locis, quibus edocemur, totam fidem eſſe ex Deo, & nihil eſſe ex nobis. Epheſ. 2. *Gratia eſtis ſaluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Philipp. 1. *Vobis datum eſt, non ſolùm vt credatis in eum, ſed vt patiamini pro eo.* Et ſimilia ſunt quamplurima loca, quibus Auguſtinus in ſuis libris veritatem Catholicam egregiè confirmauit. Et nos 1. 2. in materia de Gratia plura afferemus.

Probatur ſecundò alijs Scripturæ teſtimonijs, quæ ſunt magis propria huius loci, in quibus docemur, initium ſalutis omniſquè ſanctitatis eſſe ex Deo, non ex nobis. Rom. 11. *Quis prior dedit illi & retribuetur ei? quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia, ipſi gloria in ſæcula.* Philipp. 1. *Qui cæpit in vobis opus bonum ipſe perficiet:* & cap. 2. *Deus eſt qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate.* Sæpè etiam dicitur, quòd homo præuenitur & mouetur à Deo. *Miſericordia eius præueniet me. Præparatur voluntas à Domino. Inclina cor meum in teſtimonia tua. Dabo eis cor cognoſcendi me.* Quæ & plura congerit Auguſtinus de Prædeſt. Sanctor. propè finem. Inſuper Rom. 11. ex Iſaia inquit Apoſt. *Inuentus ſum à non quærentibus me, palàm apparui ijs qui me non interrogabant, tota die expandi manus meas ad populum non credentem & contradicentem.* Accedunt & quædam exempla Scripturæ. Saulus vocatus fuit à Deo ad fidem, & alij ſimiles, qui non ſolùm id non meruerant, ſed prorſus alieni erant à vera fide.

Probatur tertiò alijs Scripturæ locis, in quibus vocatio Dei adſcribitur miſericordiæ & voluntati diuinæ: dicitur etiā propriè gratia, & gratis dari. Exodi 23. *Miſerebor cui voluero, & clemens ero in quem mihi placuerit:* quem locum ad hoc propoſitum affert Apoſt. Rom. 9., ex eoquè infert, *Igitur non volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei.* Rurſus ad Rom. 11. *Reliquiæ ſecundùm electionem gratiæ ſaluæ factæ ſunt: ſi autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non eſt gratia:* quo loco vehementer Auguſtinus aduerſarios vrgere ſolebat. Et hinc Sancti duxerūt rationem ex vi ipſius gratiæ: quia de ratione gratiæ eſt, vt gratis & liberaliter detur: alioqui ſi datur ex merito, eſt potiùs merces quàm gratia, potiùs debitum quàm donum: *Ei enim qui operatur, merces non imputatur ſecundùm gratiam, ſed ſecundùm debitum,* Rom. 4. Et hinc non ſola prima gratia, ſed & tota deinceps dicitur gratia, & prouidentia Dei ſupernaturalis eſt præparatio gratiæ: quia totum incipit ex gratia, & non ex noſtro merito. Imò propter hoc Auguſtinus de Corrept. & Gratia cap. 13. & epiſt. 105. etiam ipſam gloriam adſcribit gratiæ: *quia cùm Deus coronat merita noſtra, coronat munera ſua, & coronabit nos in miſericordia & miſerationibus;*

nibus : gratia autem Dei vita æterna, dicebat Apoſtolus. Vnde, ò homo, ſi accepturus es vitam æternam, iuſtitia quidem ſtipendium eſt, ſed tibi gratia eſt, cui gratia eſt & ipſa iuſtitia, ideo gloriam appellas gratiam pro gratia, quia ſalus noſtra ortum & initium habet ex gratia.

Ex Conciliis. Quartò probatur aſſertio auctoritate Conciliorum, in quibus contra Pelagium & Reliquias, dãnatæ ſunt hæ propoſitiones, *Gratiam Dei ſecundùm merita noſtra dari, Labori humano ſubiungi gratiæ adiutorium*, & ſimiles: definitumquè eſt, non ideo Deum tribuere gratiam quia homo incæpit & meruit, ſed potiùs gratiam præuenire omne noſtrum meritum. Contra Pelagium hoc definitum fuit in Concilio Paleſtino, Aphricano, & Mileuitano. Poſtea contra Semipelagianos in Concil Arauſicano, ad hunc effectum in Gallia celebrato, cuius Concilij Canones à Sede Apoſtolica miſſi fuerant vt in eo Concilio reciperentur: In hoc inquam Concilio damnata fuit ſententia Maſſilienſium, & approbata doctrina Auguſtini. Hæc autem pauca verba referre ſufficiat: Canon. 6. *Si quis ſine gratia Dei credentibus, volentibus, deſiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, ſtudentibus, petentibus, quærentibus, pulſantibus nobis, miſericordiam Dei dicit conferri, non autem diuinitùs vt credamus, velimus, & hæc omnia ſicut oportet agere valeamus, per infuſionem & inſpirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, aut humilitati & obedientiæ humanæ ſubiungit gratiæ adiutorium, nec vt obediens & humilis ſit, ipſius gratiæ donum eſſe conſentit, reſiſtit Apoſtolo dicenti, quid habes quod non accepiſti.* Eamdem veritatem nouiſſimè definiuit Tridentinum ſeſſione 6 cap. 5. *Iuſtificationis exordium in adultis à Deo per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſſe, hoc eſt ab eius vocatione, qua nullis eorum exiſtentibus meritis vocantur.*

Ex Summis Pontificibus et Sanctis Patribus. Quintò probatur auctoritate Summorum Pontificum & Sanctorum Patrum. Cœleſtinus Papa in epiſt. 1. ad Epiſcopos Galliæ reprehendit Maſſilienſes, laudat Auguſtinum, eius doctrinam approbat, omniaquè merita refert ad gratiam. Leo Papa epiſt. 84. oppoſitam ſententiam vocat ſuperbum errorem. Gelaſius Papa in Concil. quodam Rom., & refertur in cap. *Sancta Romana*, 15. diſt., commendat Auguſtinum & Proſperum eorumq. libros, reiicit verò inter apochryphos libros Caſſiani, eo quòd quædam falſa contineant. Refert etiam pro ſe Proſper lib. contra Collatorem prope finem, Innocentium, Zoſimum, Bonifacium. Deinde ex Patribus, primus ſit Auguſtinus, qui duos libros, vnum de Prædeſtinatione Sanctorum, & alterum de Bono perſeuerantiæ, ex inſtituto ſcripſit contra Maſſilienſes in fauorem gratiæ, vltra ea quæ iam contra Pelagium copioſè ſcripſerat, præſertim epiſt. 105. & duabus ſequentibus, lib. 4. contra Iulianum c. 3., lib. 4. contra duas epiſtolas Pelagianorum cap. 6., & ab initio ſui Epiſcopatus lib. 1. ad Simplic. q. 2. Pro defenſione eiuſdem veritatis ſcripſit Proſper, contra Collatorem, in reſponſione ad capitula Gallorum, ad excerpta Genuenſium, & alijs libris. Fulgentius lib. de Incarnat. & gratia, & lib. 1. ad Maſſimum. Petrus Diaconus lib. de Incarnat. & gratia, vbi c. 8. anathematizat in ſpecie libros Fauſti Galliarum Epiſcopi. De alijs Patribus qui deinceps in Eccleſia ſucceſſerunt, teſtatur Bellarminus lib. 2. de Gratia & libero arbitrio cap. 11., omnes approbaſſe ſententiam Auguſtini: & in ſpecie refert Gregorium, Anſelmum, Bedam, Bernardum, Primaſium, Sedulium. Teſtatur quoque, etiam Patres qui præceſſerant, tàm Græcos, quàm Latinos, in eadem fuiſſe ſententia; & in ſpecie refert quædam loca Chryſoſtomi. Imò ipſemet Auguſtinus ſuam doctrinam auctoritate Maiorum confirmare ſolebat: & de Bono perſeuerantiæ cap. 19. refert Cyprianum, Ambroſium, Nazianzenum.

Sextò deinde, ex doctrina Scripturæ & Sanctorum, probatur aſſertio hac ratione à poſteriori. Inconueniens eſt, hoc *Ex conuenientia rei.* grauiſſimum opus, & maximum beneficium humanæ ſalutis, attribuere ex parte ſoli naturæ, imò initium adſcribere libero arbitrio, & huic ſubiungere gratiæ adiutorium. Hoc notauit Proſper in ſua epiſt. *Vt initium ſalutis ex eo qui ſaluatur, non ex eo credendum ſit ſtare qui ſaluat: & voluntas hominis diuina gratia ſibi pariat opem, non gratia ſibi humanã ſubijciat voluntatem: quod peruerſiſſimum eſſe nouimus.* Et Auguſtinus de Prædeſt. Sanctorum

ctor. cap. 2. in fine, *Homo volens à ſeipſo ſibi eſſe quod credidit, quaſi componit cum Deo, vt partem fidei ſibi vendicet, partem illi relinquat: & quod eſt elatius, primam tollit ipſe, ſequentem dat illi: & in eo quod dicit eſſe amborum, priorem ſe facit, poſteriorem Deum.* Item inconueniens eſt, in hoc ſpirituali ædificio Chriſtianę pietatis noſtræq. ſalutis, fundamentum adſcribere libero arbitrio, etiam ſi reliquum referatur ad Deum: huius autem ædificij fundamentum eſt fides. Sic Auguſtinus eodem lib. cap. 7. *Niſi Dominus ædificauerit domum, in vanum laborauerunt qui ædificant eam: & dicitur à vobis, fides eſt à nobis, cætera à Domino, quaſi ad ædificium non pertineat fides, quaſi ad ædificium non pertineat fundamentum.* Et Proſper contra Collatorem circa initium, *Secundùm ipſum humana mens ſic ædificatur in Dei templum, vt non recipiat fundamentum, præter quod nemo poteſt aliud ponere, quod eſt Chriſtus Ieſus: quando autem hoc fundamentum incipitur, niſi quando fidesin audientis corde generatur?*

Septimò rurſus, ſi Deus incæpit in opere noſtræ naturæ creans hominem, non minori ratione incipere debet opus ſpirituale noſtræ ſalutis præueniendo per gratiam. Sic Innocentius Papa in epiſt. ad Concil. Carthag. quæ eſt 91. apud Auguſtinum, *Quid tàm impium poteſt eſſe, tàm barbarum, tam totius religionis ignarum, tàm Chriſtianis mentibus inimicum; quàm negare, huic te debere quicquid in quotidiana gratia conſequeris, cui te confiteris debere quod natus es.* Hinc, ſicut homo dicitur creatus in eſſe naturæ, id eſt factus ex nihilo: ita etiam cum hac proprietate intelligi debet dictum eſſe ab Apoſtolo ad Epheſ. 2. *Ipſius factura ſumus, creati in Chriſto Ieſu in operibus bonis, quæ præparauit Deus vt in ijs ambulemus.* Et in Pſalm. 55. *Pro nihilo ſalnos facies illos*, vt afferit Auguſtinus de Prædeſt. Sanctorum cap. 6., quia videlicet ex nullo noſtro merito Deus per ſuum prouidentiam inchoat opus noſtræ ſalutis.

Ex vtilitate orationis.

Octauò. Conſtat ex Scriptura, & multis locis probat Auguſtinus lib. 4. contra Iulianum cap. 3., & de Prædeſt Sanctor. cap. 8. 19. & 20., congruenter & vtiliter orari Deum pro infidelibus, vt Deus det illis voluntatem credendi, det illis fidem: item Deo veraciter gratias reddi pro ijs qui crediderunt. Et ſic in vniuerſum de omnibus quæ ſpectant ad noſtram ſalutem. Quòd ſi, fides quæ eſt initium ſalutis, eſſet ex viribus naturæ, vt volebant Maſsilienſes; vana eſſet oratio & gratiarum actio. Sicut enim ipſi Maſsilienſes obijciebant, vanam & inutilem eſſe prædicationem ad homines, ſi fides expectatur à Deo: ita meliùs nos arguimus, vanam fore orationem ad Deum, ſi fides expectatur ab homine. At ſi fides eſt à Deo, adhuc vtiliter adhibenda eſt prædicatio ad homines: quia homo qui vocatur à Deo, debet cooperari & aſſentiri gratiæ.

Ex proportione ad finem ſupernaturalē.

Nonò, ratione à priori probatur aſſertio ex S.Tho. 1.2.q.109 ar.6. Omne quod ordinatur ad finem, debet ad finem dirigi ab agente proportionato: ergo ad ſupernaturalem finem æternæ vitæ debet homo ab initio moueri à ſupernaturali agente Deo. Clarius: gloria eſt finis ſupernaturalis: ergo talia ſunt quoque media, tum auxilia, tum merita. Initium ergo ſalutis, vt ſit proportionatū & alicuius valoris, debet eſſe ordinis ſupernaturalis. Sic eſt fides: ſuperat ergo vires naturales hominis, & prærequirit donum auxiliantis gratiæ ſuperadditum naturæ.

Probatur tādem ad hominem contra Caſſianum, et Maſſilienſes.

Decimò tandem arguere poſſumus ad hominem contra Maſſilienſes & Caſſianum, ex multis quæ in ſua ſententia inuoluunt: qua via & D. Proſper Collatorem conuincit falſitatis & repugnantiæ. Nam ſicut cōcedebant initium fidei ſeu fidem inchoatam ex nobis, ita concedere etiam tenebantur initium aliorum operum: eadem namque eſt ratio: & non minoris difficultatis eſt fides quam alia opera. Propterea Caſſianus quidem id concedebat: ſed Maſſilienſes apud Proſperum & Hilarium negabant. At ille nimis ad Pelagianiſmum accedebat: hi non ſatis in ſua doctrina conſtabant. Rurſus, ſi homo poterat ſuis viribus ab initio aliquem bonum actum fidei, vel orationis, aut aliū, efficere: cur non potuiſſet etiam deinceps ſimiles actus repetere? Cùm certè per primum bonum actum non deficerent vires liberi arbitrij. Vnde potuiſſet homo aliquo etiam tempore ſine gratia piè viuere. Siquè ab initio poterat mereri primā gratiam, potuiſſet & deinceps

ceps mereri alia dona gratiæ, imò gloriam ipſam. Caſſianus id quoque concedebat: imò Collat. 13. cap. 14. adſcribit viribus naturæ destitutis gratia, fidem Abrahami, & patientiam Iobi, quæ ſanè fuere præclariſsima & difficillima opera: docet etiam, Deum ſæpè deſerere hominem, vt de eo experimentum faciat, & tentationibus ac difficultatibus exerceat: vbi ferè non remanet in quo hæc doctrina ab hæreſi Pelagiana recedat. Vnde meritò Proſper contra Collatorem exclamat: *Quis hæc prædicari inter Catholicos à Catholicis crederet? Cur profeſsione mutata, quod tuebaris impugnas? Cur, inuictiſsimæ veritatis arce deſerta, gradatim ad præcipitia Pelagiana decurris? Si ergo, hac magnitudine animi,* ſciljcet ſancti Iob, *quam illata per ſingulos omnesq. artus tot mortium pœna non ſuperat, nihil inter Sanctorum palmas memorabilius, nil inuenitur illuſtrius, eamq. aſſeris ex humana tantùm virtute ſubſiſtere: quid erit laudis & meriti, quod inter ſtudia quietis & pacis nequeat arbitrij obtinere libertas, quam in tanto fine certaminis de ſuis viribus coronaſti?* Demum, Caſſianus, ne totum libero arbitrio deputaret, dixit, quoſdam interdū ante omne meritum Dei gratia præueniri: & ex alia parte ne videretur tollere liberum arbitrium, voluit, hoc interdum incipere ante gratiam. Sed tamen hoc pacto, non tam libertatem gratiamquè coniunxit, quam potiùs alijs abſtulit gratiam, alijs libertatem. Sic notauit Proſper, *Secundùm ipſos auſertur liberum arbitrium, cùm à gratia præuenitur; auſertur gratia, cum à libero arbitrio præuenitur.*

Scriptura non concedit ſolis natura viribus facultatē ad bonum.

In contrarium objcies primò ex Caſſiano Collat. 13 cap. 13. & 14. Scriptura concedit homini poteſtatem & libertatem ad faciendum bonum, vt paſſim conſtat. Et præterea 3. Regum 8. Deus commendauit voluntatem Dauidis de ædificando Templo, ſed prohibuit opus: ergo illa voluntas erat bona, cùm laudata ſit: & non erat ex Deo, cui non placuit effectus. Iob 1. Satan petijt à Deo, *Auffer manum tuam ab eo*, iuxta lectionem 70., viderurq. id obtinuiſſe: & videtur ſermo eſſe de ſubtractione gratiæ. Christus Dominus Matthæi 8. mirificè laudauit fidem Centurionis, *Non inueni tantam fidem in Iſrael*: non dixit, non dedi tantam fidem. Dicitur etiam quandoq. Deus, tentare homines in fide & iuſtitia, eorumq. experimentum ſumere, Gen. 22, Deuteron. 13., Iudic. 3. Ergo non ipſemet largitur talem fidem, aliudvè virtutis exercitium.

Reſpondetur. Hominem verè habere poteſtatem & libertatem, tamen per gratiam, benè operandi. Ex gratia fuit illa bona voluntas Dauidis, quæ vtique placuit Deo, licèt non placuerit exequutio: ſicut etiā placuit Deo voluntas Abrahami de immolando filio, licet impedierit effectum. Non abſtulit Deus gratiam ſancto Iob, ſed ſubtraxit manum ſuæ protectionis, inquantum permiſit Satanæ vt inferret illa temporalia damna. Ex gratia fuit fides Centurionis, quæ tamen meritò laudata fuit, quia voluntas humana cooperatur gratiæ: & inuenta eſt, quia fuit ex conſenſu libero voluntatis: ſed data etiam erat per gratiam. Dicitur tandem Deus tentare & experiri velle, ſcilicet largiendo gratiam cui homo liberè conſenciat: non quaſi ad hoc vt ipſe cognoſcat vim gratiæ aut liberi arbitrij, ſed vt alij cognoſcant: ſicquè exponitur illud quod dixit Deus Abrahamo, *Nunc cognoui quòd timeas Deum*, nunc cognoſcere feci.

Homo nō præuenit primā gratiam.

Obijcies ſecundò. Scriptura ſignificat, aliquod meritum præcedere ex parte hominis. *Mane oratio mea præueniet te. Præuenerunt oculi mei ad te diluculo. Præueni in maturitate & clamaui.*

Reſpondetur. Hominem præuenire vt obtineat à Deo reliqua dona gratiæ ſequentia: ſed tamen ipſum iam eſſe præuentum alia priori gratia vt oraret & impetraret. Primam ergo gratiam nullus præuenit, ſed ſemper verum eſt, *Deus meus, miſericordia eius præueniet me.* Præterea in illis locis comparatio fit ad alias humanas actiones, & ſignificatur ſollicitudo ac diligentia, qua ſanctus Dauid, in principio diei, ante alia opera orabat ad Dominum.

Non impetrat primā gratiam.

Obijcies tertiò. Sæpè homo admonetur & incitatur ad inchoandum, v. g. ad orandum, vt impetret à Deo alia dona. Sic in Euangelio, *Petite & accipietis, quærite & inuenietis, pulſate & aperietur vobis.* Iacobi 4. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis.* Et ſimilia.

Re-

Reſpondetur. Dum homo ſic admonetur exteriùs,excitatur quoque interiùs & adiuuatur per gratiam vt oret aliudue bonum faciat: eique proinde promittuntur vlteriora beneficia, non autem prima vocatio, quæ præuenit omnem noſtram orationem ac diſpoſitionem. Admonemur ergò petere,quærere,pulſare: ſed, *Spiritus eſt qui poſtulat pro nobis*, ideſt poſtulare nos facit. Admonemur accedere ad Deum: ſed Deus ipſe nos trahit: *Nemo venit ad me niſi Pater meus traxerit eum*: & Cantic.1.*Trahe me:poſt te curremus*.

Non inchoat opus bonum ante gratiā.

Obijcies quartò. Apoſtolus ipſe, qui fuit tam magnificus diuinæ gratiæ prædicator,tamen ad Rom.7.de ſe confeſſus eſt, *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio*. Hæc autem planè erat Maſſilienſium ſententia, hominem poſſe incipere per bonam voluntatem, non poſſe perficere niſi per gratiam.

Reſpondetur. Apoſtolum non potuiſſe contradicere veritati & ſibi ipſi.Nam ſub iiſdē verbis expreſſit, *Deus eſt qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate*.Sed lōgè diuerſus eſt ſenſus illius loci. Explicat ibi Apoſtolus repugnantiam quæ eſt inter rationē & ſenſū.Voluitquè docere,etiā tunc quando homo per rationem, Dei tamen gratia præuentus, vult facere bonum, adhuc ſenſum reluctari & velut vrgere voluntatem ad malum. In qua pugna, datur quidem velle, ſed non adhuc datur perficere: Dei verò gratia quæ dedit velle,potens eſt dare etiam perficere. *Quis*, inquit, *liberabit me de corpore mortis huius? gratia Dei per Ieſum Chriſtum*. Et rurſus, *Qui cœpit in vobis opus bonum, ipſe perficiet*.

Non ſeipſū diſcernit vnus homo ab alio.

Obijcies quintò. Deus diuerſimodè & inæqualiter ſuæ gratiæ dona diſpēſat: ſed æquum non eſt, huius diſcriminis & inæqualitatis primam rationem referre in voluntatem Dei, qui iuſtiſſimus eſt: ergò datur aliqua diuerſa & inæqualis diſpoſitio ex parte hominum, cuius intuitu quibuſdam præ alijs ſuam gratiam incipiat elargiri.

Reſpondetur. Imò huius diſcriminis ratio referenda prorſus eſt in volūtatem Dei, ex doctrina Scripturæ & Patrum. Idquè abſque vllo diuinæ æquitatis præiudicio. De qua re, & de alijs quibuſdam difficultatibus, plura in ſpeciali de prædeſtinatione dicemus.

SECTIO DVODECIMA.

Vtrum detur aliqua diſpoſitio improportionata, per actus moraliter bonos, ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.

Sententia affirmans.

QVamplurimi Scholaſtici antiqui, nōnulli etiam recentiores Theologi, poſuerunt diſpoſitionem aliquā meritoriam,ex viribus liberi arbitrij, per actus moraliter bonos, ad impetrandam gratiam a Deo: quam diſpoſitionem noluerunt appellare cauſam: ſed vocarunt remotam ac improportionatam diſpoſitionem, tantumquè de congruo meritoriam vel impetratoriam: ſicquè dicebāt, *Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*. Pro hac ſententia referuntur Scotus, Durandus, Alenſis, Albertus, Riccardus, Gabriel, Ocham, Caietanus, Sotus, Medina, & alij plures. Imò idem olim docuerat S. Thom. in 2. diſtinct. 28. q.1. ar.4. & in 1. diſt.41. q.1. ar.3. Sed poſtea hic,& in 1. 2. oppoſitum aſſerit. Molina etiam in Concordia diſp. 10. explicat, facienti quod poteſt ex viribus naturæ, Deum conferre auxilium gratiæ, non quaſi opera naturalia ſint digna, ſed ex Dei miſericordia. Ex dictis autem ſectione præcedenti conſtare poteſt, an & quomodo hæc ſententia differat, non ſolùm ab errore Pelagij, ſed etiam Maſſilienſium.

Vaſquez autem hic diſp.91. cap.14. & 16.,& 1.2. diſp.189. & 190.,aſſerit,poſſe hominem per actus moraliter bonos mereri de congruo gratiam Diuinæ vocationis & illuſtrationis ſupernaturalis ad fidem; ſed tamen eos actus procedere ex antecedenti gratia, & ita ex gratia ſumi ſalutis initium, nec hominem poſſe ſe diſponere ad primam gratiam. Imò ea ratione probat, nullum actum moraliter bonum poſſe fieri abſque gratia;quia alioqui non poſſet ſaluari, hominem non mereri primam gratiam. Explicat quę-

nam

nam ſit hæc gratia quàm tanta neceſſitate requirit ad omne opus moraliter bonum: homo, inquit, cùm ſit rationalis naturæ, operans intellectu & voluntate, indifferens ad bonum & malum; indiget præuia cogitatione vt ſe ad bonum determinet: eritquè peculiare Dei beneficium hæc cogitatio bona: quia licèt ſæpè oriatur ex ipſo rerum naturalium curſu, tamen Deus ipſe eſt, qui taliter diſponit res naturales, ſicut præuidit ſequuturam eſſe bonam cogitationem, cùm alioqui pro ſua libertate potuiſſet aliter res diſponere: & maximè beneficium Dei eſt, quòd ita res diſponat, vt in mente hominis talis cogitatio inſurgat, cui ſub conditione præuidit voluntatem hominis conſenſuram.

Concluſio negans. Dico primò. Nullum omnino meritũ ſeù diſpoſitio quantumuis minima datur ex parte hominis per actus moraliter bonos vt obtineat à Deo primam gratiá. Hæc concluſio, quamuis non ſit tam certa in fide, & tàm communis apud Theologos: tamen apud Recentiores ſatis iam communis & certa eſt, ac ſaltem valdè accedit ad fidem; ita vt oppoſita ſententia, rebus modò accuratè perſpectis, parùm in fide tuta ſit, & apud peritos malè audiat. Probaturquè primò

Deducitur ex dictis. efficaciter iiſdem auctoritatibus & argumentis ſect. præcedenti adductis. Loquutiones Scripturæ, Conciliorum, Pontificum, & Patrum, ſunt ita generales, vt abſolutè omne ſalutis initium ex nobis videantur excludere. Et alioqui, quælibet licèt minima & improportion ita diſpoſitio faceret, vt homo dici poſſet ſe ipſum ab alio diſcernere, & aliquid habere quod non acceperit, de quo poſſet gloriari, & quo ipſe ante Dei gratiam inchoaſſet opus ſuæ ſalutis: nec ex ſola voluntate & miſericordia Dei daretur gratia vni potiùs quàm alteri: eſſetquè vera illa propoſitio Semipelagianorum, labori humano ſubiungi gratiæ adiutorium, quæ damnata eſt in Concilio Arauſicano & à Summis Pontificibus: nec tandem ſatis verificaretur definitio Trident. Iuſtificationis exordium ſumi a diuina vocatione.

Confirmatur ex D. Auguſt. Confirmatur ſecundò magis auctoritate D. Auguſtini, qui ſine dubio prorſus negauit omne meritum & diſpoſitionem ex parte noſtra, nullam in hoc exceptionem admittens. Et expreſsè lib. 1. ad Simplician. q. 2. ita diſcurrit: *Non habeo quid intuear in eligendis hominibus ad gratiam ſalutarem, niſi vel maius ingenium, vel minora peccata, vel vtrumque. addamus etiam ſi placet vtiles honeſtaſque doctrinas*: vbi per minora peccata, vt ex ſequentibus conſtat, intellexit etiam exercitium bonorum operum moralium quæ ſunt oppoſita peccatis: & ſubdit: *Sed cùm hoc ſtatuero, ita me ridebit ille qui infirma mundi eligit vt confundat fortia, vt eum intuens & pudore correptus, ego irrideam multos, & præ quibuſdam peccatoribus caſtiores, & præ quibuſdam piſcatoribus oratores*. Clarè etiam lib. 1. de peccator. merit. & remiſſ. c. 22. ſic inquit: *Vnde fit, vt homo ab ineunte pueritia modeſtior, ingenioſior, temperatior, in eo loco ſit, vbi ei prædicari gratia Chriſtiana non poſſit: alius autem tardus ingenio, libidinibus deditus, flagitijs coopertus, ita gubernetur, vt audiat, credat, baptizetur, rapiatur, aut ſi detentus hic fuerit laudabiliter viuat?*

Et lib. 4. contra Iulianum cap. 3., cùm multis contendat, virtutes & bona quæ apparent in impijs ſeù infidelibus, non eſſe virtutes & bona; tandem, quoniam per hoc videbatur contendere de nomine virtutis, ita concludit: *Breuiter accipe, ne fortè cùm in rebus ipſis tantum erres quantum errari plurimum poteſt, videar tecum certare de verbis: aut intellige quod ait Dominus, ſi oculus tuus nequam eſt totũ corpus tuum tenebroſũ erit, ſi autem oculus tuus ſimplex eſt totum corpus tuũ lucidũ erit & hunc oculum agnoſco intentionem, quæ facit quiſque quod facit, & per hoc diſce, eum qui non facit opera bona intentione fidei bonæ quæ per dilectionem operatur, totum quaſi corpus quod illis operibus quaſi membris conſtat tenebroſum eſſe: Aut certè, quoniam ſaltem concedis, opera infidelium quæ tibi videntur bona non eos ad ſalutem æternam regnumquè perducere, Scito, nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum,* ſine Dei *gratia quæ datur per Chriſtum, nemini poſſe conferri, per quod ſolum poteſt homo ad æternum Dei donum regnumquè perduci*. Putauit ergo Auguſtinus, per opera purè moralia, ſine ſpiritu fidei facta, non poſſe ho-

minem obtinere Dei gratiam, quæ ſuperioris eſt ordinis: putauit, hæc opera nihil iuuare ad ſalutem: ideoque nec ſimpliciter bona appellare volebat.

Suadetur ratione.

Suadetur tertiò ratione. Actus moraliter boni quos homo ex ſe elicere poteſt, ſunt merè naturales: ergo nullum valorem habent ad auxilia ſupernaturalia impetranda: nec putandum eſt, Deum intuitu illorum actuum quibuſdam præ alijs auxilia gratiæ diſpenſare. Sicut aliæ quædam excellentiæ naturales nil prorſus valent ad ea obtinenda: vtpote corporis pulchritudo, nobilitas generis, præſtantia ingenij, diuitiarũ copia, & ſimilia: nec enim Deus harũ rerũ intuitu gratiam tribuit, magis diuitibus quã pauperibus, & ſic de alijs. Nõ magis ergo valẽt apud Deum actus purè morales & naturales, ſine gratia facti, ad obtinendam gratiam.

Salutis ordo debet inchoari per vocationẽ ſupernaturalem fidei.

Dico ſecundò. Etiam ſi actus moraliter boni dicantur fieri ex auxilijs Dei naturalibus, non per hoc ſunt meritorij, nec etiam de congruo, neque diſponunt hominem, nec habent vllam vim, ad obtinendam vocationem & gratiam ordinis ſupernaturalis à Deo. Probatur primò: quia Scriptura, Cõcilia, Pontifices, & Patres, perſpicuè docuerunt, ſalutem hominis inchoari à vocatione & illuſtratione fidei, eamquè eſſe primam gratiam quam Deus omnino gratis & non ob aliquam hominis diſpoſitionem elargitur. Ita ſignificauit Apoſtolus cùm dixit, *Gratia eſtis ſaluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Et Rom. 3., ad Galatas 2. & 3., iuſtificationem & ſalutem tribuit fidei, negatquè operibus legis, ſcilicet factis abſque ſpiritu fidei. Præſertim ad Rom. 3. & 5. docet, hominem iuſtificari ex fide. Quod ſic exponit Trident. ſeſſ. 6. cap. 8., rem hanc apertè declarans: *Apoſtoli verba in eo ſenſu intelligenda eſſe, quem perpetuus Eccleſiæ Catholicæ conſenſus expreſſit, vt ſcilicet per fidem ideo iuſtificari dicamur, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis.* Et priùs cap. 5. definierat, *Iuſtificationis exordium ſumi à vocatione Dei, qua homines nullis eorum exiſtentibus meritis vocantur.* Et cap. 6. declarat, quæ ſit hæc vocatio & gratia, dicens: *Diſponuntur ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia & adiuti, fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum.* Simili modo Arauſicanum, hoc fidei initiũ expreſſit. Et Cœleſt. PP. epiſt. 1. ad Epiſcopos Galliæ cap. 2. idẽ docuit.

Clariſsimè autem Auguſtinus idem vbique prædicat, ad hoc afferens illa verba Scripturæ, *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo: Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Hinc ſic inquit epiſt. 105. *Reſtat igitur, vt ipſam fidem, vnde omnis iuſtitia ſumit initium, non humano tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt omnia quæcumque ſunt bona merita.* Et rurſus, *Opera bona fiunt ab homine, fides autem fit in homine, ſine qua illa à nullo fiunt homine:* illa ſcilicet quæ habeant valorem aliquem ad ſalutem. Hoc ipſum eſt, quod in lib. de Prædeſt. Sanctorum contra Maſsilienſes defendit, initium fidei eſſe à Deo, gratis abſque vllo noſtro merito. Vbi cap. 3. confirmat, *Veriſsimè à ſe dictum eſſe, in his quos elegit Deus, non opera, ſed fidem inchoat meritum, vt per munus Dei operentur.* Et præclarè cap. 7. *Ideo dicitur homo iuſtificari ex fide, & non dicitur ex operibus, quia ipſa prima datur, ex qua impetrentur cætera, quæ opera nuncupantur, in quibus iuſtè viuitur.* Et infra, *Fides non eſt ex operibus, ne fortè quis extollatur: ſolet enim dici, ideo credere meruit, quia vir bonus erat antequam crederet: quod de Cornelio dici poteſt, cuius vt narratur Actorum 10. Accepta ſunt eleemoſynæ, & exauditæ orationes, antequam credidiſſet in Chriſtum: nec tamen ſine fide donabat & orabat.* Auguſtinum imitatus eſt Proſper ad excerpta Genuenſium ad ſeptimum dubium, *Fides vnde incipiunt omnia merita donum eſt Dei:* idemq. alibi paſsim repetit. Eodemq. modo alij Patres loquuti ſunt.

Nec ſatisfacit quod reſpondet Vaſq. 1. 2. diſp. 189. num. 184., & diſp. 190. num. 132., ſenſum eſſe, requiri omnino fidem ad iuſtificationem, & ad minimum ab ea eſſe inchoandam, ſed poſſe quoque præcedere aliqua bona opera quibus homo mereatur fidem, hæc tamen non eſt neceſſaria. Auctoritates enim adductæ, vniuerſaliter loquuntur, à fide inchoari iuſtitiam: nullumq. initium ante fidem admittunt: & vocationẽ ad fidem dicunt, eſſe eam gratiam, quam Deus primo loco omnino gratis elargitur. Et alio-

alioqui, ſimili modo liceret exponere, cùm dicunt initium ſumi ex gratia Dei, ſenſum eſſe, hanc omnino requiri vt homo perueniat ad perfectam iuſtificationem, ex eaquè ad minimum eſſe inchoandam; ſed tamen poſſe præcedere merita ex libero arbitrio, quamuis non ſint neceſſaria: quod vtique eſt prorſus falſum. Certè Auguſtinus de Prædeſt. Sanctorum cap. 7., ponderans illud Apoſtoli ad Epheſ. 2. *Fides non ex operibus*, ne in vno quidem caſu & exemplo Cornelij vult admittere, opera præcedentia meruiſſe fidem: ſed docet, opera Cornelij fuiſſe facta ex fide, ſaltem inchoata, non adhuc perfecta & explicita in Chriſtum.

Satis non eſt, concedere auxiliū naturale per piam cogitationem.

Secundò deinde, Vaſq. gratiam illam ante omnia neceſſariam conſtituebat in ſola præuia cogitatione. Sed hi qui dixerunt, hominem poſſe abſque gratia facere aliquem actum moraliter bonum, ſeq. diſponere ad primam vocationem, non negarunt illam præuiam cogitationē. Imò hoc eſt quod voluerūt, hominem cognoſcentem & cogitantem quid facere debeat, non indigere alia gratia ad faciendum. Nullus enim dixit, hominem poſſe facere bonum, voluntatem poſſe moueri ad bonum, abſque præuia cogitatione ipſius boni. Nec Hæretici negare voluerunt illud, quod philoſophica ratione imò & experientia conſtabat, neceſſarium eſſe ad omnem prorſus actum humanum noſtræ voluntatis. Imò propter hanc notitiam & cogitationem rerum dicebant, Dei gratiam eſſe legem atque doctrinam, prædicationem, exhortationem, & ſimilia. Vnde quando cogebantur fateri gratiam, ad hæc omnia confugiebant: vel etiam vltro iactabant, ſe fateri gratiam, pro qua ſatis eſſe putabant illa ſola media, quibus homo haberet notitiam & cogitationem boni.

Nam Maſſilienſes ipſi id concedebant.

Ac certè, ita ſenſiſſe conſtat, non ſolùm Scholaſticos, quorum ſententiam Vaſq. cum errore Maſſilienſium inuoluit, & quorum plerique apertè explicarunt, hominem nō poſſe facere aliquid boni abſque præcedenti adiutorio gratiæ, ſi hoc accipiatur pro quocumq; motiuo & excitatiuo voluntatis, per cogitationem intellectus, ex diſpoſitione & beneficio prouidentiæ Dei: ſed etiam Maſſilienſes hanc gratiam vltrò conceſſiſſe, apertè conſtabit legenti epiſtolas Proſperi & Hilarij. Vbi inter alia apud Hilarium obijciebant, inutilem reddi exhortationem, ſi homo ex ſe ad bonum moueri non poteſt: ſed hoc ipſum quod ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præſentis gratiæ referendum eſſe, atque qualemcumque dolorem ſeu actum bonum qui ad exhortationem corripientis oriatur, eſſe cauſam vlterioris gratiæ: non ergo negabant cogitationem rerum, quæ ex prædicatione oriebatur, ſed potiùs in hoc conſtituebant gratiam: at hoc eſt in quo errabant, quia volebant, præter hoc non requiri aliud auxilium, vt homo ſe ad gratiam præpararet. Libet etiam hic pauca verba recitare Ioannis Maxentij in reſponſione ad epiſtolam Hormiſdæ: (habetur tom. 5. Biblioth. Patrum) vbi poſt mediū ita refert errorem Fauſti contra ſententiam Auguſtini: *Quaſi nouus nouæ prauitatis Apoſtolus, gratiam Dei ſecundùm meritum fidei & laboris dari, nititur edocere, vt ſic iam Dei gratia non ſit gratia: nam cùm nemo obediat niſi volens, nemo velit, niſi ſcierit quid ei conueniat laborare; iſte poſt ſcientiam & voluntatem ſeu obedientiam, humano labori adiungit gratiæ adiutorium.* Et rurſus paulò infra explicat Maxentius, Fauſtum in illa ſcientia collocaſſe gratiam. *Gratiam cui hoc loco Fauſtus primas partes tribuit, non eam qua per Spiritum ſanctum fit vt verbo Dei forinſecus inſonanti aſſenſum præbeamus, ſed prædicationem aſſe it diuinorum eloquiorum: & ita Dominus dicatur attrahere, hoc eſt prædicare, ſcripturarum conſolationibus excitare, increpationibus deterrere, deſideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, præmium polliceri*: quibus vtique medijs illam ſcientiam in homine gigni Fauſtus volebat. Inſuper Pelagius eodem modo ſentiebat & loquebatur: de quo plura referemus in materia de gratia.

Ideo autem hi, magis prædicationem & exhortationem appellabant gratiam, quia inde oriebatur notitia & cogitatio rerum in mente audientis, ac beneficium diuinum elucebat in diſpoſitione ipſarum externarum. Et ſine dubio, ideo volebant illa requiri, quia videbant, hanc notitiam eſſe neceſſariam, quæ ex illa prædicatione oriebatur. Si ergo auxi-

lium neceſſarium dicatur illa cogitatio, quæ ex vi prædicationis externæ aliarumvè rerum exteriorum gignitur, dici non poteſt controuerſia ſupereſſe, an ipſamet cogitatio interna vel prædicatio externa eſſet gratia, cùm iã omnes vtranque concederent; nec vnquam talis diſſenſio fuerit, cuinam ex his eſſet nomen gratiæ tribuendum. Imò Pelagius vltrò aſſerebat, ſcientiam eſſe donum Dei: & ipſe ac ſequaces declarabant modum, quo Deus ſcientiam daret per legem & prædicationem externam.

Opera naturalia nõ habẽt valorẽ ad impetranda dona ſupernaturalia.

Tertiò ſuadetur concluſio ratione: quia opera bona purè moralia, & cogitatio ad illa præueniens, ſpectant ad prouidentiam Dei naturalem, ſuntq. effectus naturales, conuenientes homini in ſtatu ſuæ naturæ conſiderato. At homo dirigitur ad finem æternæ ſalutis per prouidentiam Dei ſupernaturalem, & per effectus ſupernaturales: ergo licèt bonæ cogitationes morales ſint beneficia Dei, poſſintq. etiam dici auxilia & gratia ordinis naturalis; tamen non ſunt eius generis gratia, à qua putandum eſt inchoari negotium humanæ ſalutis: ſed hæc gratia eſſe debet ordinis ſuperioris, per prouidentiam Dei ſupernaturalem hominibus præparata.

Commendãtur opera moralia, quia poſſunt eſſe ſupernaturalia.

In contrarium obijcies primò ex Vaſq. hic diſp. 91. cap. 16. Sæpè Scriptura & Patres hortantur homines ad opera bona virtutum moralium, ſpecialiter ad opera miſericordiæ, hiſq. operibus promittitur gratia: loquuntur auté de illis prout moraliter apud homines honeſta cenſentur, nec requirunt vt fiant propter Deum: qui ergo aliquem actum miſericordiæ facit, præcisè ad ſubleuandam miſeriam pauperis, nihil aliud tunc cogitans de Deo, vtiq; aliquid gratiæ obtinebit apud Deum.

Reſpondetur. Verè opera miſericordiæ aliarumq. virtutum moralium eſſe grata Deo, & meritò á Scripturis ac Patribus commendata. Poſſunt verò ac ſolent fieri per virtutes infuſas, ſiue per auxilia ſupernaturalia ex ſpiritu fidei: imò dantur actus huiuſmodi in ſubſtantia ſua ſupernaturales: ſic ergo hæc opera ſunt grata & accepta Deo ad finem ſupernaturalem, ad obtinenda alia dona ſupernaturalia. Ad hoc autem neceſſe non eſt cogitare expreſsè de Deo, ſed aliter poſſunt hi actus fieri ſupernaturales per motiua propria earundem virtutum, poſſunt fieri ex ſpiritu fidei, ſiue ex prudentia infuſa directiua virtutum infuſarum. Vnde hæc ipſa cogitatio, ſuccurrendum eſſe pauperi indigenti ob honeſtatem huius operis, poteſt eſſe ſupernaturalis, vel per fidem, vel per prudentiam infuſam: hoc enim docetur à fide, & dictatur à prudentia. Si quis autem inſtinctu merè naturali, abſque vllo motiuo vel principio ordinis ſupernaturalis, miſereatur pauperi, merebitur fortaſſe premium aliquod temporale intra ordinem naturæ, ſed tamen non merebitur aliquid intra ordinem ſupernaturalem gratiæ & gloriæ.

Poſſuntq́uè eſſe ſupernaturalia, etiãſi nõ fiant expreſsè propter Chriſtum.

Obijcies ſecundò ex eodem. Opera miſericordiæ facta ab homine iuſto ob ſolum pauperis reſpectum, abſque memoria Dei & Chriſti, merentur vitam æternam: ergo facta ab homine peccatore, merentur ſaltem aliquod auxilium gratiæ de congruo. Antecedens probatur ex Matth. 25., vbi Chriſtus Iudex retribuens mercedem iuſtis dicet, *Eſuriui & dediſtis mihi manducare &c.* Ad quod iuſti ſtupentes reſpondebunt, *Domine quando te vidimus eſurientem &c.* Quod ſi iuſti, pauperem quem cibarunt, reſpexiſſent ſub perſona Chriſti, non ſic interrogarent: planè intelligentes, Chriſtum loqui de miſericordia impenſa pauperi ſub eius nomine: ſicut is qui honorificè excipit Regis legatum, cẽſetur honorem deferre ipſi Regi. Rurſus damnabit Chriſtus impios dicens, *Eſuriui & non dediſtis mihi manducare*: nec plectet eos eò quòd non cibauerint pauperem ob eundem Chriſti reſpectum, ſed quòd ſimpliciter non cibarunt vt pauperem famelicum, & per hoc Chriſtus reputabit quaſi ſibi negata opera pietatis.

Reſpondetur. Opera miſericordiæ facta a iuſtis, eſſe meritoria vitæ æternæ, etiam ſi facta non ſint cum ea conſideratione Chriſti in perſona pauperis, dummodo facta ſint ex aliquo alio motiuo & cogitatione ſupernaturali, quæ multis alijs modis contingere poteſt. Et poterunt adhuc Iuſti interrogare, *Domine quando te vidimus &c.* Imò ea colloquutio ibi introducitur inter Chriſtum

& Iu-

& Iuſtos, quamuis Iuſti ſatis ſcient quo ſenſu Chriſtus illo modo loquatur: & inducitur ad oſtendendum quantū Chriſtus æſtimet opera miſericordiæ,& quam dignum admiratione ſit, Chriſtum reputare exhibita ſibi,opera collata pauperi. Impij verò puniuntur,eo quòd non fecerint opera miſericordiæ: & nec reſpectus Chriſti, nec aliud motiuum, eos induxerit ad illa facienda.

Deus nõ denegat gratiã facienti quod in ſe eſt ex prioribus auxilijs gratiæ.

Obijcies tertiò vulgatum illud, Facienti quod in ſe eſt Deus non denegat gratiam: quod videtur communiter approbari,& videtur conſonum rationi ac pietati. Cum enim homo de ſe non poſſit facere actus pluſquam moraliter bonos, æquum videtur, Deum acceptare illud quod homo poteſt offerre, eiuſq. operis intuitu ſuam gratiam elargiri.

Reſpondetur, dictum illud non eſſe verum nec approbandum, niſi in hoc ſenſu,facienti quod in ſe eſt ex auxilijs gratiæ iam acceptis, Deus non denegabit vlteriorem gratiam: ita explicauit S. Tho. 1.2. q.109.art.6 ad 2. Licèt autem homo non poſſit pluſquam illos actus facere, non ſequitur Deum acceptare illos actus, & debere gratiam ſuam retribuere: quia homo nihil prorſus ex ſe facere poteſt, quo obtineat gratiam, ſed ex diuina gratia inchoandum eſt omne meritum, quam gratiam Deus gratis elargitur.

Differt diſpẽſatio diuinæ gratiæ in Angelis & hominibus.

Obijcies quartò. Deus ab initio gratiam dedit ac diſtribuit Angelis iuxta perfectionem naturalem eorum, hoc eſt maiorem gratiam ijs,qui erant perfectioris naturæ: & deinceps altiorem beatitudinis gradū obtinent Angeli, qui ſubilmiori natura excellent. Si ergo Deus non reſpicit ad inæqualitatem conditionis naturalis in hominibus, dici debet ſaltem iuxta diuerſitatem bonorum operum moralium gratiam diſpenſare.

Reſpondetur. Deum in diſtributione gratiæ efficacis & inefficacis non reſpexiſſe ad perfectionem naturalem Angelorum, quaſi efficacem dederit nobilioribus: multi enim Dæmones erant natura ſublimiores multis Angelis beatis. Sed voluit Deus gratiam maiorem aut minorem diſpenſare iuxta inæqualitatem naturalem Angelorum, quia voluit talem ordinem in eorum beatitudine conſtituere, non tamen quaſi perfectio naturalis fuiſſet ratio aut motiuum per modum diſpoſitionis ex parte Angeli,ad obtinendam tantam gratiam a Deo. Potuiſſet etiam Deus de potentia abſoluta ſimile aliquid circa homines ſtatuiſſe, non tamen quaſi ex motiuo diſpoſitionis. Sed adhuc nihil tale de facto ſtatuit circa homines,quod etiam conſtat ex doctrina Scripturæ & Sanctorum.

SECTIO DECIMATERTIA.

An detur aliqua diſpoſitio negatiua per carentiam peccatorum ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.

Sententia affirmatiua.

Aliquorum ſententia eſt, Deum ſua quidem liberalitate & beneficentia omnino gratis prouidere ac tribuere gratiam, tamen poſſe hominem multiplicando peccata ponere obicem ne illuminetur à Deo & vocetur ad fidem. Ac licèt Deus poſſit,& interdum ſoleat, etiam indigniſsimos peccatores vocare & trahere ex ſuperabundantia miſericordiæ ſuæ: tamen ſi quoſdam non vocat,id meritò facere ob indignitatem hominis peccatoris: atq; adeò ſi homo caueat à peccatis, Deum non denegare illi gratiam. Concedit ergo hæc ſententia diſpoſitionem negatiuam per carentiam peccatorum ad obtinendam gratiam fidei a Deo. Ita docet S.Thom.q.14. de Verit.art.11. ad 1., & 3.contra Gentes cap. 189, vbi affert exemplum Solis illuſtrantis mundum, cuius illuſtratio requiritur ad videndum,& communicatur omnibus: ſed ſi quis oculos claudit, culpa ſua priuatur luce,aliaq. incommoda incurrit. In eundem ſenſum Suarez lib.2.de Prædeſt.cap. 18.& lib.5.cap. 13., & lib.3.de Auxilijs cap.2., interpretatur alios Scholaſticos qui concedebant diſpoſitionem ad gratiam per opera moraliter bona: ipſeque hanc ſententiam de diſpoſitione negatiua defendit.

Reſolutio negatiua.

Veruntamen neque hæc diſpoſitio admittenda eſt. Ita ſequitur ex dictis. Primò ob generalem modum loquendi Scri-

ræ. Sic ad Rom. 9. affertur exemplum luti & figuli: ſi enim vna pars luti eſſet purior alijs partibus, & figulus hac de cauſa de illa parte faceret vas honoris, de alijs partibus vaſa contumeliæ, daretur iam ratio diſcriminis in ipſa maſſa luti: at omnem diſcriminis rationem Apoſtolus ibi negauit, totamque diſcretionem ad ſolam Dei voluntatem reducere voluit. Et alioqui, homini quærenti, *Cur me feciſti ſic*, non ſolùm poſſet reſponderi, *An non habet poteſtatem figulus, &c.* Sed potius deberet reſponderi, quia tu nimis peccaſti, alius vel non peccauit, vel minùs peccauit. Poſſet etiam homo gloriari, ſe aliquo modo diſcreuiſſe ab alio ad recipiẽdam Dei gratiam. Nec demum relinqueretur tanta admiratio iudiciorũ Dei in diſpẽſatione gratiæ ſuę.

Secundò. Eodem tenore ſemper & vbique loquutus eſt Auguſtinus: imò aliquando expreſsè hanc etiam diſpoſitionẽ negauit: docetquè, ſæpè contingere, vt Deus maximis peccatoribus largiatur dona ſuæ gratiæ, quæ alijs non tribuit. Ita lib. 1. ad Simplician. q. 2., vbi poſt verba ſect. præcedenti relata, addit inſuper: *Nonne videmus, quoſdam homines vtriuſque ſexus in coniugali caſtitate viuentes ſine querela, & tamen vel hæreticos, vel paganos, vel etiam in vera fide & Eccleſia ſic tepidos, vt eos miremur, meretricũ & hiſtrionum ſubito conuerſorum, non ſolùm ſapientia & temperantia, ſed etiam Fide, Spe, Charitate, ſuperari.* Idem notauit lib. 1. de Peccatorum meritis & remiſſione cap. 22.

Tertiò. Nulla eſt ratio ob quam oporteat, hanc diſpoſitionem negatiuam ex parte hominum concedere: illa enim ratio quæ ſtatim occurrit, & qua motus eſt Suarez, vt appareat, homines quibus non eſt prædicatum euangelium, habuiſſe aliquo modo in ſua poteſtate vocari, ſuaquè culpa non eſſe vocatos; hæc inquam ratio non perſuadet. Nam ſi dicuntur, omnes homines non apponentes obſtacula peccatorum vocari à Deo, præſtabit credere, magiſquè pium erit, & conſentaneum diuinæ bonitati voluntatiquè communi qua Deus vult omnes homines ſaluos fieri, Deum conferre vocationem aliquam omnibus adultis quãtumuis impijs, vel ſaltem ante eorum peccata, circa illud tempus quo homines ad vſum rationis perueniunt, iuxta ea quæ diximus ſect. 5. Ergo, licèt homo ob ſua peccata mereatur non recipere à Deo dona gratiæ, tamen aliquam ſaltem vocationem aliquando recipit, nec eſt requirenda diſpoſitio negatiua ad recipiendam à Deo aliqualem gratiam. Sed concludendum eſt cum Auguſtino de Bono perſeuerantiæ cap. 12., gratiam à Deo diſpenſari ſecundum placitum voluntatis eius in laudem & gloriam gratiæ eius, vt qui gloriatur nullo modo in ſeipſo, ſed in Domino glorietur, qui hominibus dat quibus vult, quoniam miſericors eſt.

In contrarium obijcies primò. Apoſt. 1. Timoth. 1. de ſe ipſo teſtatur: *Qui prius blaſphemus fui & perſequutor & contumelioſus, ſed miſericordiam Dei conſequutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate mea: ſuperabundauit verò gratia Domini noſtri per fidem & dilectionem quæ eſt in Chriſto Ieſu.* Vbi videtur aliquam reddere rationem, veluti diſpoſitionem ſuam, quare vocatus fuerat à Deo: quia nempè per ignorantiam peccauerat, quaſi excuſando ſuum peccatum. *Explicatur quidã locus Apoſtoli.*

Reſpondetur, Apoſtolum nequaquam voluiſſe aſſignare rationem diſpoſitiuam ſuæ vocationis: certè enim alij plurimi fuerunt, qui multò minùs, imò nihil contra Chriſtum & Eccleſiam deliquerant, qui tamen vocati non fuerunt: ſed potiùs aſſignare voluit rationem finalem, vel rationem ſuæ indigentiæ, quaſi diceret: cum in infidelitate ignorans & incredulus manerem, miſericordiam conſequutus ſum, dum vocatus ſum. Idquè colligi poteſt ex verbis ſequentibus, *Superabundauit gratia cum fide*: hoc eſt idcirco vocatus ſum per ſuperabundantẽ gratiam fidei. Sic intellexit Concilium Arauſicanum Canon. 25., vbi hunc locum adducens, addit, *Miſericordiam conſequutus ſum vt fidelis eſſem.* Vel alio modo poteſt explicari quædam etiam ratio finalis: cùm ego infidelis eſſem & incredulus, per Dei miſericordiam vocatus ſum efficaciter ad fidem, vt alij infideles animarentur, ſe poſſe conſequi miſericordiam. Idquè colligitur ex eo quòd ſubdit: *Peccatorum primus ego ſum, ſed ideo miſericordiam conſequutus ſum, vt in me primo oſtenderet Chriſtus Ieſus omnem*

patien-

patientiam, ad informationem eorum qui credituri ſunt illi in vitam æternam. Sed præterea exponi poteſt, aſſignaſſe rationem, ob quam poſt ſuam vocationem & conuerſionem faciliùs obtinuerit à Deo remiſſionem antecedentium peccatorũ.

Explicatur quidã locus Euãgelij. Obijcies ſecundò orationem illam Christi Domini Lucæ 23., *Pater dimitte illis, non enim ſciunt quid faciunt*: vbi ſimilis ratio proferri videtur ad impetrandam Dei gratiam.

Reſpondetur, hoc etiam ſimiliter poſſe exponi. Et inſuper, cùm notum ſit, Deum non omnibus Chriſti crucifixoribus ignouiſſe peccatũ, Theophilactus ibi exponit, Chriſtum rogaſſe, vt dimitteretur peccatum pœnitentibus. Atque etiam ſi admittamus, ſimul cum hoc Chriſtum petijſſe pro illis vocationem ad pœnitentiam; neceſſe non eſt, rationem & excuſationem illam cadere etiam ſupra hanc partem. Poteſt etiam intelligi, rationẽ illam habuiſſe aliquam vim apud humanam Chriſti voluntatem vt rogaret Patrem, quaſi Chriſtus diceret, ideo rogo pro eis, quia video eos ignoranter peccare.

Quomodo Deus gratiam denegat propter peccata. Obijcies tertiò. Homo per ſua peccata reddit ſe indignum donorum gratiæ, & quo magis peccat eo fit indignior: negariquè non poteſt, Deum ſæpè propter peccata denegare dona ſuæ gratiæ: ergo admittenda eſt diſpoſitio negatiua per carentiam peccatorum ad obtinendam Dei gratiam.

Reſpondetur, verum eſſe, Deum ſæpè propter peccata denegare multa dona gratiæ: non tamen denegat omnem gratiam: ſed potiùs etiam maximis peccatoribus aliquod auxilium liberaliter tribuit: non eſt ergo admittenda hæc diſpoſitio negatiua ad omnem gratiam obtinendam. Imò, vbi plures homines ſunt ob ſua peccata indigni recipere à Deo gratiam, Deus pro ſua voluntate quibuſdam tribuit maiorem gratiã quàm alijs, imò ſæpè indignioribus: ergò non poteſt per hanc diſpoſitionem negatiuam reddi ratio, cur potius Deus vni quam alteri ſuam gratiam largiatur.

SECTIO DECIMAQVARTA.

An detur aliqua diſpoſitio per merita ſub conditione præuiſa ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.

Alia ſententia eſt, quæ admittit cauſam prouidentiæ Dei de conferenda gratia, nihil ponens in homine ex viribus liberi arbitrij præcedens ante gratiam: ſed conſiderat illum ipſum conſenſum bonum quem homo præbebit gratiæ, & hunc bonum vſum gratiæ fuiſſe à Deo ſub cõditione præuiſum priuſquam decerneret dare gratiam: illumquè fuiſſe aliquam rationem congruitatis & meriti, vt decreuerit quibuſdam dare gratiam quam fortè alijs denegat, quia præuidit ſub conditione, non fore illa benè vſuros, ſi eam ijs concederet. Ita ſignificauit Alenſis 1. par. q. 28. membro 3. ar. 3., qui tamen poſtea 3. parte q. 69. membro 5. ar. 2. contrarium docuit, vbi videtur priorem ſententiam retractaſſe. Eam verò tenet Iacobus Sadoletus in c. 9. ad Rom. Sed olim etiam Maſſilienſes apud Proſperum & Hilarium, rationem diuinæ prouidentiæ in diſpenſanda gratia, aſſignarunt per hæc merita ſub conditione præuiſa, non ſolùm in paruulis, ſed etiam in adultis: dicentes, ideo Deũ multas nationes reliquiſſe ſine prædicatione Euangelij quam alijs conceſſit, quia illas non recepturas fidem, alias verò recepturas eſſe prænouerat. Poteſtquè hæc eorum ſententia intelligi, non tantùm de bono vſu liberi arbitrij, ſed etiam ipſius gratiæ, ſub conditione præuiſo. Et hoc totum Auguſtinus contra eos impugnauit. Aliquando etiam Pelagiani videntur cauſam gratiæ aſſignaſſe ex meritis conditionatis, vt colligitur ex Auguſtino epiſt. 105. & duabus ſequentibus. Sed idem Auguſtinus de Prædeſtinat. Sãctor. c. 13. ait, *Viderunt Pelagiani, hoc eſſe falſiſſimum & abſurdiſſimum*. Vnde fortaſſe aliqui Pelagiani illud aſſerebant, alij nequaquam.

Sententia affirmatiua.

Certum tamen eſſe debet, neque hanc eſſe rationem ex parte hominum per mo- *Reſolutio negatiua.*

 dum

dum meriti ſeu diſpoſitionis, cuius intuitu Deus per ſuam prouidentiam diſpenſauerit gratiam. Ita S. Thom. hic ar. 5. & Recentiores ibidem, Scotus, Bonauentura, & alij in 2. diſt. 27. Ita olim docuit Auguſtinus de Prædeſtinat. Sanctorum, de Bono perſeuerãt., epiſt. 107., 106., 107., & alibi, qui vniuerſaliter de his meritis conditionatis, etiam ſi dicerentur eſſe ex gratia, tam malè ſentit, vt de Prædeſtinat Sanctor. cap. 12. dixerit: *Vnde ſic opinari potuerint homines, quorum ingenia non eſſe contemptibilia, veſtra indicant litteræ, mirans & ſtupens reperire non poſſum: nec credere auderem, niſi vobis non credere non auderem.* Et cap. 9. de Bono perſeuerant. *Id ita abhorret à ſenſibus Chriſtianis aut prorſus humanis, ut id refellere etiam pudeat.*

Probatur ex Scriptura.

Probatur aſſertio argumentis eiuſdem Auguſtini. Primò: quia ſi aſſignaretur hæc ratio ex meritis ſub conditione præuiſis in diſpenſatione diuinæ gratiæ, corruerent ea quæ adducta ſunt ex Scriptura, ad tollendam omnem rationem diſcriminis ex parte hominum, totamquè referendam in meram Dei voluntatem: nec benè diſcurriſſet Apoſtolus ad Rom. 9. de Iacob & Eſaù: ſic infert Auguſtinus epiſt 105. Qui rurſus cap. 12. de Prædeſtinat. Sanctor. ponderat, Apoſtolum dixiſſe, *Omnes ſtabimus ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque ſecundùm ea quæ in corpore geſſit*: non verò dixiſſe, ſecundùm ea quæ geſturus fuiſſet. Et vbique ſemper in Scriptura promittitur retributio pro operibus quæ fiunt, non pro ijs quæ facienda fuiſſent.

Secundò. Chriſtus Dominus Lucæ 3. teſtatus eſt, quòd ſi in Tyro & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quas fecit in Corozain & Bethſaida, Tyrij & Sidonij fuiſſent credituri & pœnitentiam acturi: hanc autem gratiam Deus non conceſſit Tyrijs & Sidonijs, conceſſit autem Corozaitis. Similiter Auguſtinus lib. 1. ad Simplician. q. 2. notauit, Deum interdum negare illam gratiam cui homines eſſent conſenſuri: & ſpecialiter de Eſau inquit, *Quis audeat dicere, defuiſſe Deo modum uocandi, quo etiam Eſau ad eam fidẽ applicaret mentem, uoluntatemquè coniungeret, in qua Iacob iuſtificatus eſt*: & tamen Deus hanc gratiam dedit Iacob, non dedit Eſau.

Probatur exemplis.

Tertiò. Solet Deus ſua gratuita miſericordia auferre homini occaſionem cum qua præuidebat eum lapſurũ, & aliquando tollit eum ex hac vita. Sic Matthei 24. *Niſi breuiati fuiſſent dies illi ſalua non fieret omnis caro, ſed propter electos breuiabuntur dies illi.* Et Sapient. 4. *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*: quod teſtimonium ad hanc rem valde familiare erat Auguſtino. Propterea Maſſilienſes librum Sapientiæ non acceptabant inter canonicos: quos tamen benè refellit Auguſtinus cap. 14. de Prædeſtinat. Sanctor. Vbi etiam affert auctoritatem Cypriani in lib. de Mortalitate dicentis, fidelibus vtilem eſſe mortem, cùm à peccandi periculis eruuntur. Quòd ſi Deus homines iudicaret ſecundùm merita conditionata quæ habituri fuiſſent, nihil ſanè prodeſſet ſubtractio occaſionis, vel præmatura mors. Et quia è contra, ſæpè impij ex hac vita auferuntur, qui ex Dei gratia pœnitentiam egiſſent, ſi diutiùs vixiſſent; pariter non illis obeſſet mors in peccato.

Probatur ratione à poſteriori.

Quartò. Ex his manifeſta ratione probatur: quia iuxta ſcientiam illam conditionatam, Deus de ſingulis hominibus præuideret, cum quibuſnam occaſionibus eſſent lapſuri, & cum quibus auxilijs eſſent benè operaturi: nulluſquè eſt prædeſtinatus quem Deus non præuidiſſet ſub multis occaſionibus eſſe lapſurum: nulluſquè eſt reprobus, quem non præuidiſſet fore multis auxilijs conſenſurum. Nulla ergo ratio ex his meritis conditionatis in diſpenſanda diuina gratia ſumi poteſt. Conſtat etiam, Deum paſſim tribuere hominibus gratiam ſufficiẽtem, cui ſcit illos non conſenſuros: negare item gratiam efficacem, cui ſcit quòd illi conſentirent.

Probatur ratione à priori.

Quintò probat etiam ratione S. Thom. ar. citato: quia oppoſita ſententia ſupponit, quaſi bonus conſenſus noſter poſt acceptam gratiam, eſſet ex libero arbitrio, & non ex ipſamet prædeſtinatione & gratia: quod eſt omnino falſum: cùm ergo ipſemet conſenſus ſit effectus gratiæ Dei, non poteſt eſſe eius ratio & cauſa per modum meriti aut diſpoſitionis. Clariùs: non aliter Deus ſub conditione prænoſcit, hominem eſſe aut non eſſe

con-

conſenſurum, niſi quòd ſi Deus ipſe vult facere vt homo conſentiat, homo conſentiet, ſecus autem non conſentiet: & hoc de ſingulis hominum voluntatibus ſub ſingulis quibuſquè temporibus: hinc autem patet nullam rationē deſumi poſſe, quare quibuſdam præ alijs dona ſuæ gratiæ largiatur.

Explicatur locus Auguſt.

In contrarium obijcies primò. Auguſtinus ipſe in lib. de Sex quæſtionibus cōtra Paganos q.2., interrogantibus Paganis cur Chriſtus in carne non niſi poſt tempora apparuerit, reſpondet, voluiſſe tunc apparere & prædicare doctrinam ſuam, quando & vbi ſciebat adeſſe qui in eum fuerant credituri. Hoc teſtimonium deinde pro ſe afferebāt ipſi Maſſilienſes, vt narrauit Hilarius. Nec Auguſtinus illud retractauit, ſed explicauit lib.de Bono perſeuerant.cap.9.

Reſpondetur, Auguſtinum poſtea rectè explicaſſe, quod antea dixerat cum proteſtatione de ſine præiudicio latentis conſilij diuini aliarumque cauſarum. Explicauit ergo, Chriſtum tunc apparuiſſe, quando ſciebat extare eos, qui a Deo electi erant vt crederent. Reddidit ergo Auguſtinus rationem, per modum finis, non per modum meriti aut diſpoſitionis: hoc eſt cùm Chriſtus veneri: propter ſalutem hominum, tunc venit, quādo Deus diſpoſuerat vt eſſent electi qui in eum crederent. Ideo diximus, bonum vſum gratiæ non eſſe rationem per modum meriti aut diſpoſitionis ad impetrandam ipſam gratiam: quia alioqui vltrò aſſerendum eſt, eſſe rationem per modum finis: hoc eſt dat Deus gratiam, non quia homo conſenſurus eſt, ſed vt conſentiat. Sic dixit Apoſtolus, *Elegit nos vt eſſemus ſancti:* non dixit, quia futuri eramus ſancti.

Explicatur quoddā humanū exemplum.

Obijcies ſecundò. Si Princeps aliquis largiturus ſit vni ex multis militibus quendam gladium, & prænoſcat vel credat quempiam meliùs vſurum gladio, vtique datur quædam ratio congruentiæ, apta mouere Principem, vt illi præ alijs gladium largiatur: Idem ergo concedi poteſt in prouidentia Dei diſpenſantis gratiam.

Reſpondetur primò, etiam in hoc exemplo bonum vſum gladij non habere rationem meriti, ſed potiùs finis: & ideo Princeps daturus gladium, libentiùs dabit illi quem ſperat meliùs vſurum. Secundò, neque hoc habet locum in prouidentia Dei; quia conſtat, Deum multis tribuere gratiam inefficacem, multis negare efficacem: quod quidem conuenit diuinæ prouidentiæ, inquantum Deus nō omnes voluit prædeſtinare. Tertiò addendum eſt cum S.Thom.1.2.q.115.art.5. ad 3., diuerſam eſſe rationem: quia non omne bonum opus procedit ab humano dono, ſed omne bonum opus apud Deum procedit à diuina gratia: hoc eſt bonus vſus gladij adſcribi poteſt dexteritati & induſtriæ militis, ſed bonus vſus gratiæ eſt ex eo quòd Deus facit vt quis benè vtatur gratia. Cùm ergo Deus facere poſſit, vt ſinguli quique benè vtantur gratia, & hoc ſolùm eſt quod ſub conditione præuidit, eſſe benè vſuros ſi ipſe faciat vt benè vtantur; hinc inquam patet manifeſtè, non poſſe duci vllam congruentiæ rationem, cur Deus quibuſdam præ alijs gratiam largiatur.

Non meretur prorſus homo primā gratiam per merita ex gratia.

Cæterùm. Alio adhuc modo excogitari poteſt, hominem per meritum ex gratia mereri ipſam primam gratiam, non per meritum quatenus priùs ſub conditione præuiſum, ſed quatenus abſolutè futurum. Suarez enim 3.par.tom.1. diſp. 10.ſect.4., dicens, fieri potuiſſe vt Chriſtus per opera ſequentia incarnationem meruiſſet ipſam incarnationem, admittit ſic etiam fieri poſſe, vt quis mereatur primam gratiam, imò & creationem & exiſtentiam. Idem indicat hic lib.2.de Prædeſt. cap.20. num.20. Sed quia nullus dixit, hominem de facto hoc modo mereri gratiam, & hoc meritum ſolùm excogitari poterat circa collationē & exequutionem, non verò prædeſtinationem gratiæ, nullaquè hinc poſſet ſumi ratio diſcriminis cur quibuſdam præ alijs diuina prouidentia gratiam præparauerit: ideo hoc non multum facit ad præſentem quæſtionem. Sed breuiter videtur, hoc non tantùm non contingere de facto, ſed nec etiam ſimpliciter eſſe poſſibile: quia gratia illa quæ eſt cauſa meriti, non poteſt eſſe effectus eiuſdem meriti: & principium meriti non cadit ſub meritum. Plura circa incarnationem dicemus 3. par.quæſt.6.

SECTIO DECIMAQVINTA.

Num aliquis homo poſſit mereri, & Chriſtus de facto meruerit, vt Deus alijs prouideat gratiam & media ad ſalutem.

HActenus diſputauimus an detur cauſa prouidentiæ Dei circa humanam ſalutem, ex parte ipſiuſmet hominis quem per media gratiæ Deus ordinat ad finem gloriæ. Modò breuiter videndum eſt, an concedéda ſit aliqua cauſa ſeu diſpoſitio moralis per modum meriti ſeu impetrationis, ex parte vnius reſpectu alterius, tàm inter puros homines, quàm ex parte Chriſti reſpectu omnium aliorum.

Poteſt vnus homo mereri vel impetrare alteri gratiam.

Dico primò. Poteſt vnus homo mereri ſeu impetrare à Deo pro alijs gratiam etiam primam, quam idem homo ſibi ipſi non poteſt. Concluſio eſt certa ex Scriptura, & ex doctrina Auguſtini. Cómendantur enim orationes fidelium, pro alijs fuſæ, ad impetrandam gratiam, ad illuminationem infidelium, & ſimilia dona ſpiritualia obtinenda. Imò hinc inter alia argumenta Auguſtinus probabat neceſſitatem gratiæ in infidelibus vt inciperent accedere ad fidem, quia vtilis & laudabilis eſt oratio fidelium ad impertandam infidelibus vocationem, ſine qua ad fidem accedere non poterant. Patet etiam ratione: quia poteſt ſanè vnus homo ex inſpiratione diuina & auxilio gratiæ rogare Deum, vt det gratiam alijs, vt vocet infideles ad fidem: poteſtq. applicare ſua merita ad eundem effectum. Hæc eſt autem vis orationis vt obtineat & impetret ea quæ à Deo petuntur: igitur facilè poteſt vnus homo impetrare a Deo gratiam pro alijs, etiam inquam primam vocationem: & ſic poteſt illam aliquo modo mereri ſaltem de congruo. Chriſti tamen merita ſunt pluſquam condigna ad obtinendam omnem gratiam a Deo. Eſt autem ſatis manifeſtū diſcrimen eiuſdem hominis ad ſeipſum ac reſpectu alterius: quia cùm homo non poſſit mereri niſi ex Dei gratia, ſupponitur accepiſſe gratiam antequam mereatur, quæ gratia ſit principium meriti; non ergo poteſt mereri ſibi ipſi primam gratiam: ſed ex gratia quam ipſe accepit, poterit impetrare gratiam conferendam alteri.

Non tantū quoad exequutionem ſed etiāquoad intentionē Dei.

Dico ſecundò. Poteſt homo mereri alteri gratiam, vel tantùm quoad exequutionem, vel etiam quoad intentionem Dei, ideſt vel tantùm quoad effectum, vel etiam quoad decretum diuinæ voluntatis. Patet ex prædictis: quia vno modo poteſt Deus ante præuiſa merita decernere dare alicui gratiam, dare tamen per merita alterius; & idcirco ordinare hæc merita propter eū finē efficaciter præintentum: atque hoc modo, is qui meretur, tantùm meretur exequutionem & effectum, non verò intentionem & determinationem diuinæ voluntatis quæ ſupponitur ante præuiſum meritum. Alio modo poteſt Deus dare alicui gratiam, non propter illum finem, ſed propter alium, ſiue tantum ex ſimplici complacentia vt conſequatur gratiam ille alius pro quo vult quempiam orare: præſertim cùm oratio vnius pro alio non ſit medium omnino infallibile, nec ex natura rei, nec ex promiſſione Dei, quia Deus non promiſit ſemper exaudire orantem pro alijs. Itaque non oportet præſupponi voluntatem efficacem dandi alteri gratiam: ſed fieri poteſt, vt poſt præuiſam orationem alicuius, decernat Deus dare gratiam alteri pro quo ille orauit: atque hoc modo ille meretur vt Deus alteri prouideat gratiam, etiam quoad intentionem & decretum diuinæ voluntatis.

Nullus poteſt mereri pro alio totā Dei prouidentiam ſeu omnes effectus eius.

Dico tertiò. Nullus poteſt mereri pro alio totā prouidentiā Dei quoad omnes effectus circa alterius ſalutem. Patet: quia etiam ipſa merita & orationes eius qui pro alio meretur, ſunt effectus prouidentiæ Dei ſupernaturalis circa aliorū ſalutem: ergo licet vnus poſſit alteri mereri omnes effectus, etiam primā gratiam illimet conferendam; tamen cùm non poſſit mereri omnem gratiam ſuam, & hæc etiam ſit effectus prouidentiæ Dei circa alterius ſalutem, iam non poteſt adæquatè mereri omnes effectus. Quod verum eſt etiam de Chriſto: quia cùm Deus ordinauerit merita Chriſti, & iuxta ſententiam S. Thom. etiam incarnationem ipſam, propter ſalutem hominum; vtique hi fuerunt effectus prouidentiæ ſu-

ſupernaturalis Dei circa hominum ſalutem: at Chriſtus non potuit hæc mereri, quia incarnatio erat principium omnis meriti, totaq. collectio meritorum Chriſti non ſupponebat aliquod meritũ Chriſti: ſicq. primus actus prouidentiæ Dei, quo voluit hominibus lapſis remedium adhibere, ideoq. incarnationem & merita paſſionis Chriſti ordinare, non fuit ex ipſis meritis Chriſti.

Chriſtus meruit omnia dona gratiæ hominibus conferenda.

Dico quartò. Chriſtus meruit hominibus omnem gratiam, omneſq. alios effectus prouidentiæ Dei ſupernaturalis, omnia alia ſalutis media, præter incarnationem ipſam; meruit inquam non ſolùm quoad exequutionem, ſed etiam quoad determinationem diuinæ voluntatis ad ſingulos effectus & media. Opinati ſunt aliqui oppoſitum, dicentes, non omnia auxilia præcedentia noſtram iuſtificationem dari nobis ex meritis Chriſti. Sed concluſio eſt certa ex Scriptura, atque ex iiſdem Concilijs & Patribus, præſertim Auguſtino, in eadem doctrina qua ſtatutũ eſt, gratiã dari nobis non ex meritis noſtris: ſimul enim docuerunt, dari ex meritis Chriſti. Ideo gratia appellata eſt gratia Chriſti, gratia per Chriſtum. Quod quidem ex profeſſo oſtendemus 3. par. q. 19. Nec eſt ratio excipiendi auxilium aliquod vel medium ſalutis, præter incarnationem & merita ipſius Chriſti: quandoquidem omnia alia dona gratiæ optime poterant hominibus dari ex meritis Chriſti: & ad hoc conſtitutus fuit Chriſtus caput & redemptor omnium hominum, vt ex eius meritis omnia alia ſalutis media deriuarent. Non loquimur nunc de gratia quæ data fuit Adamo ante peccatum, & de gratia Angelorum, ſed tantùm de gratia hominibus ordinata poſt originale peccatum: de illa enim gratia ibi 3. par. tractabimus. Dicimus etiam excipi merita Chriſti, ſumendo totam collectionem meritorum, includẽdo primum meritum: hanc inquam totam Chriſtus non meruit, quia non meruit primum ſuum meritum. Loquendo autem per partes, benè poterant merita priora obtinere gratiam ad merita ſequentia.

Nõ tantũ quoad exequutionẽ, ſed etiam quoad intentionem Dei.

Meruiſſe verò Chriſtum omnia prædicta non tantum quoad exequutionem, ſed etiam quoad intentionem Dei, ſuadetur: quia Deus ex voluntate generali præbendi remedium hominibus lapſis decreuit vt Chriſtus ſatisfaceret, & hoc fuit primum medium: conſequenter, præuiſis meritis Chriſti, determinauit omnibus & ſingulis hominibus cætera ſalutis media, tùm generalia, vtpotè ſacramenta & ſimilia, tum ſpecialia interna quæ ſingulis tribuuntur: hæc ergo determinatio diuinæ volũtatis ſequuta eſt ordine rationis poſt præuiſionẽ meritorũ Chriſti, & ex virtute ipſorũ meritorũ huiuſq. præuiſionis, ſicut poſtea de prædeſtinatione dicemus.

Quod gratis datur alicui, poteſt dari ex meritis alienis.

Contra hanc tamen doctrinam obijci poteſt. Hactenus cum Auguſtino ex Scriptura docuimus, Deum omnino gratis & ex miſericordia prouidere hominibus gratiam ad ſalutem, alioqui gratia non eſſet gratia: ſed hoc non tantùm excludit merita propria eius qui accepturus eſt gratiam, ſed etiam aliena, quia aliter gratia non eſſet gratia, & daretur ex iuſtitia non autem gratis.

Reſpondetur. De mente Auguſtini & Sanctorum gratiam dari omnino gratis ex miſericordia reſpectu eius cui datur, hoc eſt non quaſi debita ex aliquo merito eius, & ſic reſpectu eius eſſe omnino gratiam: at reſpectu aliorum poteſt ex meritis & iuſtitia aliorum dari gratia alteri. Sic autem gratia quæ nobis eſt gratia, verè eſt debita Chriſto ex iuſtitia, ſuppoſitis eius meritis. Hæc autem non ſibi repugnant: idem donum eſſe gratuitum, dariq. ex miſericordia, excludendo merita eius qui donum accipit; & eſſe debitum reddiquè ex iuſtitia meritis alterius.

SECTIO DECIMASEXTA.

An Deus prædeſtinauerit omnes qui de facto ſaluantur.

Vltra prouidentiã Dei ſupernaturalem communem, quæ erat communis directio & ordinatio hominum ad finem æternæ ſalutis, agendum modò eſt de prædeſtinatione, hoc eſt de ſpeciali & efficaci directione aliquorum ad eundem finem, qua qui prædeſtinati ſunt, certiſſimè & infallibiliter conſequuntur vitam æternam.

Hanc

Negarunt Pelagiani & Semipelagiani.

Hanc prædeſtinationem aliquo modo etiam Pelagiani cõceſſiſſe videntur: Certè tamen non ſicut D. Auguſtinus volebat, & Fides Catholica docet. Illi enim tantùm volebant, Deum ex præuiſis hominum operibus, factis ex viribus naturæ, decreuiſſe ijs conferre gloriam. Ita refert Auguſtinus de Prædeſt. Sanctorum. cap. 19. *Putant, acceptis præceptis, iam per nos ipſos fieri libera voluntatis arbitrio ſanctos & immaculatos in conſpectu* Dei *in charitate: quod in futurum Deus quoniam præſciuit, inquiunt, ideo nos ante mundi conſtitutionem elegit & prædeſtinauit in Chriſto.* At D. Auguſtinus docebat, Deum prædeſtinaſſe homines, non quidem quia futuri erant ſancti & immaculati, ſed vt eſſent ſancti & immaculati, iuxta doctrinam Apoſtoli.

Poſt Pelagium, Maſſilienſes præcipuè offenſi ſunt de doctrina Auguſtini prædicantis prædeſtinationem ac dicentis, Deum ex ſe eripuiſſe quoſdam ex maſſa perditionis, ac ſeparaſſe ab alijs quos in eadem maſſa relinquebat. Et inter alia ſic apud Proſperum dicebant: *Hoc propoſitum vocationis Dei, quo eligendorum ac reijciendorum dicitur facta diſcretio, vt ſecundùm quòd placuit Creatori, alij vaſa honoris, alij vaſa contumeliæ ſint creati, & lapſis curam reſurgendi adimere, & Sanctis occaſionem teporis afferre, eo quòd in vtramque partem ſuperfluus labor ſit, ſi neque eiectus vlla induſtria poſſit intrare, neque electus vlla negligentia poſſit excidere: remoueri itaque omnem induſtriam, tolliquè virtutes, ſi Dei conſtitutio humanas præueniat voluntates, & ſub hoc prædeſtinationis nomine fatalem quandam induci neceſſitatem.* Et apud Hilarium, *Si ſic prædeſtinati ſunt ad vtramque partem, vt de alijs ad alios nullus poſſit accedere; quò pertinet tanta extrinſecùs correptionis inſtantia?* Pro hac ſententia Fauſtus Rhegienſis in duobus lib. de Gratia & libero arbitrio, doctrinam Auguſtini de prædeſtinatione maximè improbauit: & lib. 2. cap. 6. ſic audacter loquutus eſt: *Hoc vult intelligi gentilitiæ perſuaſionis impietas, quod Deus abſque vllo inter bonum & malum moderatoris examine, non ordine regentis, ſed iure dominantis, illum affectu dignum reddat hunc odio, illum recipiat ſtudio hunc excludat imperio: & inter duos perditos, nulla conſideratio laboris, nulla deuotionis habeatur, ſed vnus ſine ratione ceſſantibus officijs aſſumatur, alter ſine diſcretione damnetur.*

Quidam Theologi negarunt, prædeſtinatos fuiſſe omnes qui ſaluātur.

Ex Theologis præterea Ocham in 1. diſt. 41. q. 1. Gabriel ibidem art. 2., & nuper Ambroſius Catherinus lib. 1. de Prædeſtinatione Dei cap. vlt. & lib. 3. cap. 1. & 2., & in illud ad Rom. 8. *Scimus quoniam diligentibus Deum.* opinati ſunt, non omnes qui de facto ſaluantur fuiſſe à Deo antecedenter prædeſtinatos, hoc eſt ſpeciali quodam modo efficaci & infallibili ad gloriam deſtinatos: ſed tantùm præcipuos quoſdam & inſignes Sanctos, vtpote Beatam Virginem, Apoſtolos, & alios eximiæ ſanctitatis viros: hos dixerunt fuiſſe a Deo antecedenter ſuo decreto è maſſa perditionis erutos, & ad gloriam electos: reliquis autem hominibus Deum communi prouidentia ſtatuiſſe conferre auxilia ſufficientia ad ſalutem, abſque diſcretione ac diuerſitate ex parte Dei: ſed his auxilijs alios pro ſua libertate benè vti, alios non benè vti: hoc totum præuidiſſe Deum ab æterno: ijsq. quos per auxilia gratiæ vitam æternam promerituros præuidit, ſtatuiſſe tandem conferre gloriam: hos Catherinus appellat ſaluandos, non autem prædeſtinatos: Ocham autē & Gabriel hos etiam dicunt eſſe prædeſtinatos, ſed poſt præuiſa merita ex gratia, & illos antecedenter electos vocant eximiè prædeſtinatos. Auſus eſt autem Catherinus, Auguſtinum, cui ſuam ſententiam repugnare videbat, apertè reprehendere: & pro ſe affert auctoritatem Maſſilienſium, qui ex tunc Auguſtini doctrinam refellebant. Eandem cum Catherino ſententiam ſe aliquando tenuiſſe, ſed poſtea reliquiſſe, teſtatur Sixtus Senenſis lib. 6. Biblioth. ſanctæ Annot. 248.

Deus verè prædeſtinauit aliquos.

Dico primò. Deus ab æterno in ſua mente quoſdam prædeſtinauit, eos ſcilicet præ alijs dirigēdo efficaciter ad gloriam infallibiliter aſſequendā. Hæc concluſio eſt de fide. Patet ex ſacra Scriptura: Apoſtolus enim ſub hoc ipſo prædeſtinationis nomine hanc veritatem expreſſit, Rom. 8. *Quos præſciuit & prædeſtinauit conformes fieri imagini filij ſui: quos autem prædeſtinauit hos & vocauit, & quos vocauit hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit*

ficauit hos & glorificauit. Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus Sancti & immaculati in conſpectu eius in charitate: qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum in ipſum ſecundùm propoſitum voluntatis ſuæ in laudem gloriæ gratiæ ſuæ*. Et paulò infra, *In quo etiam & nos ſorte vocati ſumus prædeſtinati, &c.* In quibus locis planè Apoſtolus prædeſtinationis nomine intellexit ſpecialem & efficacem ordinationem Dei deſtinantis quoſdã præ alijs ad infallibiliter conſequendam gloriam per gratiam. Conſtabitquè adhuc magis hæc aſſertio concluſione ſequenti.

Prædeſtinauit omnes qui de facto ſaluantur.

Dico ſecundò. Omnes qui de facto ſaluantur, fuerunt à Deo prædeſtinati, atque antecedenter ad gloriam deſtinati præ alijs qui non ſaluantur. Hæc concluſio eſt iam communis & certa apud Theologos. Pro qua Sotus ſuper cap. 9. ad Rom. in digreſſione de prædeſtinat., Corduba lib. 1. q. 58., & Camerar. in Dialogo Catholico cap. 10., oppoſitam Catherini ſententiam vt temerariam & erroneam damnant. Ipſum tamen Catherinum à tam graui cenſura excuſat Suarez lib. 1. de Prædeſt. cap. 8. num. 31., dicens, illum erraſſe magis in verbis quam in re, dicendo non omnes qui ſaluantur eſſe prædeſtinatos: quia in re non eſt error, dicere non omnes fuiſſe electos ad gloriam ante præuiſa merita. Verùm Catherinus non hoc ſolùm voluit, ſed etiam hos quos non putauit electos ante præuiſa merita, contendit neque fuiſſe ſaltem per ſpecialia media gratiæ præ alijs directos ad gloriam, fuiſſeq. relictos à Deo ſub communi prouidentia cum auxilijs communibus tam ad eos qui non ſaluantur quàm ad eos qui ſaluantur: quod ſanè erroris nota non caret.

Probatur ex Script.

Probatur concluſio primò ex Scriptura, non ſolùm ex locis allegatis Apoſtoli, quæ ſenſum reddunt vniuerſalem de omnibus qui ſaluantur, ſed etiam alijs auctoritatibus quæ id apertè denotant. Matth. 24. *Ita vt in errorem inducantur ſi fieri poteſt etiam electi, ſed propter electos breuiabuntur dies illi*. Actorum 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*. Vbi ſub nominibus electionis & præordinationis ſignificatur prædeſtinatio complectens omnes qui ſaluantur. Inſuper Apoſtolus ad Rom. 9. præclarè hoc prædeſtinationis arcanum deſcripſit, in diuinam voluntatem referens diſcretionẽ eorum quos Deus prædeſtinat ad ſalutem, ab ijs quos relinquit in maſſa perditionis, illos appellans vaſa miſericordiæ, alios vaſa iræ. Item ad Roman. 11. *Electio*, inquit, *conſequuta eſt, cæteri verò excæcati ſunt*: hoc eſt ij qui à Deo ad hoc electi erant, conſequuti ſunt donum fidei, cæteri verò non crediderunt. Super quem locum Auguſtinus de Bono perſeuerantiæ cap. 18. *Hæc*, inquit, *eſt illa electio, qua Deus quos voluit elegit in Chriſto ante conſtitutionem mundi, vt eſſent ſancti & immaculati in conſpectu eius in charitate, prædeſtinans eos in adoptionem filiorum.* Rurſus Apoſtolus in fine capitis exclamans admirando concludit, *O altitudo diuitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei, quàm incõprehenſibilia ſunt iudicia eius & inueſtigabiles viæ eius, quis enim cognouit ſenſum Domini, aut quis conſiliarius eius fuit?* At ſi Deus indifferenter decreuiſſet omnibus tribuere auxilia communia abſque diſcrimine, non vtique eſſet in quo admiraremur iudicia Dei. Iterum primæ ad Cor. 4. ſic inquit Apoſtolus, *Quis enim te diſcernit? quid autem habes quod non accepiſti? ſi autem accepiſti quid gloriaris quaſi non acceperis*: quaſi diceret, Deus eſt, qui te prædeſtinatum diſcernit, quando à Deo accipis id quod alius non prædeſtinatus non accipit. Non eſt ergo homo qui ſe diſcernit, quaſi vel nõ præacceperit à Deo gratiam vt dicebant Maſſilienſes, vel non præ alijs acceperit vt dicebat Catherinus. Ita præclarè hunc locum ponderat Auguſtinus de Prædeſtin. Sanctorum cap. 5., inter alia dicens, *Gratia eſt quæ diſcernit bonos à malis, nõ quæ communis eſt bonis & malis.*

Pro eadem veritate diuinæ prædeſtinationis faciunt alia loca Scripturę. Ioan. 6. *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet. Omne quod dedit mihi Pater, non perdam ex eo. Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater traxerit eum. Scriptum eſt in Prophetis, Erunt omnes docibiles Dei. Omnis qui audiuit à Patre meo & didicit, venit ad me.* Et cap. 10. *Oues meæ vocem meam audiunt, & nemo rapiet eas de manu mea.* His & ſimilibus loquendi modis ſacra Scriptura declarat, omnes qui de facto ſaluan-

tur,

tur, fuiſſe prædeſtinatos & electos à Deo, hoc eſt ſpeciali & efficaci prouidentia ordinatos ad gloriam. Atque ita S. Aug. alijquè ſacri Doctores frequenter obſeruant.

Ex Concilijs. Secundò probatur concluſio ex Concilijs. Concilium Valentinum ſub Lothario Imperatore cap. 3. *Fidenter*, inquit, *fatemur prædeſtinationem electorum ad vitam*, vbi loquens indefinitè, planè intellexit de omnibus qui ſaluantur. Et tandem Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 12. & Canone 15. ac 17. manifeſtè ſupponit hanc veritatem diuinæ prædeſtinationis de omnibus qui ſaluantur.

Ex ſanctis Patribus & ſummis Pontificib. Tertiò probatur: quia hæc fuit ſemper ſententia Auguſtini contra Pelagium, ac iterum contra Maſſilienſes. Grauiter autem lapſus eſt Catherinus, qui Maſſilienſibus adhærere maluit: quandoquidem Auguſtini doctrina in materia de prædeſtinatione & gratia valdè commendata fuit à ſummis Pontificibus: præſertim à Cœleſtino Papa, cui cùm hæc controuerſia delata fuiſſet, ſcripſit epiſtolam ad Epiſcopos Galliæ, & cap. 1. approbauit Auguſtini doctrinam, iuſſitquè vt aduerſantibus reſiſteretur. Inſuper Gelaſius Papa in epiſt. 5. quæ eſt ad Epiſcopos Picenos, *Maius*, inquit, *ſcelus accreſcit, vt beatæ memoriæ Hieronymum & Auguſtinum, eccleſiaſticorum hominum magiſtros, muſca moritura, ſicut ſcriptum eſt, exterminans oleum ſuauitatis, lacerare contenderet*. Ac deinceps apud Eccleſiam doctrina Auguſtini in hac materia ſemper in maxima veneratione & æſtimatione habita eſt. Et non ſolùm Proſper, Fulgentius, alijquè poſt Auguſtinum, eamdem veritatem ſuſceperunt, ſed etiam priùs quoque indicauit Ambroſius ſuper Lucam, vt refert idem Auguſtinus de Bono perſeuerant. cap. 19. Imo Fulgentius in lib. de Fide ad Petrum cap. 5. tanquam dogma fidei hoc proponit, *Firmiſſimè tene, & nullatenus dubites, neminem aſſequuturum ſalutem qui prædeſtinatus non ſit*. Et Auctor Hypognoſt apud Auguſtinum lib. 6 in fine concludit. *Prædeſtinationem igitur negare, quam in Deo eſſe probauimus, immanis blaſphemia eſt: quam non tantùm ſicut ſoletis docere in Apoſtolis debemus accipere, ſed in Patriarchis, & Prophetis, & Martyribus, & Confeſſoribus, in omnibus Sanctis & dignè ſeruientibus Deo*. Ipſe etiam Auguſtinus de Bono perſeuerant. cap. 18. huius rei certitudinem ſic expreſſit, *Hoc ſcio, neminem contra iſtam prædeſtinationem, quam ſecundùm Scripturas ſanctas defendimus, niſi errando, diſputare potuiſſe.*

Probatur ratione S. Thomæ. Quartò probatur ratione S. Th. ar. 1. Vita æterna eſt finis ſupernaturalis homini: ergo oportet hominem tranſmitti ab agente ſuperiori ad hunc finem attingendum: hoc eſt non ſolùm vt homo poſſit ſaluari, quod ſpectat ad prouidentiam ſupernaturalem omnibus communem: ſed etiam vt actu ſaluetur per ſpecialem quandam prouidentiam propriã electis, quæ eſt prædeſtinatio.

Ratione vniuerſali de effectibus prouidẽtiæ Dei. Quintò probatur clariùs. Deus per ſuam prouidentiã circa res creatas cuncta diſponit, ita vt omnes effectus procedant ex diuina voluntate: atque Deus ipſe non tantùm diſponit media & cauſas ex quibus effectus prodire poſſint; ſed præter hoc ipſemet diſponit vt effectus actu ſequatur, vel vt non ſequatur. Itaque non poteſt eſſe æqualis voluntas ex parte Dei circa effectus qui actu eueniunt & eos qui non eueniunt, licèt adeſſent omnia requiſita vt poſſent euenire. Quod ſatis probatum manet ex prædictis de prouidentia in communi, & de voluntate Dei. Sed effectus ſupernaturales maiori ſpecialiquè ratione à Deo eiuſquè voluntate dependẽt: ergo de facto circa homines qui per Dei gratiam & bona opera ſaluantur, Deus eſt qui ſua ſpeciali & efficaci voluntate ita res diſponit, vt hi gratiam accipiant, benè operentur, ac tandem ſaluentur: quam voluntatem non habet erga alios. Hæc autem efficax diſpoſitio & ordinatio Dei, eſt prædeſtinatio.

Ratione ſpeciali de beneficio Dei in ijs qui ſaluãtur. Sextò ſpeciali ratione à poſteriori probatur. Illi homines qui in hac vita per bona opera merentur gloriam, ac poſtea decedentes in gratia ſaluantur, vtique longè maius ac ſpeciale Dei beneficium recipiunt, quod non æquè Deus largitur alijs: Deniquè ſpeciali beneficio, non ſuis viribus, adſcribere debent, quòd ipſi præ alijs benè operentur, ac in fine ſaluentur. Sic Apoſtolus ad Epheſ. 1. & 1. Theſſalon. 2. peculiares Deo gratias agit pro iis qui audito Euangelio crediderũt: ergo

ergo Deus eſt qui ſpeciali modo præordinat vt homines ſaluentur: igitur omnes ſaluandi, verè ſunt prædeſtinati. Et alioqui ſi Deus ex ſe haberet communē tantùm prouidentiam erga omnes, non magis tenerentur Deo gratias agere ii qui ſaluantur quàm alii non ſaluandi: ſed potiùs magis in ſe ipſis & non in Domino gloriari, atque aduerſus alius extolli poſſent: quæ planè ſunt abſurdiſſima.

Probatur de voluntate conferendi gloriam & gratiam.

Demum, ad clariorem notitiam huius veritatis, in prouidentia Dei ſupernaturali duo conſideranda ſunt, & voluntas diuina conferendi gloriam, & voluntas conferendi gratiam: illa voluntas non poteſt eſſe æqualis erga omnes, tàm qui ſaluantur, quàm qui non ſaluantur: de iis enim qui ſaluantur habet omnino Deus voluntatem efficacem dandi eis gloriam in tempore, quam voluntatem efficacem non habet de aliis. Neque dici poteſt, Deum habuiſſe ſolam æqualem voluntatem pro omnibus, proponendi illis vitam æternam, eamquè conferendi omnibus qui mereantur: quamuis enim primò hanc voluntatem generalem habuerit: tamen debet præterea concedi alia voluntas ſpecialis, efficax & abſoluta, dandi gloriam his certis hominibus. Nam etiam Pelagiani & Maſſilienſes, ſaltem poſt præuiſa merita, hanc ſpecialem voluntatem ſub nomine etiam prædeſtinationis Deo tribuebant. Sic refert Proſper, *Qui credituri ſunt, quinè in ea fide quæ deinceps per Dei gratiam ſit iuuanda manſuri ſunt, praſciſſe ante mundi conſtitutionem Deum, & eos prædeſtinaſſe in regnum ſuum, quos gratis vocatos, dignos futura electione, & de hac vita bono fine exceſſuros eſſe præuiderit.* An verò hæc Dei voluntas efficax dandi gloriam, fuerit in Deo antè præuiſa merita, poſtea diſputabimus.

Inſuper voluntas conferendi gratiam, non poteſt dici æqualis pro omnibus hominibus. Nam auxilia Dei, alia ſunt tantùm ſufficientia quibus homo re ipſa non conſentiet, alia ſunt efficacia quibus homo re ipſa conſentiet: & hoc diſcrimen auxiliorum ex parte Dei antecedit humanum conſenſum vel diſſenſum: hoc eſt Deus quibuſdam tribuit auxilia, quibus conſentire poſſint, non quibus actu conſentiant; quibuſdam verò dat non tantùm vt poſſint, ſed etiam vt actu conſentiant. Hoc Auguſtinus docere ſolebat, & præſertim contra Maſſilienſes defendere conatus eſt: & in materia de gratia plura de hoc dicemus. Ijs ergo qui reipſa benè operantur, & merentur gloriam, ac perſeuerant vſque in finem, & in fine ſaluantur, Deus hæc dona gratiæ efficacia ab æterno præparauit, quæ non confert alijs: ergo illos ſpeciali modo peculiariquè prouidentia ordinauit præ alijs, per dicta media efficacia, ad conſequendam gloriam: idquè antecedenter ad noſtra merita: nulluſque ſaluatur qui hoc modo non fuerit a Deo prædeſtinatus. Plura autem ad hanc veritatem vberiùs confirmandam, & ad ſoluendas difficultates ex aduerſo occurrentes, in ſequentibus tradentur.

SEC. DECIMASEPTIMA

An Deus prædeſtinauerit homines poſt præuiſum originale peccatum.

Scotus putauit prædeſtinaſſe ante.

Scotus in 3. diſt. 7. q. 3. §. *Sed hic ſunt* putauit, Deum prædeſtinaſſe homines ad gloriam ante præuiſum lapſum Adami, & peccatum originale omnium poſterorum inde contrahendum. Idem tenet Suarez lib. 1. de Prædeſtinat. cap. 12. num. 8., vbi inter alios pro hac ſententia refert S. Thomam, qui tamen potiùs indicauit oppoſitum, vt mox referemus. Quidā alij ex ijs qui volunt incarnationem fuiſſe à Deo prædefinitam ante præuiſum originale peccatum, hanc ſententiam de prædeſtinatione hominum tradiderunt. Ait etiam Suarez, in eodem ſigno rationis Deum ſimul prædeſtinaſſe omnes tàm Angelos quàm homines, loquendo de primo prædeſtinationis actu, ſcilicet electione ad gloriam.

D. Aug. clarè docuit prædeſtinaſſe poſt.

Verùm tàm ſæpè & ita clarè D. Auguſtinus ſupponit, Deum prædeſtinaſſe homines poſt præuiſum lapſum humanæ naturæ in Adamo, & commune omnium originale peccatum, vt vel hæc ſola auctoritas, quæ in hac materia eſt maximi vigoris, ſufficiat ad hoc perſuadendum. Auguſtinus ergò, vbicumque hac de re agit, ſupponit, omnes homines fuiſſe

æquales

æquales in maſſa perditionis, & Deum ex ſola ſua voluntate & admirabili diſcretione eripuiſſe quoſdam, dum ſcilicet eos prædeſtinauit: per maſſam autem perditionis, certè aliud non intellexit, quàm genus humanum perditum communi peccato. Item, cùm omnes eſſent in eadem cauſa noxij & rei, ita vt potuiſſet meritò Deus omnes in eo perditionis ſtatu relinquere; tamen Deum ex ſua miſericordia voluiſſe aliquos liberare: nec propterea alios conqueri & dolere poſſe: nimirum quia iuſtè eos in perditionis maſſa reliquit: potuiſſequè Deum abſque vllius iniuria id rectiſſimè facere, vt erga quoſdam ſuam miſericordiam exercere & oſtendere voluerit, erga alios ſuam iuſtitiam. Hæc & ſimilia tam frequenter repetit Auguſtinus, vt opus non ſit loca referre, quæ legenti paſſim occurrunt.

Idem ſentit S.Th. Hoc idem indicat S.Thom. hic ar.1.ad 3., vbi conſtituit differentiam inter Angelos & homines, quòd homines ſunt prædeſtinati de ſtatu miſeriæ ad ſtatum felicitatis, Angeli verò fuerunt prædeſtinati ad felicitatem cùm nunquam fuiſſent miſeri: & ita ſtatus miſeriæ in hominibus fuerit terminus à quo prædeſtinationis: per quem ſtatum miſeriæ ſine dubio S.Thom. intellexit ſtatũ communis peccati ex lapſu Adami. Supponit ergo S.Thom., homines priùs fuiſſe infectos originali peccato, ſcilicet in præſcientia Dei, & ex hoc ſtatu fuiſſe per diuinam prædeſtinationem aſſumptos. Sed ad hunc locum reſpondet paucis verbis Suarez, S.Thomam eſſe loquutũ de prædeſtinatione quoad media per quæ homines ſaluantur, non quoad primam intentionem ſeù electionem gloriæ. Et eodem modo ſubdit, poſſe intelligi Auguſtinũ. Vel ſi hoc referatur ad electionem gloriæ, intelligi poſſe veluti per anticipationem, quia illi ſunt electi qui futuri erant in maſſa perditionis. At certè S.Thomas loquutus eſt de primo prædeſtinationis actu, quo Deus quoſdam præ alijs ad gloriam ordinauit: ſiuè ergo prædeſtinatio diuina inchoata ſit in electione ad gloriam, ſiuè in præparatione gratiæ efficacis, D.Thomas prædeſtinationem poſuit poſt præuiſum à Deo ſtatum miſeriæ in peccato: non per anticipationem prædeſtinationis ad præſcientiam peccati, ſed per anticipationem huius præſcientiæ ad prædeſtinationem. Multò certiùs & clariùs hoc docuit Auguſtinus, cui nullo modo poteſt illa expoſitio adaptari, cùm perſpicuè loquutus ſit de prima diſcretione diuina prædeſtinatorum ab alijs, quam Auguſtinus vult eſſe factam poſt communem ſtatum peccati in maſſa perditionis.

Deinde poteſt etiam hæc res probari ex ſententia aſſerente, incarnationem fuiſſe à Deo prædefinitam poſt præuiſum originale peccatum, in remedium ipſius peccati. Ita docet S. Thom. 3.par. q.1. ar.3. & alij permulti: videturquè communis ſententia Patrum: & magnum fundamentum habet in ſacra Scriptura. Chriſtus ergo Deus homo prædeſtinatus fuit poſt præuiſum originale peccatum. Sed alij homines non ſunt prædeſtinati niſi poſt prædeſtinationem Chriſti, vt docet S. Thom. 3. p. q.24., & eſt communis Theologorum ſententia: imò prædeſtinati ſunt ex meritis Chriſti præuiſis vt poſtea dicemus: ergò homines non ſunt prædeſtinati niſi poſt præuiſum communem ſtatum originalis peccati. *Colligitur ex ordine incarnationis.*

Hinc non oportet dicere, Angelos & homines fuiſſe ſimul à Deo in eodẽ ſigno prædeſtinatos, loquendo de primo prædeſtinationis actu, ſupponendo hunc eſſe electionem ad gloriam. Nam Angeli prædeſtinati nunquam fuerunt vllius culpæ rei: ſed ab initio acceperunt gratiam, non ſolùm qua perſeuerare poſſent quæ fuit communis omnibus, ſed etiam qua actu perſeuerarent quæ fuit propria prædeſtinatis: Hi ergò fuerunt prædeſtinati ante præuiſum lapſum aliorum. Sed peccatum Adami fuit à Deo permiſſum & præuiſum poſt peccatum Angelorum: voluit enim Deus permittere, & præuidit ſic eſſe futurum, Angelum iam è cælo deiectum tentare primos parentes, eoſquè ad peccatum inducere: ergo ſi homines ſunt prædeſtinati poſt præuiſum originale peccatum, fuerunt vtique prædeſtinati poſt prædeſtinationem Angelorum, non quidem poſt realiter ordine durationis & temporis, ſed tantùm ordine rationis. *Prædeſtinatio hominum ſequuta eſt prædeſtin. Angelorũ.*

Nec etiam neceſſe fuit, ipſos homines inter ſe, ſimul fuiſſe in eodem ſigno prædeſti- *Nam omnes homi-*

buerint ſimul prædeſtinari.

deſtinatos. Nam Chriſtus tanquam caput fuit prædeſtinatus ante alios, & alij conſequenter ex meritis Chriſti præuiſis. Sed comparando ipſos puros homines inter ſe,fieri potuiſſet, vt aliqui a Deo prædeſtinarentur, ex præuiſione quorundam actuum, vel bonorum vel malorum,aliorum hominum: ita vt alij priùs ſupponerentur prædeſtinati. Et ſic plura ſigna diſtingui & ordinari poſſent in prędeſtinatione hominum, loquendo de prima diſcretione prædeſtinatorum ab alijs.

De facto etiā videtur colligi ex Scriptura,Deum ſeruaſſe hunc ordinem in prædeſtinatione hominum. Apoc.3. *Tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam.* Et Iob 34. *Conteret multos & innumerabiles,& ſtare faciet alios pro eis.* Plerique enim Patres, prælertim Hieronymus & Gregorius in locum Iob, Beda Gloſa & alij plures in locum Apocalypſis, atque Auguſtinus de Correptione & Gratia cap.13., ſic intelligunt,Deum ita res ordinare,vt loco aliquorum qui cadunt ſaluentur alij, & ſic Deus ex præuiſo lapſu quorundam prædeſtinauerit quoſdam alios: vnde antea ſupponatur prædeſtinaſſe quoſdam, & poſtea prædeſtinauerit alios. Verùm,hæc facilè poſſunt intelligi de ordine rerum in exequutione, non in intentione Dei: hoc eſt ita euenire in re, quoſdam vocari & aſſumi,alijs cadentibus; vt in locum populi Iudaici ſubſtituti ſunt Gentiles,&.in locum Iudæ electus fuit Matthias ad Apoſtolatum: non autem Deum apud ſe veluti expectaſſe lapſum quorundam, vt poſtea eligeret alios. Sed ſimpliciter poſt præuiſum originale peccatum concipiatur prima electio ſaluandorum per modum vnius ſigni in mente Dei. Et ita colligitur ex S.Thom. art.7. dicente, numerum electorum eſſe certum apud Deum per modum principalis præfinitionis, ita videlicet vt Deus primò ſtatuerit quot & quos ſaluare vellet. Benè tamen prædeſtinatio B. Virginis conſtitui potuit in quodam ſigno priori ante prædeſtinationem aliorum,vt ad quintam obiectionem dicemus.

Prædeſtinatio hominū ſupponebat p-

Obijcies primò ex Suarez. Electio hominum in nullo pendet a permiſſione vel præuiſione peccati: quia nullatenus intelligi debet fieri ratione vel occaſione peccati: ergo non eſt cur ſupponat præuiſionem originalis peccati. Reſpondetur,electionem hominum non pendere quidem quaſi naturaliter & neceſſariò ex permiſſione peccati: ſed benè potuiſſe ex voluntate Dei ſic res ordinari. Priùs itaque Deus voluit homines dirigere ad ſalutem illo modo, tribuendo illis gratiam in Adamo, tanquam in capite: præuidens autem lapſum Adami & generis humani, voluit adhuc alio modo homines ad gloriam reparare, determinauitq. aſſumptionē humanæ naturæ in vnitatem perſonæ diuinæ ad remedium peccati, & conſequenter præuiſis meritis Chriſti quoſdam efficaciter elegit & prædeſtinauit ad gloriam.

miſſionem peccati.

Non tamē prædeſtinatio Angelorum.

Obijcies ſecundò. Angeli non ſunt electi ad gloriam occaſione vllius peccati,ſed primò & per ſe: ergo & homines, quia non ſunt minùs principaliter electi. Reſpondetur, diuerſam diſpoſitionem & ordinationē prouidentiæ fuiſſe inſtitutam à Deo circa Angelos atque homines: ab initio enim Angelis contulit gratiam, vt ſinguli voluntate propria ſaluarentur. Non ergo minùs principaliter fuerunt homines electi: ſed non fuerunt electi niſi poſt præuiſum commune peccatum.

Nō permiſit Deus peccatum Adami propter electos.

Obijcies tertiò. Deus permittēdo peccatum Adami diſpoſuit modum, & parauit viam, qua electi conſequerentur gloriam: ergo priùs prædeſtinauit ſeu elegit homines. Reſpondetur,Deum non eo fine permiſiſſe peccatum vt electi conſequerentur gloriam, ſed per aliam ſuæ prouidentiæ diſpoſitionem: ac deinde poſt præuiſum peccatum Deus ordinauit modum quo per merita Chriſti homines ſaluarentur.

Non prædeſtinauit Adamum ante præuiſum peccatum eius.

Obijcies quartò. Deus prædeſtinauit Adamum ante præuiſum eius peccatum: gratia enim quam ante peccatum contulit Adamo, fuit effectus prædeſtinationis eius: ergo & cæteros homines Deus tunc prædeſtinauit. Reſpondetur, nec etiam Adamum fuiſſe prædeſtinatum ante præuiſum eius peccatum, ſed potiùs poſt ex meritis Chriſti. Vnde gratia quam Adamus accepit ante peccatum, non fuit effectus prædeſtinationis eius,inquantum primò volita & decreta ex vi electionis efficacis ad gloriam, ſed tantùm ex ſim-

plici complacentia de ſalute Adami poſt præuiſum peccatum, quatenus poſtea volita à Deo vt per pœnitentiam recuperaretur.

In quonā ſigno prædeſtinauerit B. Virginem.

Obijcies quintò. Iuxta ſententiam aſſerentem, B. Virginem fuiſſe præſeruatam ab originali peccato, dici debet fuiſſe prædeſtinatā ante præuiſum peccatum originale ab omnibus contractum: quia alioqui poſtquam Deus abſolutè præuidiſſet, B. Virginem contraxiſſe peccatum, non potuiſſet eam præſeruare, ſed ad ſummum iuſtificare. Rurſus, non priùs decreuit Deus B. Virginem præſeruare à communi peccato, quam eam prædeſtinaſſet: prædeſtinauit ergo illam ante præuiſum communem lapſum: igitur & alij homines prædeſtinati ſunt ante præuiſum originale peccatum.

Reſpondetur primò, ſaltem B. Virginem fuiſſe prædeſtinatam & præſeruatam in mente Dei poſt præuiſum lapſum Adami, ex quo omnes erant obnoxij peccato: ſic enim B. Virgo redempta eſt per merita Chriſti. Illudquè peccatum Adami dici poteſt conſperſiſſe maſſam humanæ naturæ, faciens maſſam perditionis: vocari etiam poteſt peccatum commune & originale cauſaliter & effectiuè, quia fuit cauſa & origo peccati in nobis: hoc ergo ſaltem modo verificatur, homines fuiſſe prædeſtinatos poſt præuiſum originale peccatum. Secundò, etiam ſi Beata Virgo in eo ſigno prædeſtinata fuit, atque adeò tunc iam erat incarnatio prædefinita, quia non niſi ex meritis Chriſti redemptoris B. Virgo prædeſtinata eſt: non per hoc oportet dicere, alios quoque fuiſſe prædeſtinatos ante præuiſum proprium in ſingulis originale peccatū: quia nimirum omnes alij optimè dici poſſunt fuiſſe electi in alio poſteriori ſigno.

Quo ordine prædeſtinauerit Angelos et homines.

Obijcies preterea ſextò, quòd homines fuerint prædeſtinati ante lapſum Angelorum, atque adeò ſimul cum ipſis Angelis ante præuiſum peccatum Adami. D. Auguſt. lib. 11. de Ciuit. cap. 9., & alijs locis eiuſdem operis, conſtituit Ciuitatem ſanctam ex omnibus electis, Angelis, & hominibus; ſignificans, omnes æquè primò fuiſſe electos ciues illius. Nec putandum eſt, homines fuiſſe electos à Deo ex occaſione tantùm peccati Angelorum, ad replendas ſedes eorum qui ceciderūt, vt dici ſolet. Nam humana natura eſt per ſe æquè primò capax beatitudinis, & quadam ratione aptior ad oſtendendam vim diuinæ gratiæ. Imò Deus primò prædeſtinauit Chriſtum hominem, etiam ante Angelos: ergo nec minùs præcipuè nec poſteriùs prædeſtinauit homines ſocios & fratres Chriſti, quàm Angelos. Reſpondetur, D. Auguſtinum tantū voluiſſe, omnes electos eſſe ciues vnius cęleſtis Ieruſalem: non autem omnes ſimul fuiſſe ad illam ſocietatem electos. Nec nos putamus, Deum elegiſſe homines tantùm occaſionaliter, quaſi ſolùm ad ſupplendum locum Angelorum: ſed pro ſua prouidentia ſic voluiſſe res diſponere circa homines & Angelos, priùs permittendo lapſum omnium in Adamo ex tentatione Diaboli, & poſtea eligendo quos voluit ex hominibus, ſicut elegerat ex Angelis. Et Chriſtus ipſe vt homo, fuit pariter prędeſtinatus poſt præuiſam ruinam humanę naturę, ac deinde poſt Chriſtum alij homines. Quemnā verò ordinem habuerit prędeſtinatio Angelorum cum prædeſtinatione Chriſti, tertia parte videbimus.

SECT. DECIMAOCTAVA.

Quid ſit Prædeſtinatio.

Prædeſtinatio dicitur tanquam antecedēs ordinatio.

PRædeſtinationis nomen explicatur apud Auguſtinum lib. 6. Hipognoſt. *Prædeſtinatio à præuidendo & præueniendo vel præordinando futurum aliquid dicitur.* Clariùs, vocatur deſtinatio, quaſi miſſio & ordinatio rei ad ſuum finem: ita S. Thom. hic art. 1. Vel vocatur deſtinatio, quaſi definitio, decretum, propoſitum operandi aliquid: ita Alenſ. 1. par. q. 28. memb. 1. art. 1. Vocatur autem prædeſtinatio, prout ly prę, ſignificat anteceſſionem durationis & temporis, quia Deus ab ęterno deſtinauit, antequam quicquam ad extra faceret: ita Alenſis: & in eo loco Hypognoſt. *Deus quod bonum eſt prædeſtinat, idest priùs quam ſit in re præordinat.* Vel vocatur prędeſtinatio, prout ly prę, ſignificat prioritatem cauſalitatis & naturę, quia Deus prędeſtinando præuenit noſtram voluntatem. Vel tandem

prout

prout ſignificat prærogatiuam dignitatis & excellentiæ, quia Deus quoſdam præ alijs ſpeciali modo ad gloriam deſtinat: ſicquè comparatio fit eorum qui ſaluantur, ſupra eos qui non ſaluantur: ſed Catherinus cap. 1. de Prædeſtinatione comparationem facit eorum quos Deus eligit ante præuiſa merita, quos ipſe appellat prædeſtinatos, ſupra alios ſaluandos quidem, ſed electos poſt præuiſa merita.

Eſt ordinatio ad bona ſupernaturalia.

Rurſus, prædeſtinationis nomen ſecundùm vim ſuæ impoſitionis, non ſignificat ſolùm ordinationem diuinam ad gloriã, quinimo aliquando ſumptum inuenitur etiam pro condemnatione hominis ad pœnam. Hinc D. Auguſtinus 15. de Ciuit. cap. 1. inquit, ciuitatem bonorum eſſe prædeſtinatam ad gloriam, malorum vero ad pœnam æternam: & ſic etiã loquuti ſunt Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 14., Proſper ad capitula Gallorum Reſponſione 14. & 15., & Concilium Valentinum ſub Lothario cap. 3., vocans prædeſtinationem bonorum ad vitam, & impiorum ad mortem. Tamen ex frequentiori vſu Auguſtini & aliorum PP., communiquè Theologorum conſenſu, prędeſtinatio ſumitur pro ordinatione diuina hominum ad gloriam, ordinatione inquam efficaci & infallibili, qua reuera fiat vt homines ſaluentur: vt dixit Auguſtinus de Bono perſeuerant. cap. 14., prędeſtinationem eſſe pręparationem beneficiorum Dei, qua certiſſimè liberantur quicunque liberantur.

Eſt potiùs actus voluntatis quàm intellectus.

Hanc prædeſtinationem eſſe actum diuini intellectus, ſignificat S. Thom. hìc ar. 1. & 2., aliquè plures affirmant, iuxta doctrinam quam tradunt de prouidentia, cuius prædeſtinatio eſt pars. Alij è contra contendunt, prædeſtinationem, formaliter eſſe actum voluntatis, connotando directionem intellectus, vt vidimus quæſt. præcedenti ſect. 3. Et S. Thom. ipſe hìc art. 3. & 5. planè docet, prædeſtinationem includere voluntatem. Et Auguſt. de Bono perſeuerant. cap. 14. prædeſtinationẽ definit eſſe præſcientiã, & pręparationem beneficiorum Dei, vbi ſine dubio nomine pręparationis intellexit determinationem voluntatis, ſicut nomine pręſcientię directionem intellectus. Et de Prędeſtinatione Sanctorum cap. 10. inquit, prędeſtinationem eſſe pręparationem, quę ſine pręſcientia eſſe non poteſt, quamuis ſine prędeſtinatione poſſit eſſe præſcientia. Idem ſignificatur lib. 6. Hipognoſt. Et pręcipuè ſumitur ex Scriptura, quę de hoc myſterio loquitur ſub nominibus pręſcientię & conſilij, electionis & propoſiti, quę vtique ſpectant ad intellectum & voluntatem. Itaquè ſicut dicebamus de prouidẽtia in communi, poſſe ſumi ex parte intellectus & voluntatis, ita nunc de prędeſtinatione ſentiendum eſt. Et pręcipuè ſumi debet ex parte voluntatis formaliter pro decreto diuino ſupponente directionem intellectus. Atquè ſic certè ſumitur in hoc tractatu, quando quęrimus an detur cauſa prędeſtinationis, vt notauit S. Th. art. 5., & in alijs regulariter quę de prędeſtinatione hoc loco diſputantur.

An ſit circa finem vel circa media.

Duo autem actus in voluntate Dei conſiderantur, nempe decretum conferendi gloriam, & decretum tribuendi media ad conſequutionem gloriæ. Prædeſtinationem ſpecialiter pro decreto conferendi gloriam acceperunt Ochamus & Gabriel in 1. diſt. 41., Camerarius in Dialogo catholico cap. 5., Oſorius lib. 9. de Iuſtitia, & quidam alij in hoc ſenſu dicentes, dari cauſam prædeſtinationis ex parte noſtra, Deumquè prædeſtinaſſe homines ex meritis præuiſis, loquentes ſcilicet de voluntate diuina conferendi gloriam. Fauetquè D. Aug. lib. de Prædeſtinatione Dei cap. 3., ſi tamen hìc liber eſt eius, dicens, ex præſciẽtia virtutis fieri prædeſtinationem remunerationis. E contra Durandus in 1. diſt. 41. q. 2. num. 11. ait, prædeſtinationem propriè non eſſe de fine, ſed de medijs; non eſſe voluntatem dandi gloriam, ſed voluntatem dandi gratiam. Fauet S. Th. hìc ar. 4. dum ait, prædeſtinationem præſupponere ordine rationis electionem ad æternam ſalutem, & q. præcedenti loquens de prouidentia. Imò D. Auguſt. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 10. & de Bono perſeuerant. cap. 14. expreſsè docet, prædeſtinationem eſſe præparationẽ gratiæ & beneficiorum Dei, quaſi diceret, mediorum, quibus homines liberantur. Vndè deinceps Theologi ſolent diſtinguere electionem & prædeſtinationem: electionem intelligunt voluntatem conferendi gloriam, & prædeſtinationẽ

voluntatem conferendi gratiam. Alij diſtinguunt in Deo duplicem prædeſtinationem, vnam circa gloriam, & alteram circa gratiam. Sicut etiam diſtinguitur duplex electio, vna ad gloriam, & altera ad gratiam. Præterea Bonauent. in 1. diſt.40. ar.1. q.1., & Iauell. hic ſuper ar.5., prædeſtinationem accipiunt vt complectentem gloriam & iuſtificationem: videnturquè ſub iuſtificatione intelligere cætera auxilia & opera bona, quibus iuſti merentur de condigno gloriam: excludentes illa auxilia & actus quibus peccator ſe diſponit ad iuſtificationem, tanquam præuia ad prædeſtinationem ſeu ad prædeſtinationis effectus.

Adæquatè complectitur finē gloria & media gratia. Aſſerendum tamen eſt, prædeſtinationem poſſe ac debere ſumi adæquatè circa finem & media, nempè pro decreto diuino conferendi gloriam & gratiam, includédo omnia dona gratiæ quæ quoquo modo conferunt ad gloriam. Hæc reuera eſt communior Theologorum ſententia: & Durandus ipſe num. 12. concedit, poſſe prædeſtinationem ſic amplè ſumi, vt etiam voluntatem dandi gloriam comprehendat. *Ex Script.* Probatur ex ſacra Scriptura: hoc enim modo accepit prædeſtinationem Apoſtolus, quos prædeſtinauit, hos vocauit, iuſtificauit, glorificauit: quaſi diceret, hæc omnia attingit & facit diuina prædeſtinatio, hæc omnia Deus ſua prædeſtinatione diſponit. Vbi quamuis antiquior lectio haberet, iuſtificauit & magnificauit; idquè aliqui explicabant de augmento gratiæ in hac vita, vel de claritate & celebritate nominis & famæ iuſtorum: tamen modò vulgata legit, glorificauit; & communior expoſitio hoc intelligit de gloria beatitudinis. Rurſus per ly vocauit, debet accipi omnis vocatio, etiam antè iuſtificationem. Probant etiam aliqui: quia interdum dicitur prædeſtinatio ad gratiam, ad Epheſ. 1. *Qui prædeſtinauit in adoptionem filiorũ Dei*: & interdum dicitur prædeſtinatio ad gloriam, ad Rom.9. *Vaſa miſericordiæ quæ præparauit in gloriã*, & Actorum 13. *Crediderunt quotquot erãt præordinati in vitam æternam*. Tamen adoptio intelligi poteſt, non ſolùm per gratiam, ſed etiam per gloriã, ad Rom.8. *Et ipſi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes*. Et ex alia parte, etiam voluntas dandi gratiam dici poteſt prædeſtinatio ad gloriam, quia eſt diſpoſitio mediorum perducentium ad gloriã.

Probatur etiam ex Patribus. Fulgentius lib.1. ad Monimum cap. 8. prædeſtinationi adſcribit, vocationem, iuſtificationem, & glorificationem: *Hæc omnia*, inquit, *vocationis initia, iuſtificationis augmentum, & glorificationis præmia, in prædeſtinatione Deus ſemper habuit*: & confirmat ex illo loco Apoſtoli ad Rom.8. Auguſtinus etiam planè prædeſtinationem accepit pro voluntate dandi gratiam, tum iuſtificantem, tum auxiliantem, & bona opera, etiam ante iuſtificationem: nec prætermiſit gloriam, quam potiùs ſæpè connumerare ſolet inter ea quæ Deus prædeſtinatis præparauit. Et quando dixit, prædeſtinationem eſſe præparationem beneficiorum Dei quibus homines liberantur, maximè inter hæc beneficia computatur gloria, per quam tandem homo perfectè à miſeria liberatur. Imò etiam quando dixit, prædeſtinationem eſſe præparationem gratiæ, non excludit gloriã: quia vt exponit Fulgentius, gloria dicitur gratia pro gratia, quatenus redditur gratiæ: diciturquè gratia conſummata. *Patribus.*

Et ratione Probatur inſuper ratione: quia ſicut dicebamus, prouidentiam diuinam debere adæquatè ſumi circa finem & media, ita etiam prædeſtinatio: quoniam debet aſſignari quoddam commune nomen complectens totam ordinationem Dei efficacem aliquorum ad gloriam, ordinatio autem hæc omnia inuoluit. Et quando nunc proponitur tractatus de prædeſtinatione, debet intelligi de hoc myſterio prout complectente vtramque partẽ, ſcilicet circa finem & media: nam de vtraque eſt hìc tractandum. Et non ſolùm debent intelligi illa media, quæ proximè tanquam merita de condigno conferunt ad gloriam, ſed etiam illa quæ mediatè, quatenus diſponunt ad iuſtificationem. Poteſt autem nomen electionis, & ſimiliter præordinationis & præparationis, ſumi in eadem ampla & adæquata ſignificatione: nam dicitur etiam electio ad gratiam & ad gloriam, dicitur præordinatio & præparatio gratiæ & gloriæ. Solent tamen hæc nomina interdum appropriatè ſumi & accomodari: ſicut accepit S.Th. ar.4., electionem

pro

pro voluntate finis ſcilicet gloriæ, & prædeſtinationem pro voluntate mediorum ſcilicet gratiæ. Ergo de vtraque prædeſtinationis parte, circa finem & media, erit deinceps diſtinctè tractandũ.

SECTIO DECIMANONA.

Quàm certa ſit Prædeſtinatio.

HOc certitudinis attributo meliùs explicabitur vis & ratio diuinæ prædeſtinationis circa ſalutem electorũ. Fauſtus Regienſis in ſuis lib. de Gratia & lib. arb. vehementer improbauit prædeſtinationis certitudinem. Et apud Proſperum & Hilarium in epiſtolis ad Auguſtinum, Maſſilienſes reprehendebant Auguſtini doctrinam, dicentis prædeſtinationem eſſe ita certam, vt electorum numerus nec augeri poſſet nec minui.

Prædeſtinatio eſt certa in re

Dico primò. Prædeſtinatio eſt omninò certa & infallibilis, etiam quoad determinatum numerum electorum. Concluſio eſt de fide. Patet primò ex ſacra Scriptura & Patribus. Ioan. 6. *Omne quod dedit mihi Pater non perdam ex eo*: & cap. 10. *Nemo rapiet eas, nemo poteſt rapere eas, de manu mea*. Matthei 24. *Vt in errorem inducantur ſi fieri poteſt etiam electi*: quaſi diceretur, id fieri non poteſt: *Sed propter electos breuiabuntur dies illi*: ſic enim Deus certam reddit ſalutem electorum, ſubtrahendo ſæpè pericula peccandi. Secundæ Timot. 2. *Firmum fundamentum Dei ſtat, habens ſignaculum hoc: nouit Dominus qui ſunt eius*. Et pro eadem certitudine ſæpe intelligit Auguſtinus illud ad Rom. 11. *Sine pœnitentia ſunt dona & vocatio Dei*. Et paſſim idem Auguſtinus alijquè Patres, prædeſtinationem tamquã omnino certam proponũt ac defendunt. Vnde de Bono perſeuerantiæ cap. 14. ſic prædeſtinationem definit Auguſtinus, *Eſt præparatio beneficiorum Dei quibus certiſſimè liberantur quicumque liberantur*.

Secundò ratione probatur: quia prædeſtinationis nomine intelligitur ordinatio efficax & infallibilis ad vitam æternã, & in hoc differt prædeſtinatio a comuni prouidentia ſupernaturali: tam verũ ergo eſt, prædeſtinationem eſſe certam & infallibilem, quam Deum vere prædeſtinare. Ratio autem huius certitudinis non conſiſtit tantùm in præſcientia, ſed præcipuè in voluntate Dei, vt notauit S. Th. ar. 7. Licèt enim certitudinis nomen magis propriè ad notitiam referatur: tamen prædeſtinatio hìc dicitur certa, ideſt efficax & infallibilis ordinatio ad vitam æternam. Itaque non tantùm certa eſt prædeſtinatio, quia Deus ab æterno certò prænouit quinam eſſent benè operaturi & gloriam adepturi: ſed maximè quia Deus ipſe tam efficaci voluntate ordinauit & ſtatuit tales homines ſaluari, quòd certum omnino ſit & infallibile, eos eſſe ſaluandos.

Tertiò patet cum S. Thom. eodẽ ar. 7., certum eſſe numerum prædeſtinatorum apud Deum, non ſolùm formaliter, ſed etiam materialiter: hoc eſt non ſolùm quot ſint ſaluandi, ſed etiam qui ſint ſaluandi. Ita docet contra quoſdam, quos refert dixiſſe, numerum ſaluandorum eſſe certum formaliter, non autem materialiter. Et res eſt manifeſta: quia Deus non tantùm definiuit ſaluare aliquos vagè, non tantùm definiuit ſaluare tot & non plures aut pauciores: ſed decreuit ſingillatim ac determinatè ſaluare hunc & illum & ſingulos qui reuera ſaluantur. Prædeſtinatio ergo diuina in his omnibus certa eſt, certuſquè eſt hic numerus ſaluandorum: quia non ſolùm eſt certum, omnes prædeſtinatos eſſe ſaluandos, ſed etiam nullum alium non prædeſtinatum eſſe ſaluandum.

Et certus eſt formaliter ac materialiter numerus ſaluandorũ.

Non poteſt nobis eſſe certũ qui ſint prædeſtinati.

Dicò ſecundò. Prædeſtinatio non eſt certa apud hominum notitiam, hoc eſt non habet quiſquam certam notitiam de ſua vel alterius prædeſtinatione, niſi fortè id ſciat ex peculiari reuelatione diuina. Hæc etiam concluſio eſt de fide. Patet ex Scriptura, Eccleſiaſt. 9. *Neſcit homo vtrum amore vel odio dignus ſit, ſed omnia in futurum ſeruantur incerta*. Et ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. c. 12. *Nemo quamdiu in hac mortalitate viuitur, de arcano prædeſtinationis myſterio vſque adeo præſumere debet, vt certò ſtatuat ſe omnino eſſe in prædeſtinatorum numero: nam niſi ex ſpeciali reuelatione ſciri non poteſt quem Deus ſibi elegerit*. Idem expreſſit D. Aug. de Bono perſeuerantiæ cap. 13., de Corrept. & Gratia cap. 13. & 15., & alibi alijquè Sancti adnotarunt. Imò nemo

poteſt certò ſcire ſe de facto reperiri in gratia & amicitia cum Deo: multoquè minùs poteſt ſcire ſi deinceps ſit perſeueraturus in gratia vſque ad finem vitæ: ergo rurſus multò minùs poteſt homo habere certam notitiam de ſua vel alterius prædeſtinatione. Eſt demum diuina prędeſtinatio & electio, adeo occulta nobis, & in diuina mente recondita, vt planè non niſi ex ipſius Dei reuelatione innoteſcere poſſit. Poſſe autem Deum reuelare cuipiam, ſui vel alterius prædeſtinationem, eſt res clara. Ac de facto Apoſtolis Chriſtus id reuelauit, quando dixit, *Gaudete & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælis, Nomina veſtra ſcripta ſunt in cœlis, Complacuit Patri veſtro dare vobis regnum.*

Niſi conſtet per diuinam reuelationē.

Sed contra primam concluſionem obſtare videtur, quod Apoc.3 prædeſtinato cuidam dictum eſt, *Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam*: fieri ergo poterat, vt ille amitteret ſuam coronam: igitur prædeſtinatio non eſt certa. Item Apoſt.1. Corint.6. de ſe ipſo dixit, *Caſtigo corpus meum & in ſeruitutem redigo, ne fortè cum alijs prædicauerim ipſe reprobus efficiar*: igitur prædeſtinatio eius non erat certa & infallibilis.

Exponuntur duo loca Scripturæ.

Reſpondetur ad primum locum cum S.Th. ar.6. ad primum, coronam præparatam, quatenus ſtat ſub prædeſtinatione, in nullo vnquam electo fore amittendā, ſicquè prædeſtinationem eſſe certam & infallibilem: quatenus verò ſtat ſub merito hominis, qui liber eſt & poteſt peccare, poſſe amitti. Clariùs, poteſt quidē homo ex ſua libertate peccare & amittere gloriam: ſed ex prædeſtinatione diuina certum eſt, electū non eſſe deceſſurū in peccato, ſed omnino eſſe ſaluandū. Atque hoc eſt vnū inter alia ſalutis media, huiuſmodi timor & ſollicitudo de propria ſalute. Ad ſecundum locum pleri que volūt, reprobum ibi non accipi eo ſenſu quo Theologi ſumunt, opponentes reprobationem prædeſtinationi: ſed potiùs ſumi pro improbo & peccatore. Verùm, quocumque modo intelligatur, facilis eſt expoſitio, ſimilis præcedenti: hominem quidem ex ſua libertate poſſe peccare atque damnari, ſed Deum certò diſponere, vt quemcumque prædeſtinat omnino ſaluetur. Ob quem finem, vnum inter alia media eſt, caſtigare & in ſeruitutem redigere corpus: ideoquè Paulus hoc ſibi exercitium aſſumebat.

SECTIO VIGESIMA.

An Deus prædeſtinauerit homines eligendo eos ad gloriam ante præuiſionem meritorum & præpationem mediorum gratiæ.

Electionis nomen, à Philoſophis moralibus, & à Theologis cum S.Thom. 1.2. q.13., maximè ſumitur pro actu voluntatis circa media, quo voluntas ex conſultatione intellectus, & comparatione facta inter plura media, amplectitur illud quod alijs præſtare videtur. Sed hoc loco à Theologis vſurpatur pro actu voluntatis diuinæ circa gloriam certis hominibus conferendam quo Deus ex tota hominum multitudine, quibuſdam gloriam dare decreuit, relictis alijs. Hoc verbo eligendi ad hoc myſterium vſus eſt Apoſtolus ad Ephe.1. *Elegit nos in ipſo*. S.Thom. autem ar.4. adiungit electioni dilectionem, & videtur hæc duo diſtinguere. Sed non debet intelligi, quaſi voluerit, hos eſſe duos actus in Deo ratione noſtra diſtinctos: ſed tantùm voluit, decretum dandi gloriam dici dilectionem quatenus refertur ad eumdem prædeſtinatum; dici electionem quatenus refertur ad alios non prædeſtinatos, tamquam dilectionem vnius præ alijs: illumquè reſpectum dilectionis, priùs ratione à nobis concipi, quàm alium electionis: quia priùs conſideratur velle alicui bonum, quàm velle illi præ alijs, ideſt non volendo alijs.

Deus eligit homines ad gloriam.

Prima in hac re ſententia eſt, Deum non eligere decreto efficaci homines ad gloriam, niſi poſt præuiſa merita eorum & perſeuerantiam ac deceſſionem in gratia. Ita prolixè contendit Vaſquez hic diſp.89., & 3. par. diſp. 23. à cap. 6. Refert hic cap.2. Camerarium, Oloriū, Turrianum. Faciunt ex parte pro hac ſententia, Ocham, Gabriel, & Catherinus,

Sententia tenens elegiſſe poſt præuiſa merita.

nus, qui exceptis paucis quibuſdam eximiè prædeſtinatis, alios dicunt electos fuiſſe ad gloriam poſt præuiſa merita, & ſic etiam omnes Angelos beatos. Aſſerunt autem hi omnes, Deum ex ſola voluntate antecedenti ſimplicis complacentiæ, quam erga omnium ſalutem habere ſupponitur, decreuiſſe ab æterno hominibus conferre media gratiæ ad aſſequendam gloriam, & conſequenter præuidiſſe quinam eſſent benè operaturi & perſeueraturi in gratia, iiſquè tandem decreuiſſe dare gloriam. Imò Ochamus Gabriel & Catherin. dixerunt, Deum æqualiter & indifferēter cōmunia media omnibus præparaſſe, & præuidendo quinam ex ſua libertate eſſent iis medijs benè vſuri, decreuiſſe illis dare gloriam & in hoc eos prædeſtinaſſe. Sed alij fatentur, Deum ex ſe, licèt cum ſimplici illa complacentia erga omnes æquali, verè inæqualia media gratiæ præparaſſe, quibuſdam nempe efficacia & infallibilia, quibus ſciebat eos aſſequuturos gloriā: & in hoc eos prædeſtinaſſe.

Sententia tenens elegiſſe ante.

Secunda oppoſita ſententia eſt, Deum ex ſe primò efficaciter decreuiſſe ſaluare certos homines, eoſquè ſic ad gloriam elegiſſe, atquè adeo ex vi huius electionis efficacis ſtatuiſſe iiſdem electis dare media gratiæ infallibilia ad finem ſalutis efficaciter præintentum, ac poſtea præuidiſſe merita futura in tempore, atque hoc modo de facto præelectos ac prædeſtinatos fuiſſe, omnes qui ſaluantur & re ipſa gloriā aſſequuntur. Huius ſententiæ ſunt Capreolus, Herueus, Aegidius in 1. diſt. 40., Caiet., Bagnes, Zumel, Machin, & alij hic ar. 4., Sotus ſuper cap. 9. Epiſtolæ ad Rom. in digreſſione de prædeſtinatione. Antiquiores etiam Scholaſtici, Scotus, Durandus, Riccardus, Gregorius, Maior, & alij in 1. diſt. 40. & 41. Item Corduba lib. 1. q. 56. opinione 5., Driedo lib. de Concordia liberi arbitrij & prædeſtinationis p. 1. c. 2. & 4., Ruardus Artic. 7. contra Lutherum, Sixtus Senenſis lib. 6. Biblioth. ſanctæ Annot. 251. & 252., Suarez & Bellarminus quos infra referemus.

Eſt de mente diui Thomæ.

Præſertim huius ſententiæ manifeſtè eſſe videtur S. Thom. hic ar. 4, vbi ex ordinatione mediorum & finis infert, prędeſtinationem hominum in ſalutem ęternam, pręſupponere ſecundùm rationem, quòd Deus illorum velit ſalutem, & loquitur de voluntate efficaci, quam ait dici dilectionem & electionem. Vaſquez tamen diſp. 89. num. 111., conatus eſt in alium ſenſum trahere verba S. Thomę, dicens, nomine ſalutis ęternę, non debere intelligi futuram beatitudinem, ſed pręſentem iuſtificationem & perſeuerantiam in gratia, ob quam Deus auxilia congrua pręparauerit. Hęc tamen expoſitio prorſus aliena eſt à mente S. Doctoris. Tùm quia alijs in locis, pręſertim quęſt 6. de Verit. ar. 1., & in 1. diſt 40., clariſſimè loquutus eſt de electione ad æternam ſalutem & beatitudinem alterius vitę: & ita etiam hoc loco omnes alij eius ſententiam intellexerunt: & de hoc erat diſputatio apud Theologos, quam alij cōmuniter tractare ſolebant. Tùm etiam ſine dubio, nomine ſalutis, addito quoque attributo ęternitatis, intelligi non debet iuſtificatio & perſeuerantia temporalis in gratia, ſed omnino ęterna gloria. Tum etiam S. Th. loquitur de ęterna ſalute, quę eſt finis donorum gratię, & diſtinguit electionem ad ęternam ſalutem à prędeſtinatione: prędeſtinatio autem formaliſſimè dicit ordinationem mediorum, maximè includendo iuſtificationem & perſeuerantiam: ergo per electionem ad ſalutem, non poteſt aliud intelligi quam electio ad gloriam. Tùm pręterea, aut Vaſquez nomine iuſtificationis & perſeuerantię intelligit pręciſè gratiam iuſtificantem & finalem deceſſionem in gratia, ob quem finem antecedentia auxilia ordinentur: & ſic reincidit in ſententiam quam reijcit: eadem enim ratio eſt, ſi Deus cum finem efficaciter pręintendit, ac ſi pręintendat gloriam. Aut intelligit totam ſeriem & collectionem donorum gratię: ſicut ipſe declarat, electionem fuiſſe voluntatem, qua Deus antecedenter decreuit dare quibuſdam omnia auxilia congrua, quibus ſalutem animæ conſequerentur; ac deinde prędeſtinationem eſſe voluntatē, qua Deus decreuerit ſingillatim omnia talia auxilia vſque ad perſeuerantiam. Sed certè electionem illam antecedentē S. Thom. poſuit circa finem, prędeſtinationem circa media: non verò electionem circa eadem media collectiuè. Et

præterea talis voluntas conferendi omnia media efficacia requiſita ad gloriam, planè eſt voluntas conferendi ipſam gloriam, & de hac ſine dubio loquutus eſt S. Doctor.

Addunt autem Bellarm. lib. 2. de Gratia & libero arbitrio cap. 15., & fuſius Suarez hîc lib. 1. de Prædeſtinatione cap. 8. & 14., & in Opuſcul. lib. 3. de Auxilijs cap. 16. ac duobus ſequentibus, Deum primò quidem elegiſſe certos homines ad gloriam ante præuiſa merita: ſed hanc electionem fuiſſe tantùm per modum intentionis de fine aſſequendo: poſtea præparaſſe media ac præuidiſſe merita: tandem alio rurſus decreto ſtatuiſſe dare prædeſtinatis gloriam: & hác electionem poſt præuiſa merita dicunt fuiſſe per modum exequutionis: eamquè addiderunt, vt explicarent quædam loca Patrum, & ſatisfacerent argumentis prioris ſententiæ.

Deus potuit eligere ante præuiſa merita. Dico primò. Vterque modus diuinæ prædeſtinationis erat poſſibilis, nempe vel eligendo homines ad gloriā ante præuiſa merita, vel non niſi poſt præuiſa merita. Hæc concluſio colligitur ex dictis q. præcedenti de prouidentia in communi. Et prima pars à fortiori conſtabit ex dicendis concluſ. ſequenti. Nunc breuiter oſtenditur: quia poteſt ſine dubio Deus præintendere gloriam tamquam finem medijs gratiæ aſſequendum. Non obſtante quòd gloria in tempore danda ſit poſt merita ex meritis: quia finis eſt prior in intentione, licèt ſit poſterior in exequutione. Item non obſtante quòd conſequutio gloriæ, dependet ex noſtra libertate, & quòd gloria eſt effectus tantùm moralis meritorum: nam dicto loco oſtendimus, præintentionem Dei non præiudicare libertati noſtræ & valori meritorum.

Potuit eligere poſt. Secunda pars etiam ſuadetur: quia licèt quando Deus præparat gratiam principaliter quatenus medium efficax ad conſequendam gloriam, debeat præintendere finem gloriæ: tamen potuiſſet velle dare gratiam, non præcipuè ob eũ finem, ſed ob alium finem efficaciter aſſequendum: & ſic non oportebat efficaciter præintendere finem gloriæ. Nam non ſolùm ibi in vniuerſum oſtendimus, Deum poſſe velle eumdem effectum, vel ob vnum, vel ob alium finem: ſed in ſpeciali de facto conſtat, Deum conferre multa dona gratiæ reprobis, non vtique ob finem gloriæ efficaciter præintentum, ſed ex ſimplici quidem complacentia gloriæ, ob alium verò finem efficaciter præintentum: ergo ob huiuſmodi finem, quamuis non ſuppoſita efficaci intentione gloriæ, potuiſſet Deus quibuſdam hæc dona gratiæ præparare, & poſtea rurſus præuiſis meritis decernere illis dare gloriam: nulla enim repugnantia inſurgebat ex præuia illa prouidentia Dei. Potuiſſetquè Deus hoc modo decernere etiam perſeuerantiam finalem in gratia, ideſt mortem hominis in ſtatu gratiæ, ſcilicet non præcipuè ob eum finem vt ei daret gloriam, ſed ob alium finem ſibi placitum, ſicut de facto ob varios fines diſponit mortem quorumdam hominum in certis caſibus & temporibus: ac tandem præuiſa morte hominis in gratia, decreuiſſet Deus dare tali homini gloriam.

Dico ſecundò. Deus de facto prædeſtinauit homines, ex ſe antecedenter ante præuiſa merita, eos eligendo ad gloriam: & primus actus diuinæ prædeſtinationis fuit decretum efficax ſaluandi hominem, ex vi cuius conſequenter Deus præparauit media efficacia & merita, quibus electi infallibiliter aſſequerētur gloriam. Hæc concluſio exiſtimatur à quibuſdam, non tantùm probabilior, ſed certa theologicè, quia fuit ſententia Auguſtini contra Maſſilienſes: cuius rei iudicium ex dicendis ferendum erit. *De facto prædeſtinauit eligendo ante præparationem mediorum & præuiſionem meritorum.*

Probari ſolet primò quibuſdam Scripturæ locis, in quibus hominum electio adſcribitur diuinæ gratiæ & miſericordiæ, & non eorum meritis. Ad Rom. 9. loquens Appſtolus de Iacob & Eſau, inquit: *Cùm nondum nati eſſent, aut aliquid boni egiſſent aut mali, vt ſecundùm electionem propoſitum Dei maneret, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt, quia maior ſeruiet minori, &c.* Vbi ex conſequentibus colligitur, ſermonem eſſe de prædeſtinatione ac reprobatione quoad gloriam æternam, & non tantùm quoad regnum temporale, in quo pariter Iacob prælatus fuit Eſaũ. Et licèt Auguſtinus lib. 1. ad Simplicianum q. 2. intellexerit *Probatur ex Script.*

nega-

negatiuè, non vt ex electione eſſet propoſitum Dei: tamen epiſtola 105. & 106. intellexit affirmatiuè, ſicquè alij communiter intelligunt, vt ex electione maneret propoſitum Dei, propoſitum ſcilicet iuſtificationis ex electione ad gloriam: quia non ex operibus, ſed ex voluntate Dei, Iacob prælectus fuit. Item ad Rom. 11. *Reliquiæ ſecundùm electionem gratiæ ſaluæ factæ ſunt; ſi autem gratia, iam non ex operibus*: igitur electio aliquorum ad ſalutem, fuit ex gratia, & non ex operibus præuiſis. Ad Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo vt eſſemus Sancti*: vbi, vt ſæpè D. Auguſtinus obſeruat, dictum non eſt, quia futuri eramus Sancti, ſed vt eſſemus Sancti: ergo priùs fuerunt electi, & non priùs præuiſi Sancti. Facit etiam illud Ioan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*, ideſt prior elegi quàm vos per bona opera me eligeretis: quod licèt dictum fuerit à Chriſto de electione diſcipulorum ad Apoſtolatum, tamen Auguſtinus extendit ad electionem omnium hominum.

Ad hæc reſpondet Vaſquez diſp. 89. c. 12., ſenſum eſſe, non de electione ad gloriam, ſed de electione ad gratiam: quia ante totam gratiam nullum præcedit noſtrum meritum, & Deus omnino gratis eligit ad gratiam: nomen enim electionis in Scriptura non magis ſonat electionem ad gloriam quam ad gratiam: quamuis apud Theologos in hac quæſtione ſumatur potiùs in ordine ad gloriam. Verùm, non quidem faciendo vim in nomine electionis, ſed in ſenſu Scripturæ, poteſt colligi intentum: quia ſenſus eſt de tali electione, qua certi homines deſtinati ſunt & ordinati efficaciter atque infallibiliter ad conſequendam gloriam, vt patet ex ipſis verbis ſacri textus. Vndè electio in ijs locis ſumitur pro prædeſtinatione, vel pro primo prædeſtinationis actu. At electio ad primam gratiam per ſe præcisè non eſt huiuſmodi, ſed potiùs eſt actus prouidentiæ communis etiam circa Reprobos, quorum plerique accipiunt primam gratiam, & multa quoque alia dona gratiæ: ergo ſenſus eſt de electione ad gloriam. Huius argumenti vim, quoniam communis eſt ad intelligendam mentem Auguſtini, infra magis expendemus.

Addi poſſunt alia Scripturæ loca. Lucæ 12. *Nolite timere puſillus grex, quia complacuit Patri veſtro dare vobis Regnum*: vbi, inquit Bellarminus loco citato, hæc vocabula, *Complacuit, Patri, Puſillus grex*, denotant gratuitam Dei voluntatem dandi gloriã antè præuiſa merita. Ad Rom. 9. Apoſtolus docet, Deum ex ſua voluntate, & non ex operibus noſtris, alios feciſſe vaſa gloriæ in honorem, alios vaſa iræ in contumeliam: vaſa autem honoris & gloriæ, non fiunt per ſolam voluntatem dandi primam gratiam, ſed per voluntatem efficacem dandi gloriam: ergo hanc voluntatem Deus habuit gratis circa quoſdam, prout ſibi placuit, & non ex operibus præuiſis. Alia plura loca sũt, in quibus negatur cauſa prædeſtinationis ex parte noſtra, quorum ſenſum eſſe non tantùm de voluntate dandi primã gratiã, ſed etiam gloriam, probari eodem modo poteſt, quo dicebamus de electione.

Ex D. Auguſtino.

Secundò ſpecialiter probatur concluſio auctoritate D. Auguſtini, qui hanc aſſertionem ſatis clarè docuiſſe videtur, & contra Maſſilienſes defendiſſe: doctrina autem Auguſtini contra Maſſilienſes in materia prædeſtinationis & gratiæ, valdè commendata & recepta eſt, atquè à Celeſtino Papa in epiſtola ad Epiſcopos Galliæ cap. 1. approbata: hanc verò fuiſſe mentem Auguſtini, ſeparata ſectione ſequenti oſtendemus.

Ex ratione diuina prouidẽtia

Tertiò nunc probatur aſſertio ab inconuenienti: quia iuxta ſententiam oppoſitam ſequitur, Deum habuiſſe communem tantùm & æqualem prouidentiã, non autem ſpecialem & efficacem circa prædeſtinatos, vſque ad vltimum punctũ perſeuerantiæ. Nã auxilia gratię cõmuniter hominibus præparauit, etiã efficacia ad plurimos actus bonos, & aliqui reprobi multo tẽpore permanent in gratia, facientes bona opera: ergo ſi Deus dona gratiæ præparauit abſque præuia voluntate efficaci ſaluandi quoſdã, ſed tantùm ex ſimplici complacentia ſaluandi omnes, ſequitur, totam Dei prouidentiam circa prædeſtinatos, fuiſſe communẽ & æqualem cum reprobis vſque ad vltimum perſeuerantiæ donum: & prouidentiam ſpecialem circa prædeſtinatos incepiſſe tantùm in vltimo puncto, quando decreuit illos tali tempore è vita tollere.

Hoc

Hoc autem eſt planè inconueniens: quia potiùs tota præparatio gratiæ qua de facto prædeſtinati ſaluantur, dici debet ab initio in intentione Dei fuiſſe ſpecialis & propria prædeſtinatorum prouidentia & beneuolentia. Quod ipſum ex Scriptura colligitur: hoc autem verificari non poteſt niſi per antecedentem voluntatem Dei ſpecialem ſaluandi quoſdam: & hæc fuit electio ad gloriam ante præuiſa merita. Poteſt quidem abſque hac prælectione aliqua inæqualitas in diuina prouidentia reperiri: nimirum Deum præparaſſe maiora & abundantiora auxilia quibuſdam quàm alijs. Verùm hæc inæqualitas reperitur tum inter ipſos prædeſtinatos, tùm inter reprobos, vt manifeſtum eſt. Quinimò interdum contingit, vt pro aliquo tempore maiorem gratiam habuerit vnus reprobus quàm alius prædeſtinatus. Sed longè alia eſt inæqualitas & diſparitas prouidentiæ concedenda circa prædeſtinatos præ reprobis: Scilicet circa prædeſtinatos prouidentia ſpecialis, efficax, infallibilis, qua ij certiſſimè ſaluandi ſunt.

Ex ratione prædeſtinationis.

Quartò ſimili ratione probatur: quia tota præparatio gratiæ conferendæ prædeſtinatis qua hi conſequentur gloriam, dicenda eſt prædeſtinatio: totaque hæc gratia eſt prædeſtinationis effectus incipiendo à prima vocatione, ſicque prima vocatio dicitur primus prædeſtinationis effectus: hæc ergo præparatio ſupponit voluntatem efficacem ſaluandi hominē. Probatur conſequentia: quia alioqui illa præparatio antecedenter non eſt efficax & infallibilis ordinatio ad ſalutem: hæc enim eſſe non poteſt niſi per efficacem Dei voluntatem ſaluandi hominem. Atque, ſi inuoluit tantùm ſimplicem complacentiam ſalutis, eſt communis prouidentia, non autem prædeſtinatio: & ad ſummum per vltimum actum diuinæ voluntatis tribuendi finalem perſeuerantiā, exerceretur diuina prædeſtinatio, & inde poſſet aliqua denominatio refundi in priorem prouidentiam: quod eſt inconueniens, quia potiùs ab initio quando Deus incæpit præparare gratiam, dici debet prædeſtinaſſe hominem, quia ex tunc efficaciter volebat talem hominem ſaluare. Sic dicebat Apoſtolus, *Quos prædeſtinauit hos & vocauit:* quia nimirum incipiendo à prima vocatione, omnia dona gratiæ ſunt prædeſtinationis effectus, hoc eſt proueniunt à voluntate diuina, quæ efficaciter ordinauit hominem ad gloriam. Sic Auguſtinus dicere ſolet Deum vocare ſecundùm propoſitum: & de Corrept. & gratia cap 7. id magis explicat dicens: *Quicumque ab illa originali damnatione iſta diuina gratia largitate diſcreti ſunt*, ideſt prædeſtinati ſunt, *non eſt dubium quòd eis procuratur audiendum Euangelium, & cùm audierint credunt, & in fide quæ per dilectionem operatur vſque in finem perſeuerant, & ſi quando exorbitant emendantur: Hæc enim omnia operatur in eis, qui vaſa miſericordiæ operatus eſt, qui & elegit eos in filio ſuo per electionem gratiæ, & non ex operibus.* At ſi non præcederet illa electio ad gloriam, omnia dona gratiæ, excepta vltima perſeuerantia, prouenirent ex vi illius prioris prouidentiæ, non autem ex conſequenti voluntate Dei: quia etiam ſi Deus noluiſſet dare in fine perſeuerantiam & gloriam, adhuc ex vi prioris voluntatis dediſſet illa priora dona gratiæ: ergo hæc omnia dona non eſſent effectus prædeſtinationis, ſed tantùm communis prouidentiæ.

Ex ratione intentionis.

Quintò probatur ratione à priori S.Th. & aliorum. Prior eſt intentio finis quàm præparatio mediorum: ſed gloria eſt finis gratiæ & meritorum, Deuſque præparauit gratia & merita propter gloriam: ergo priùs voluit hominibus gloriam quam gratiam, & a fortiori prius quam præuiderit merita ex gratia. Atque ad præparationem mediorum efficacium præſupponi debet efficax intentio finis, & non ſufficit ſimplex complacentia. Vis huius rationis conſtat ex dictis in communi quæſt. præcedenti ſect. 8. & duabus ſequentibus. Solùm ſupereſt addendum, Deum de facto præparaſſe certis hominibus media efficacia ad ſalutem præcipuè & primariò propter finem ipſum ſalutis. Quod quidem facilè quiſque, ſibi perſuadebit, nulluſquè negaſſe videtur: quia certè ſalus æterna eſt præclariſſimus finis qui aſſignari poſſit, infra Dei ipſius gloriam, qui eſt finis ſimpliciter vltimus & vniuerſalis omnium rerum: item ſalus æterna eſt finis coniunctiſſimus gratiæ & meritis, quæ vtique

habent

habent intrinſecè proportionem & ordinem ad hanc beatitudinem.

Numerus etiam ſaluandorum per ſe & principaliter eſt intentus à Deo, vt docet S. Thom. art. 7. Vnde nullus eſt ex hac doctrina de facto excipiendus, licèt reuera poſſibilis fuiſſet alius modus prædeſtinationis. Imò debet etiam ad Angelos beatos hæc aſſertio extendi: quia eodem modo de eorum atque hominum prædeſtinatione ſentiendum eſt. Supponimus verò in hac ratione, omnibus ijs qui ſaluantur Deum ipſum ſpecialia atque efficacia media præparaſſe, quibus certiſſimè & infallibiliter ſaluarentur: & nequaquã diſpoſuiſſe quaſi æqualiter pro hominibus ſua auxilia abſque diſcrimine. Quinimò verè Deus ipſe ex parte ſua, alijs præparauit auxilia ſufficiẽtia quibus poſſent tantùm ſaluari, alijs efficacia quibus re ipſa ſaluentur, de quo plura dicemus ſect. 22. Præparatio ergo horum mediorum arguit in Deo præuiam intentionem efficacem de gloria omnium ſaluandorum. Et ſic etiam, cùm Deus ipſis electis, adhuc inæqualiter dona gratiæ diſtribuat, ſicut diuerſi gradus beatitudinis ſunt in patria: pariter Deus ipſe priùs decreuit non tantùm abſolutè dare huic & illi gloriam, ſed decreuit dare ſingulis certum gradum gloriæ, in ordine ad quem conſequenter proportionata media gratiæ præparauit.

Hæc electio ad gloriam inuoluebat voluntatẽ mediorum in generali.

Dico tertiò. Electio prædeſtinatorum ad gloriam, fuit quidem ordine rationis prior præuiſione meritorum, & præparatione mediorum in ſpecie, ſimul tamen in ſe inuoluebat voluntatem mediorum in generali. Electionem fuiſſe priorem præuiſione meritorum, ſatis patet ex dictis: imò etiam ſi in eodem ſigno rationis conciperetur electio ad gloriam & tota præparatio mediorum in diuina voluntate, adhuc præuiſio meritorum eſſet poſterior ratione: quia decretum Dei præcedit ſcientiam viſionis. Fuiſſe item priorem præparatione mediorum in ſpecie, patet etiam ex dictis: hanc enim vim habet illa regula, intentionem finis eſſe priorem præparatione mediorum: quòd ſcilicet vbi ſunt plura variaq. media ordinabilia ad finem, priùs intelligimus voluntatem finis, & poſtea determinationem quorundam mediorum, etiam ſi voluntas finis ſimul fuerit voluntas mediorum in genere. Et hoc modo diſtinguimus & ordinamus ſigna in voluntate diuina, per analogiam ad voluntatem humanam. Atque hoc ad minùs voluerunt Auctores qui electionem ad gloriam conſtituunt ante præparationem mediorum.

Suadetur ex modo quo Deus homines ad gloriã ordinauit.

Simul autem in eodem ſigno electionem ad gloriam fuiſſe voluntatem mediorum in genere, non ſolet expreſsè ab Auctoribus adnotari. Molina tamen hic art. 4. diſp. 1. memb. 7 & 8. in vniuerſum negare videtur diſtinctionem & ordinem ſignorum in mente Dei circa voluntatem & præſcientiam gloriæ & gratiæ & meritorum. Probatur autem, electionem ad gloriam in ſe inuoluere voluntatem mediorum in genere: quia Deus decreuit, dare quibuſdam gloriam, eoſquè ſaluare; quatenus voluit efficaciter, vt ipſi homines conſequerentur ſalutem. Non enim voluit, dare gloriam merè ex ſe, non requiſita dignitate ipſorum hominum: ſed voluit, vt ipſi homines digni fierent accipere gloriam. Itaque ſimul voluit dare media, quibus ipſi homines digni fierent, & ſic condignè regnum cœlorum acciperent.

Rurſus, Deus voluit dare gloriam, tanquam mercedem & premium: ſed premium eſt meriti premium, & aliter nec eſſe nec concipi poteſt; ergo, dum ſupponitur præſcientia meritorum, ſaltem ipſamet voluntas conferendi mercedem gloriæ, ſimul erat voluntas dandi merita. Item, Deus voluit dare gloriam, tanquam hæreditatem: & hoc vniuerſaliter, etiã pro paruulis qui abſque meritis proprijs per virtutem Sacramenti ſaluantur: ſed hæreditas eſt filiorum hæreditas: ergo ipſamet voluntas de cõferenda gloria, fuit voluntas adoptandi homines in filios, vtique per gratiam ſanctificantem.

Eo autem modo poſſet quis ſeiungere voluntatem dandi gloriam à voluntate mediorum in genere, dicendo, Deum priùs ſtatuiſſe dare gloriam abſolutè, vt bonum quoddam in ſe eſt: cumquè poſſet dare gloriam, vel vt merum beneficium gratis, vel vt hæreditatem & mercedem; non determinaſſe in primo illo ſigno, modum quo daret gloriam: ſed in alio ſigno ſequenti decreuiſſe, dare vt hæ-

hæreditatem & premium per media gratiæ: & ita in hoc ſecundo ſigno voluiſſe media in generali, determinando gloriam ſub ratione finis talium mediorum. Hoc tamen dici non debet. Tum quia, eſto hæc diſtinctio ſignorum cum hoc ordine potuiſſet eſſe in Deo; non debet aſſeri de facto, abſque fundamento, quod hîc nullum apparet. Tum quia potiùs datur fundamentum, vt concipere debeamus, Deum ſimul in primo ſigno voluiſſe dare gloriam determinatè, non niſi vt hæreditatem, & adultis vt premium. Nam ſic Scriptura ſignificat, Deum ordinaſſe, vt ipſi homines ſalui fierent, hoc eſt per ſuam dignitatẽ conferendam ipſis à Deo conſequerentur gloriam. Et ante electionem efficacem ad gloriam, ſupponitur in Deo ſimplex complacentia de omnium ſalute, & voluntas tribuendi media ſufficientia; ita vt hæc complacentia eſſet, de eo quod homines per apta media ſaluarentur: pariter ergo, ſtatim in eo ipſo ſigno, quo Deus ſingulari beneuolentia elegit quoſdam, ſtatuit vt per media efficacia ſaluarentur. Tum quoque, diſtinctio illa ſignorũ & actuum in diuina voluntate, nihil in hac re iuuare poteſt, nec ad ſoluendas difficultates, nec ad rem explicandam. Imò auget aliquam difficultatem: quia iuxta hunc modum, admitti deberet, quòd etiam non exiſtentibus meritis, debuiſſet Deus dare gloriam vt merũ beneficium: quod nõ ſequitur ex noſtro dicendi modo, dum in primo ſigno Deus determinatè voluit hoc totum, dare gloriam per media, ſeu vt homines per media gratiæ ſaluarentur. Hæc demum conſonant doctrinæ traditæ q. ſuperiori ſect.5.

Nõ datur alia electio ordine exequutionis poſt præuiſa merita.

Dico quartò. Præter electionem antecedentem dictam, non eſt addenda alia electio ordine executionis ſequens poſt prçuiſa merita. Pro hac concluſione referri poſſunt antiquiores Theologi: qui taliter docuerunt, Deum elegiſſe ad gloriam antecedenter, vt non meminerint alterius electionis ſequentis: at ſi putaſſent, duplicem eſſe electionem, vnam priorem, & alteram poſteriorem, non abſolutè dixiſſent, Deum elegiſſe antecedenter: non ergo nouerunt alteram electionem poſteriorem; ſed abſque ea viderunt difficultatibus occurrentibus ſatisfieri. Sufficienter autem probata manet concluſio ex quæſt. præcedenti, ſect. 6.: & quia hæc alia electio, neceſſaria non eſt ad ſoluenda argumenta, & explicandas auctoritates Patrum, vt videbimus.

Explicantur quædam Scriptura loca.

In contrarium obijcies primò ex Scriptura. Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, poſſidete regnum vobis paratum ab origine Mundi: eſuriui enim & dediſtis mihi manducare, &c.* Vbi redditur ratio ex bonis operibus, non ſolùm vt electi accipiant in die Iudicij regnum Cœlorum; ſed etiam vt eis fuerit à Deo ab æterno præparatum, hoc eſt diuina electione decretum. Reſpondetur, rationem reddi ex bonis operibus, quare electi tunc accepturi ſint regnum cœlorum, tamen ab æterno vtique præparatum à Deo: non quidem præparatum ex præcedenti præſcientia meritorum, ſed quia Deus decreuit dare regnum, vt premium meritorum.

Obijcies ſecundò. Iſa.64. & 1. Cor.2. *Quæ præparauit Deus diligentibus ſe.* Vbi etiam ſenſus eſſe videtur, Deus præparauit & decreuit beatitudinis premia, ijs quos præuidebat dilectores ſui. Reſpondetur, Deum præparaſſe gloriam benè merentibus; non quaſi priùs præuidendo, qui eſſent promerituri; ſed quia voluit, vt per merita dilectionis regnum cœlorum acciperent.

Obijcies tertiò. Iacobi 2. *Nonnè Deus elegit, pauperes in hoc mundo, diuites in fide, & hæredes regni, quod promiſit Deus diligentibus ſe.* Vbi pariter ſenſus eſſe videtur, Deus elegit ad ſuam gloriam illos, quos præuidebat pauperes quidem in bonis temporalibus, ſed fideles ea fide quæ per dilectionem operatur: gloriam enim Deus promiſit diligentibus ſe. Reſpondetur, vel ſenſum eſſe, Deum elegiſſe ad gloriam fideles, non quidem priùs viſos fideles, ſed vt fierent fideles & acciperent gloriam. Vel, cum Auguſt. de Prædeſt. Sanctor. cap.17., Deum elegiſſe, ideſt feciſſe per ſuam gratiam, fideles & hæredes regni: feciſſe etiam pauperes virtute & pio affectu. Vel ſenſus eſt de temporali electione ad gloriã, quæ vtique fit ex præcedentibus meritis. Nam, non ſolùm vocatur electio, æterna diuinæ mentis diſpoſitio, de qua dictum

eſt,

eſt, *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*: ſed etiam temporalis aſſumptio iuſtorum ad gloriam, de qua dictum eſt Matth. 13., *Elegerunt bonos in vaſa, malos autem foras miſerunt, ſic erit in conſummatione ſaeculi, exibunt Angeli, & ſeparabunt malos de medio iuſtorum*. De hac autem temporali electione veriſſimum eſt, priùs hominem benè operari & mereri gloriam, poſtea aſſumi à Deo ad ipſam gloriam.

Explicatur quædā dicta Patrum.

Obijcies quartò ex Patribus. Chryſoſt. hom. 16. ad Rom., Origen. lib. 7. ſuper eandem epiſt. in illa verba, *Non ſolùm autem, ſed & Rebecca*, Theodoret., Theophilact., & Oecumen. in illud c. 8., *Quos praſciuit & prædeſtinauit*, docuiſſe videntur, Deum prædeſtinaſſe & elegiſſe homines ex præuiſione meritorum. Item Ambroſius ſuper illud ad Rom. 9. *Iacob dilexi*, idem ſignificat: & ſuper illud cap. 8. *Scimus quoniam diligentibus Deum*, ait, *Quos praſciuit ſibi deuotos, ipſos elegit ad promiſſa premia capienda*. Hieron. epiſt. 150. q. 10., exponens illud, *Iacob dilexi*, ſic inquit, *Non ſaluat irrationabiliter Deus, & abſque iudicij veritate, ſed cauſis præcedentibus: & hominum voluntates eliguntur à Deo*. Similiter loquutus eſt Sedulius ſuper eadē loca ad Roman. Propter hæc fortaſſe Maſſilienſes apud Proſperum obijciebant, à nullo vnquam Eccleſiaſticorum fuiſſe ita intellecta, ea quæ Auguſtinus afferebat ex Epiſt. ad Rom. ad manifeſtationem diuinæ gratiæ præuenientis electorum merita.

Ad hos Patres, Driedo lib. de Concordia liberi arbitrij & prædeſtinationis q. 1. cap. 2., Ruardus art. 7., & Sixtus Senenſ. lib. 6. Biblioth. ſanctæ Annot. 251. & 252., admittunt, illos fuiſſe in oppoſita ſententia, ſed ijs præferendam eſſe auctoritatem Auguſtini, qui diligentiùs de his rebus contra Pelagium & Reliquias diſputauerit. Vaſquez autem c. 3. non curat confirmare ſuam ſententiam his teſtimonijs Græcorum Patrum: quia putat, eos fuiſſe loquutos de electione ad gratiam, & docere voluiſſe, gratiam dari ex meritis; ideoquè in hac parte eorum auctoritatem non eſſe ſuſcipiendam. Patres verò latinos allegatos putat fuiſſe loquutos de electione ad gloriam iuxta ſuam ſententiam. Verùm, tàm ad Patres Latinos, quàm ad Græcos ſi de electione ad gloriam loquuti ſunt, reſponderi poteſt dupliciter. Vel eſſe loquutos per concomitantiā, ideſt Deum eoſdem homines elegiſſe, ac præuidiſſe eorum merita, quod veriſſimum eſt. Vel eſſe loquutos de temporali electione & aſſumptione ad gloriam, quæ vtique realiter fit ex meritis, & ſequitur poſt merita, vt dicebamus.

Obijcies quintò ex Vaſquez, præcipuè quædam Auguſtini loca, & plures rationes, quæ vim faciunt in vſu humanæ libertatis, & in ratione premij quod dari debet ex meritis. Ad loca Auguſtini dicemus ſectione ſequenti. Ad rationes abundè ſatisfecimus quæſt. præcedenti ſect. 9. & ſequentibus.

Soluitur quædam ratio.

Obijcies præterea ſextò ex dictis in hac ſectione. Medium ſimpliciter efficax & infallibile ad conſequendam gloriam, eſt ſolùm perſeuerantia finalis, ſine qua alia dona gratiæ non perducunt hominem ad gloriam: ſed ratio quare Deus debuerit præintendere gloriam, eſt illa, quia præparauit media efficacia ad ipſam gloriam: ergo ad ſummum oportebit fateri, Deum elegiſſe homines ad gloriam, ante determinationē perſeuerantiæ, non autem ante omnia alia dona & merita. Reſpondetur, media efficacia ad gloriā, re ipſa eſſe omnia illa dona gratiæ, quæ perducunt hominem ad gloriam: quæ licèt per ſe abſque perſeuerantia non ſaluarent hominem, tamen cum perſeuerantia ſaluant hominem: & Deus in prædeſtinatis talia dona præparauit vt coniuncta cum perſeuerantia. Itaque, ſicut apud nos, operans quis propter finem, præintendit finem, & ex hoc præparat media, etiam illa quæ per ſe ſola non eſſent efficacia ad conſequendum finem, ſed vt coniuncta cum alijs obtinebunt finem, ac proinde tota collectio mediorum præparatur ex intentione finis: ita Deus prælegit homines ad gloriam, ſimul quidem in generali volendo dare totam collectionem mediorum efficacium: deinde diſpoſuit ſingula dona gratiæ cum ſuo ordine ſingillatim: & ſic prædeſtinatio complectitur præparationem totius gratiæ conferendæ electis & valituræ ad gloriam.

SE-

SECT. VIGESIMAPRIMA.

Vtrum Diuus Auguſtinus contra Maſſilienſes docuerit electionem ad gloriam ante merita.

Aliqui affirmant.

PLerique Theologi arbitrati ſunt, controuerſiam hanc de electione ad gloriam ante vel poſt præuiſa merita, fuiſſe illam inter D. Auguſtinum & Maſſilienſes de cauſa prædeſtinationis, an ſcilicet Deus prædeſtinauerit ad gloriã, ideſt decreuerit dare gloriam, ex meritis præuiſis: & Auguſtinum negaſſe hoc pacto prædeſtinationis cauſam, Maſſilienſes conceſſiſſe. Ita Driedo, Ruardus, Sixtus Senenſ., ſuperiùs allegati. Item Oſorius lib. 9. de Iuſtitia, Camerarius in Dialogo Catholico, Catherinus in Opuſculo de Prædeſtinatione: qui tres, hoc non obſtante, auſi ſunt cum Maſſilienſibus contra Auguſtinum opinari. Rurſus Suarez lib. 3. de Auxilijs cap. 19. n. 2. docuit, non fuiſſe hac de re diſſidium Auguſtini cum Semipelagianis, ſed Auguſtinum per connexionem rerum, hanc etiam veritatem de electione ad gloriam ante præuiſa merita tradidiſſe. Poſtea 1. par. lib. 1. de Prædeſt. cap. 8. num. 36. & ſequentibus, ſimpliciter affirmat, ita fuiſſe à Maſſilienſibus intellectam & improbatam ſententiam Auguſtini.

Itaque Auguſtinus paſſim docet, homines fuiſſe omnino gratis & nõ ex meritis electos à Deo, ex maſſa perditionis erutos & diſcretos, factosq. fuiſſe vaſa miſericordiæ honoris & gloriæ, non ex operibus & meritis pręuiſis, ſed ex ſola gratuita voluntate Dei. Hoc docuerat ab initio ſui Epiſcopatus lib. 1. ad Simplicianũ q. 2., & deinceps cõfirmauit Epiſtola 105. & 106., in lib. de Corrept. & gratia, alijſquè operibus ſcriptis contra Pelagium, ac rurſus defendit contra Maſſilienſes in libris de Prædeſtinatione Sanctorum & de Bono perſeuerantiæ. Imò interdum expreſsè ait, electionem & prædeſtinationem ad gloriam factam eſſe gratis, non ex meritis noſtris. Sic de Corrept. & gratia cap. 7., cùm dixiſſet, homines fuiſſe electos à Deo non ex meritis, addit, *Electi autem ſunt ad regnandum cum Chriſto, Illos elegit ad obtinendum regnum ſuum*. Similiter lib. 6. Hypognoſt. paulò ab initio, *Diximus namque, de damnabili humani generis maſſa Deum praſciuiſſe miſericordia non meritis, quos electione gratis prædeſtinauit ad vitã*. Demum, cùm Pelagiani opponerent Auguſtino, quòd diceret, alios eſſe antecedenter prædeſtinatos ad regnum cœlorum, alios ad pœnas inferni, reſpondet ibi & docet, non fuiſſe vllos prædeſtinatos ad pœnam niſi ex pręuiſis ſuis peccatis, fuiſſe autem alios prędeſtinatos ad vitam, non ex ſuis meritis, ſed ex gratuita Dei voluntate. Hancquè fuiſſe Auguſtini ſententiam, intellexiſſe videntur Maſſilienſes, ideoque contra illam inſurrexerunt, vt colligitur ex Epiſtolis Proſperi & Hilarij: cum Auguſtino autem ſenſerunt Proſper, Fulgentius, alijq. ſeſe Maſſilienſibus opponentes.

Negat Vaſquez.

Ex aduerſo Vaſquez diſp. 89. c. 4. & 5. prolixè conatus eſt explicare, nullam de hac re fuiſſe inter D. Auguſtinum & Maſſilienſes controuerſiam: ſed tantùm quęſtionẽ fuiſſe, an prima gratia in tempore detur, & ab æterno pręparata ſit à Deo ex meritis liberi arbitrij; nec aliam fuiſſe contentionem de cauſa prędeſtinationis, quàm de cauſa huius primę gratię: & Auguſtinum nil aliud voluiſſe, niſi hanc gratiam dari in tempore omnino gratis, & pręparatam fuiſſe ab æterno à Deo abſque omni noſtro merito. Sic Vaſquez explicat, omnia quę Auguſtinus docuit de gratuita electione, prędeſtinatione, & diſcretione, intelligi quoad primam gratiam: & quando Auguſtinus nominauit electionem, intellexiſſe de electione ad gratiam, non ad gloriam: etiam inquit in illo loco de Correptione & gratia, eò quòd gratia eſt ſemen glorię, & ideo electio ad gratiam dici potuit electio ad gloriam & regnum Chriſti. Aut meliùs explicari poſſet, ſicut decretum dandi gratiam dicitur prędeſtinatio ad gloriã, quia eſt pręparatio medij ad gloriam: ita in eodem ſenſu dici potuiſſe electionem ideſt ordinationem medij ad gloriam.

D. Auguſtinus docuit prædeſtinatio-

Verùm, ſi rectè percipiatur doctrina Auguſtini, & controuerſia cum Maſſilienſibus, ſatis clarè inueniemus, D. Auguſtinum amplius voluiſſe, & contra

Maſ-

ionem factã fuiſſe ante præuiſa merita.

Maſſilienſes defendiſſe, quàm de ſola collatione & pręparatione gratuita primę gratię: quamuis enim non fuerit tam expreſsè controuerſia de pręelectione ad gloriam ante pręuiſa merita, tamen neq; ſolùm fuit de prima gratia: ſed alia erat principalis quæſtio, in qua planè inuoluitur hęc de electione ad gloriam. Itaque D. Auguſtinus docebat, Deum ex ſua voluntate, ante omnia noſtra merita, certos homines prędeſtinaſſe, elegiſſe, eripuiſſe ex maſſa perditionis, diſcreuiſſe à reprobis, conſtituiſſe vaſa honoris & gloriæ; & tam efficaciter eorum ſalutem ordinaſſe, vt infallibiliter ſaluarentur. Ita conſtat ex frequenti Auguſtini doctrina, qui his nominibus, prædeſtinationis, diſcretionis, & ſimilibus, rem explicat: ſub nomine etiam infallibilitatis eo loco de Correptione & gratia, loquens de illis quos dixerat gratis electos, *Horum*, inquit, *ſi quiſquam perit, fallitur Deus; ſed nemo eorũ perit, quia non fallitur Deus: Horum ſi quiſquam perit, vitio humano vincitur Deus; ſed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus: Electi autem ſunt ad regnandum cum Chriſto*. Item docebat, Deum ordinare media ad ſalutem electis ex dicta diſcretione qua eos ex maſſa perditionis eduxerat, media ſcilicet efficacia & infallibilia, & ideo talia media ordinare quia eos diſcreuit; & è contra non ordinare pro alijs quos non diſcreuit. Sæpè etiam vocationem prædeſtinatorum appellat ſecundùm propoſitum Dei, & è contra vocationem reproborum ait non eſſe ſecundùm propoſitum. Sumpſit hunc loquendi modum ex Apoſtolo ad Rom. 8. *Iis qui ſecundùm propoſitum vocati ſunt ſancti*: & propoſitum intelligebat diuinæ diſcretionis, quo certi homines erãt efficaciter ad gloriam deſtinati. Sic lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 18. in fine, *Ex hoc propoſito Dei eſt illa electorum propria vocatio, quibus omnia cooperantur in bonum, quia ſecundùm propoſitum vocati ſunt ſancti*. Planè ergo volebat Auguſtinus, hanc diſcretionem & propoſitum Dei, fuiſſe ante merita noſtra, imò fuiſſe originem meritorum, gratiæ & vocationis.

Nõ ſolùm ratione gratiæ.

Hæc autem omnia verificari non poſſunt per ſolam gratuitam præparationem primæ gratiæ, ſed omnino debebunt explicari per gratuitam præelectionem ad gloriam ante præuiſa merita. Nam primam gratiam Deus tribuit, non ſolùm prædeſtinatis, ſed plurimis etiam reprobis, gratiam inquam efficacem: multi enim reprobi benè incipiunt, imò & aliquandiu permanent, ſed non perſeuerant vſque in finem: ergo per præparationem primæ gratiæ non diſcernit Deus prædeſtinatos à reprobis, non eripit eos ex maſſa perditionis, non conſtituit vaſa honoris, non ordinat infallibiliter ad conſequendam gloriam. Igitur quod docet Auguſtinus, Deum gratis, non ex meritis præuiſis, diſcernere ex maſſa perditionis &c., non poteſt verificari per ſolam præparationem gratuitam primæ gratiæ abſque præelectione ad gloriam. Nec verificari poteſt illud Apoſtoli ad Rom. 9., vbi exemplo figuli habentis poteſtatem faciendi ex eadem maſſa luti, aliud vas in honorem, aliud in contumeliam; ait, ſic Deum facere alios vaſa miſericordiæ, & alios vaſa iræ: ex quo loco ſumpſit Auguſtinus modum illum loquendi, Deum diſcernere ex maſſa perditionis. Nam facere quempiam vas miſericordiæ, vtique non eſt tantùm præparare illi primam gratiam quæ communis eſt etiam reprobis: ſed certè eſt efficaciter & infallibiliter ordinare ad gloriam. Si ergo Deus non ex noſtris meritis, ſed ex ſua voluntate, fecit quoſdam vaſa gloriæ; certè non tantùm primam gratiam præparauit gratis; ſed omnino alia fuit excellentior Dei beneuolentia & electio gratuita ante præuiſa merita.

Præterea doctrina Auguſtini, imò ſacræ Scripturæ, verificari non poteſt per præparationem ſequentium donorũ gratiæ poſt primam, abſque præuia electione ad gloriam. Tum quia etiam hæc alia dona gratiæ, citrà perſeuerantiam finalem, poſſunt eſſe & interdum ſunt communia etiam reprobis: ergo eſt eadem ratio ac de prima gratia. Et ad ſummum ſola finalis perſeuerantia, ſeu deceſſio ex hac vita in ſtatu gratiæ, dici poſſet diſcernere hominem ex maſſa perditionis, ſeparare à reprobis, facere vas honoris, & infallibiliter ordinare ad gloriam. Tum præcipuè, alia dona gratiæ poſt primam cadunt ſub meritum hominis, vt fatetur Vaſquez, etiam ſcilicet ipſum donũ perſeue-

ſeuerantiæ, non quidem ſub meritum de condigno, ſed ſaltem de congruo; at hic negatur omne meritum diuinæ diſcretionis: ergo hæc diſcretio non conſiſtit in præparatione donorum gratiæ, etiam includendo perſeuerantiam. Niſi, ſi quis diceret, Deum ex ſe ante præuiſa merita decreuiſſe dare quibuſdam donum perſeuerantiæ finalis, & propter hunc finem præparaſſe alia dona gratiæ: vel priùs voluiſſe velut in confuſo dare homini auxilia efficacia per totum vitæ curſum infallibilia ad ſalutem. Sed hæc certè dici non poſſunt abſque prælectione ad gloriam, vt antea circa ſenſum D. Th. notauimus.

Sed debet intelligi ratione electionis ad gloriã.

Itaque concludendum eſt, diſcretionem & electionem illam quam Auguſtinus antè præuiſa merita collocabat, eſſe voluntatem Dei efficacem ſaluandi hominem, hoc eſt conferendi illi gloriam, ſeù faciendi vt homo conſequatur gloriã. Sic Deus illos quos voluit, prędeſtinauit, id eſt efficaciter ad gloriam ordinauit, ex ſua voluntate, & non ex ipſorum meritis. Sic illos è maſſa perditionis eripuit, diſcreuit à reprobis, fecit in mente ſua vaſa honoris & gloriæ. Ex vi huius diſcretionis preparata ſunt electis omnia dona gratiæ, & vocatio eorum eſt ſecundùm propoſitum Dei prædeſtinantis. Atque in tempore & exequutione dici poteſt per primam ipſam vocationem diſcerni prædeſtinatus à reprobo; non quidem, per ipſam præciſè ſpectatam; ſed per ipſam quatenus ſubeſt prælectioni diuinæ, & ex eius vi tribuitur homini, & ex tunc incipit homo recipere effectus diuinæ diſcretionis ac prædeſtinationis. Sic rurſus Auguſtinus lib. de Bono perſeuerant. cap. 8., adducens illud 1. Ioan. 2. de fidelibus lapſis, *Si fuiſſent ex nobis manſiſſent vtique nobiſcum*, inquit: *Quid eſt quaeſo, non erant ex nobis? nonne vtrique à Deo creati, ex Adam nati, de terra facti? nonne vtrique vocati fuerant, & vocantẽ ſequuti, vtrique iuſtificati? Vera ſunt hæc: ſecundùm hæc omnia ex nobis erant: verumtamen ſecundùm quandam aliam diſcretionem non erant ex nobis, non erant ſecundùm propoſitum vocati, non erant in Chriſto electi, non erant in eo ſortem conſequuti, non erant prædeſtinati.* Omnino ergo doctrina Auguſtini, per electionem diuinam ad gloriam ante præparationem mediorum gratiæ & præuiſionem meritorum, verificanda & explicanda eſt.

Quandoque etiam ipſe Auguſtinus clariùs expreſſit, prędeſtinationem factam fuiſſe per antecedentem electionem ad gloriam. Sic de Corrept. & gratia c. 14. *Deo volenti ſaluum facere, nullum hominum reſiſtit arbitrium: ſic enim velle vel nolle in volentis aut nolentis eſt poteſtate, vt diuinam voluntatem non impediat, nec ſuperet poteſtatem.* Hoc eſt, Deus ex ſe efficaciter decreuit quoſdam ſaluos facere, & ex hoc talia media pręparat, vt homines infallibiliter illæſaquè ſua libertate ſaluentur. Probat inſuper Auguſtinus exemplo electionis Saul & Dauid in regnũ Iſrael, quos nempe Deus ipſe elegit, & exinde media ordinauit, quibus Iſraelitę ſuiſmet votis eos Reges agnoſcerent, & iterum de Prędeſtinat. Sanctorũ cap. 10. contra Maſſilienſes repetit, non minorem, imò maiorem eſſe rationem, de electione ad Regnum cœlorum, quã ad Regnum terrenum.

Ita ſententiam Aug. intellexerunt Maſſilienſes.

Confirmari inſuper poteſt, hanc fuiſſe Auguſtini mentẽ: quia ſic tùm aduerſarij tùm diſcipuli intellexiſſe videntur, & illi quidem impugnarunt, hi tutati ſunt. Maſſilienſes ergo pręcipuè offenſi ſunt in Auguſt. doctrina, de propoſito illo diuinę diſcretionis inter vaſa honoris & cõtumelię ante pręuiſa hominum merita: quod propoſitum non conſiſtere in pręparatione primę gratiæ, ſatis probauimus. Itaque Maſſilienſes, non tantùm antè primam gratiam conſtituebant aliquod initium ex noſtro libero arbitrio: ſed præcipuè ante propoſitum diuinæ diſcretionis, ſeù prædeſtinationis & efficacis ordinationis ad gloriam, volebant contra Auguſtinum, præire noſtra merita ex virtute gratiæ: ſicquè explicarunt, Deum poſt præuiſa merita ſtatuiſſe quibus eſſet daturus gloriam. Ita refert Proſper initio ſuæ Epiſtolæ de eorum ſententia: *Qui credituri ſunt, quinè in ea fide quæ deinceps per Dei gratiam ſit iuuanda manſuri ſunt, præſciſſe antè mundi conſtitutionem Deum; & eos prædeſtinaſſe in regnum ſuum, quos gratis vocatos, dignos futura electione, ac de hac vita bono fine exceſſuros eſſe præuiderit: hoc autem propoſitum vocationis Dei, quo eligendorum & reijciendorum*

dorum

dorum dicitur facta diſcretio, vt ſecundùm quod placuit creatori, alij vaſa honoris, alij vaſa contumeliæ ſint creati, & lapſis curã reſurgendi adimere, & Sanctis occaſionem teporis afferre: & cætera quæ Maſſilienſes dicebant contra illam diſcretionem & præelectionem diuinam, vt legenti planè apparebit. Manifeſtum eſt etiam illud quod Proſper circa finem epiſtolæ rogauit Auguſtinum vt explicaret, quomodo per hanc prædicationem propoſiti Dei, quo fideles efficiuntur qui præordinati ſunt ad vitam æternam, nemo eorum qui cohortandi ſunt impediatur, nec occaſionem negligentiæ habeant, ſi ſe prædeſtinatos eſſe deſperent. Clariſſimum denique eſt illud quod Proſper ſtatim adiungit: *Illud etiam qualiter diluatur, quæſumus patienter inſipientiam noſtram ferendo, demonſtres; quòd retractatis priorum de hac re opinionibus, penè omnium par inuenitur & vna ſententia, qua propoſitum & prædeſtinationem Dei ſecundũ præſcientiam receperunt, vt ob hoc Deus alios vaſa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia ſi nem vniuſcuiuſque præuiderit, & ſub ipſo gratiæ adiutorio in qua futurus eſſet voluntate & actione præſcierit.* Vbi ſanè in hac vltima & communi Maſſilienſium ſententia, Proſper non notauit quòd dicerent Deum dare gratiam ex merito liberi arbitrij, ſed tantùm quòd ex præuiſis meritis per gratiam Deus propoſuerit dare gloriam, & ſic feciſſe vaſa honoris & gloriæ.

Quid ſpecialiter aliqui ex Maſſilienſibus opinati ſint.

Imò Maſſilienſes, vel ſaltem eorum aliqui, propoſitum diſcretionis Dei poſuiſſe videntur antè totam præparationẽ gratiæ, ideoquè præmiſiſſe initium fidei ex nobis, vt antecederet non ſolum præparationem primæ gratiæ, ſed maximè propoſitum diſcretionis Dei, ita vt Deus ex præuiſo fidei initio ſtatim quoſdam diſcreuerit efficaci ordinatione ſalutis eorum, propter quam media præparauerit. Sic Hilarius ante medium epiſtolæ, *Præſcientiam & prædeſtinationem vel propoſitum ad id valere contendunt, vt eos præſciuerit vel prædeſtinarit vel propoſuerit eligere, qui fuerant credituri.* Et infra, *Si autem eſt qualiſcunq. dolor qui ad exhortationem corripientis oriatur, hanc ipſam dicunt cauſam, propter quam vel reijciatur alius, vel alius aſſumatur.* Ita hoc accepiſſe videtur Auguſtinus de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 19. Vbi refert, fortaſſe Maſſilienſes eo ſe à Pelagianis differre putaſſe, quòd illi poſt præuiſa omnia merita ex libero arbitrio dicerent homines fuiſſe electos & prædeſtinatos in Chriſto: *Nos autem*, dicebant Maſſilienſes, *dicimus, noſtri Deum non præſciſſe niſi fidem qua credere incipimus, & ideo nos elegiſſe ante mundi conſtitutionem & prædeſtinaſſe, vt iam Sancti & immaculati gratia eius eſſemus.* Ipſe Auguſtinus in contrarium docet, etiam antè fidei initium Deum elegiſſe & prædeſtinaſſe homines, illudquè fidei initium eſſe per gratiam diuina prędeſtinatione præparatam, & per illam vocationem de qua dictum eſt ſine pœnitentia ſunt dona & vocatio Dei, item non ex operibus ſed ex vocãte. Rurſus ait, *Illam electionem de qua dictum eſt, non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos, nec fides ipſa præcedit: non enim quia credidimus, ſed vt credamus, vocamur:* & loquitur etiam de illa vocatione quam ait eſſe à Deo ſine pœnitentia. Sed per hanc vocationem & electionem Auguſtinus ſine dubio intellexit illam qua homo prædeſtinatur & efficaciter dirigitur ad gloriam: ergo non ſolùm præparationem primæ gratiæ, ſed hanc Dei electionem eſſe voluit ante omne noſtrum præuiſum meritum.

Explicatur locus Aug lib. 1 ad Simplician. q. 2.

In contrarium Vaſquez cap. 6. & 7. affert & vrget quædam Auguſtini loca, in quibus docuiſſe videtur electionem poſt præuiſa merita. Primum & præcipuum Auguſtini teſtimonium eſt lib. 1. ad Simplicianum q. 2. vbi inter alia ſic inquit: *Non ergo ſecundùm electionem propoſitum Dei manet, ſed ex propoſito electio: id eſt, non quia inuenit Deus bona opera in hominibus quæ eligat, ideo manet propoſitum iuſtificationis: ſed quia illud manet vt iuſtificet credentes, ideo inuenit opera quæ iam eligat ad regnum cælorum. Nam ſi non eſſet electio, non eſſent electi, nec rectè diceretur quis accuſabit aduerſus electos Dei. Non tamen electio præcedit iuſtificationem, ſed iuſtificatio electionem. Nemo enim eligitur, niſi iam diſtans ab illo qui reijcitur. Vnde quod dictum eſt, quia elegit nos Deus ante mundi conſtitutionem, non video quomodo ſit dictum niſi præſcientia.* Ex quibus vltimis verbis colligitur,

gitur, ſermonem eſſe de electione æterna in mente Dei, de qua perſpicuè videtur Auguſtinus docuiſſe factam eſſe ex præſcientia meritorum.

Ad hoc reſpondet Bellarminus lib. 2. de Gratia & libero arbitrio cap. 15., Auguſtinum in iuniori ætate ſcripſiſſe ad Simplicianum, ibiquè ita docuiſſe: ſed poſtea in libris quos ſenior inſtructiorq. conſcripſit, docuiſſe electionem factam eſſe ante præuiſa merita. Sed inſtat Vaſquez: Auguſtinus non ſolùm numquam poſtea retractauit quod ad Simplicianum docuerat: quinimo lib. 2. Retractat. cap. 1. & de Prædeſtinat. Sanctorum cap 4. doctrinam de gratia ibi à ſe traditam mirificè laudat, atque remittit Maſſilienſes ad eam quæſtionem perlegendam.

Auguſt. aliter ibi atque alijs in libris loquutus eſt de electione.

Attamen, aliqua ex parte negari non poteſt, Auguſtinum aliter ibi, atque in alijs ſequentibus libris, eſſe loquutum. Ibi enim non ſolùm electionem ad gloriam, ſed omnem electionem ante præuiſa merita negauit, etiam electionem ad gratiam, vt patet circa finem illius quæſtionis. Non quidem quaſi tunc putauerit, Deum eligere ad primam gratiam ex aliquo merito præuiſo: hoc enim ibi conſtanter negat: ſed quia non putauit eſſe vocandam electionem, niſi quæ fieret ex præuiſione meritorum, ſeù ex dignitate aut diſpoſitione aliqua eligendorum. Ideo illud ad Rom. 9. *Vt ſecundùm electionem propoſitum Dei maneret*, intellexit negatiuè, applicans his verbis particulam negatiuam præmiſſam, *Non ſecundùm electionem*, *&c.* In alijs autem libris poſtea Auguſtinus ſemper docuit, Deum elegiſſe homines gratis, nullo præuiſo merito & diſcrimine eligendorum ab alijs: quod ad minus de electione ad gratiam debet intelligi. Ibi ergo ad Simplicianum, accepit Auguſtinus nomen electionis in ſenſu ſimili quo à Philoſophis moralibus accipi ſolet, vt ſit approbatio eius quod melius apparet. Itaque in eodem ſenſu Auguſtinus negauit ibi electionem, quo poſtea docuit electionē factam fuiſſe non ex præſcientia meritorum. Conſtat ergo, ſaltem in modo loquendi, Auguſtinum aliter vſum fuiſſe vocabulo electionis in eo libro, atque in alijs libris poſtea ſcriptis. Circa rem etiam poſſet dicere Bellarminus, Auguſtinum numquam retractaſſe, ſed potiùs ſemper approbaſſe, quod ibi docuerat, gratiam non dari ex merito vllo noſtro: non autem approbaſſe quod dixiſſe videbatur de electione ad gloriam.

Suarez autem lib. 3. de Auxilijs c. 18., recipiens eius loci auctoritatem, propter hunc præcipuè locum diſtinxit illam duplicem electionem in mente Dei: atque de electione ordine exequutionis poſt præuiſa merita intellexit illam doctrinam Auguſtini. Sed tamen hoc non eſt neceſſarium: nec eſt illa poſterior electio diſtinguenda.

Intelligendum eſt ergo teſtimonium Auguſtini de electione ad gloriam temporali & externa, quæ ſequitur poſt merita, vt priùs dicebamus. In hoc ſenſu, alijs quoque in locis electionem accepit Auguſtinus: Tractatu 68. in Ioan. *Eligit*, inquit, *Deus prædeſtinando antè mundi conſtitutionem: eligit vocando ante mundi conſummationem*: & de Prædeſt. Sanctorum cap. 17. *Elegit eos de mundo cùm hic ageret in carne: ſed iam electos in ſe ipſo antè mundi conſtitutionem.* De hac externa electione loquutum eſſe ibi Auguſtinum, ſuaderi poteſt ex verbis eius: *Non quia inuenit Deus bona opera in hominibus, &c.* ideſt, non quia actu reperiantur bona opera in hominibus, ideo manet, hoc eſt adimpletur & inuiolatum permanet, propoſitum iuſtificationis, tribuitquè Deus primam gratiam ſpectantem ad ordinem iuſtificationis: ſed potiùs quia illud propoſitum manet, hoc eſt quia Deus confert gratiam, ideo exercentur opera, propter quæ eligatur ideſt aſſumatur homo ad regnum cœlorum.

Ibi docuit, electionem in tempore fieri ex meritis.

Imò ſuaderi poteſt ex ijſdem verbis, ex quibus Vaſquez colligebat ſermonem eſſe de electione æterna: & ſic ſimul ſatisfiet ad totum argumentum. Dum Auguſtinus, adducens locum Apoſtoli, inquit, *Vnde quod dictum eſt, Elegit nos antè mundi conſtitutionem, non video quomodo ſit dictum niſi præſcientia*; non tam adduxit hunc locum pro ſe ad ſuam ſententiam confirmandam; quam potiùs tacitè illum ſibi obijciens, voluit explicare quomodo non faceret contra ſe. Hanc vim ille modus loquendi præſefert. Et ſenſus poteſt eſſe duplex. Vel quaſi

Augu-

Auguſtinus diceret: cùm ego aſſeram non eligi niſi eos qui inueniuntur habere bona opera, obſtat Apoſtolus dicens elegit nos ante mundi conſtitutionem: ſed hoc debet intelligi ſecundùm præſcientiam, ideſt Deum præuidiſſe ante mundi conſtitutionem, quinam eſſent in tempore benè operaturi, & ob merita eſſent aſſumendi ad gloriam. Vel quaſi diceret: cùm ego aſſeram Deum eligere homines quia ſunt Sancti, obſtat Apoſtolus dicens elegit nos vt eſſemus Sancti: & reſpondet, Apoſtolus loquutus eſt de electione ſecundùm præſcientiam, hoc eſt illa quæ erat æterna in mente Dei; ſed ego loquor de electione quæ fit in operatione Dei ad extra, & de hac verum eſt, Deum eligere homines ad gloriam quia ſunt Sancti. Eo modo Auguſtinus vbique aliás intellexit dictum illud Apoſtoli: imò eo teſtimonio ſæpè vtitur ad probandum electionem non eſſe factam ex meritis: & verba Apoſtoli manifeſtè hunc ſenſum indicant. Neque Auguſtinus poterat ſic locum intelligere, elegit nos vt eſſemus Sancti, dictum eſſe ſecundùm præſcientiã, quaſi ſcilicet quia præſciuit Deus nos futuros eſſe Sanctos, ideo nos elegit: qui ſenſus erat manifeſtè oppoſitus verbis Apoſtoli.

Explicatur ſerm. 7. de verbis Domini. Secundum teſtimonium Auguſtini eſt Serm. 7 de verbis Domini in Euangelium Matthæi, *Eligit Deus ſecundùm ſuam gratiam, & ſecundùm illorum iuſtitiam:* vbi ſecundùm ſuam gratiam videtur intellexiſſe electionem ad gratiam; ſecundùm illorum iuſtitiam electionẽ ad gloriam. Et infra, *Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præſumentes, non de ſe, nec de Baal.* Reſpondetur eodem modo, ſenſum eſſe de electione temporanea in exequutione. Vel ſic, ſecundùm ſuam gratiam electione æterna, ſecundùm illorum iuſtitiam electione temporali. Imò Auguſtinus potiùs loqui videtur de electione ad gratiam, non quidem primam, ſed ſequentem, & non de electione ad gloriam.

Explicatur lib. de Prædeſt. Dei. Tertium teſtimonium eſt in libro de Prædeſt. Dei cap. 3., *Ex præſcientia offenſionis prædeſtinatio emanauit vltionis, ſicut ex præſcientia virtutis prædeſtinatio fieri ſolet remunerationis.* Et cap. 5. *Quos Deus ſuos fidei opere futuros eſſe præuouit, hos prædeſtinauit ad gloriam.* Reſpondetur primò, librum hunc non cenſeri Auguſtini. Et ſanè ita eſſe videtur: non quidem ob rationes quas Eraſmus in ſua cenſura affert, & refellit Vaſquez diſp. 89. num. 77. Sed quia modus loquendi in eo libro, inuſitatus eſt in alijs libris Auguſtini: Et diſtinctio de duplici prædeſtinatione, altera alligationis & altera conditionis, concedere etiam cauſam prædeſtinationis ſub hoc nomine, & alia quædam dicta eius libri, non reperiuntur alibi apud Auguſtinum, & potiùs aliena ſunt ab eius ordinaria doctrina. Secundò poſſunt verba allegata explicari. Non enim dicebatur, prædeſtinationem remunerationis factam eſſe in mente Dei ex præſcientia meritorum: ſed fieri ſolere, hoc eſt ab hominibus, qui nimirum non ordinant media efficacia & tribuunt opera meritoria, ſed potiùs ex præuiſis meritis decernunt remunerare. Quod etiam dicebatur, quos Deus fidei opere &c., poteſt intelligi per concomitãtiam: verè enim eoſdem homines Deus præno-uit fore fideles, & prædeſtinauit ad gloriam.

Explicantur alia loca. Quartò demum, Auguſtinus quibuſdã in locis, nempè de Corrept. & gratia cap. 7., de Prædeſtinat. Sanctorũ cap. 17., & alibi, aſſerit, homines per vocationẽ quam à Deo recipiunt fieri electos. Similiter Proſper lib. 2. de Vocatione gentium cap. 35. *Fruſtra dicitur, quòd ratio operandi non ſit in electis, cùm & iam ad hoc operentur vt electi ſint.* Reſpondetur, ſenſum etiam eſſe de electione dicta temporanea, ſeù de exequutione diuinæ electionis æternæ: hanc enim exequutionem homines per merita aſſequuntur.

SEC. VIGESIMASECVNDA

Qui alij actus diuinæ voluntatis prædeſtinationem conſtituunt; & quæ ſint media ſalutis per prædeſtinationem præparata electis à Deo.

PRæter dictam electionem ad finem gloriæ, alij ſunt actus diuinæ voluntatis, quos prædeſtinatio complectitur

circa media: vnde idem eſt quærere, qui ſint hi alij actus, & quæ ſint media ſalutis per prædeſtinationem præparata electis. Vtique autem hæc media ſunt ex illis quæ antea diximus per prouidentiã Dei ſupernaturalem hominibus præparari: additis modò his conditionibus, vt præparentur à Deo ex vi efficacis voluntatis ſaluandi hominem, & vt re ipſa habeant aliquo modo effectum iuuando ad conſequutionem gloriæ. Sic quoque actus diuinæ prædeſtinationis ſunt, illi qui ex eadem electione proueniunt, & qui hæc media attingunt: dictũ eſt enim, prædeſtinationem ex electione ad gloriam inchoari: & cùm prædeſtinatio ſit ordinatio efficax & infallibilis hominis ad gloriam, illa media per prædeſtinationem præparantur, quæ ſubſtant dictæ voluntati efficaci ſaluandi hominem. Atque ordinatio efficax ad finem diſponit vtiq. illa media, quæ habeant effectum, & re ipſa perducant ad finem: De qua re mox plura dicemus.

Conditiones horum mediorũ.

Auxilia efficacia ſunt maximè media prædeſtinationis.

In primis ergo præcipua media quæ per diuinam prædeſtinationem præparantur electis, ſunt dona gratiæ per Chriſtum, gratiæ inquam auxiliantis & iuſtificantis. Ita D. Auguſtinus prædeſtinationem eſſe dicebat præparationem gratiæ. Atquè in genere gratiæ auxiliantis, maximè auxilia efficacia ſunt, quæ diuina prædeſtinatio præparauit electis, quibus auxilijs fit, vt homines infallibiliter Deo vocanti conſentiant, ac mereantur gloriam: hoc enim eſt neceſſarium ad certitudinem diuinæ prædeſtinationis & electionis. Quænam verò ſit efficacia gratiæ, & in quo conſiſtat, res eſt difficillima, de qua proprio loco in materia de gratia inquiremus. Hanc gratiam efficacem magnificare ſolet D. Auguſtinus, appellans vocationem altam atque ſecretam, vocationem quæ eſt ſine pœnitentia, vocationem ſecundùm propoſitum Dei: quas loquendi formulas ſumpſit ex ſacra Scriptura. Poteſt autem diſtingui duplex gratia efficax: Vna quæ tantùm eſt efficax ad actum ad quem tribuitur: Altera quę eſt efficax ad re ipſa conſequendam gloriam. Poteſtquè eſſe aliqua gratia efficax primo & non ſecundo modo: vt patet in ijs qui aliquando benè operantur, & poſtea non perſeuerant, non ſaluantur: & ita hæc gratia eſt communis etiam reprobis. Gratia ergo, prædeſtinationis medium, & prædeſtinatorum propria, eſt etiam ſecundo modo efficax: & hanc illis nominibus appellauit Auguſtinus.

Præterea, gratiam etiam ſufficientem, quæ interdum tribuitur electis, hoc eſt cui re ipſa non conſentiunt, eſſe adhuc in ijs prædeſtinationis effectum, opinatur Suarez lib. 3. de Prædeſt. cap. 6. quia inquit, hæc etiam auxilia tribuuntur electis ex vi præcedentis electionis efficacis ad gloriam: imò Deus quantum eſt ex ſe vult vt talis vocatio conſequatur effectũ, licèt ex defectu prædeſtinati non ſortiatur effectum: ſed paratus eſt Deus ipſe ſupplere hunc defectum per aliam vocationem congruam. Sicut infirmus, ex intentione efficaci conſequendi ſanitaté ſumit medicamenta, etiam illa quæ re ipſa non præſtabunt effectum, quia nimirũ paratus eſt ſumere omnia quæ iuuare poſſunt ad finem. Et inſuper nulla vocatio videtur tribui prædeſtinato, quæ etſi tũc non habet effectũ, tamen non alio modo conferat ad ſalutem, quatenus homo aliquando recogitãs diuina beneficia ſuamquè ingratitudinem, moueatur ad dilectionem Dei & humiliationem ſui: ſic enim diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.

Aſſerendum tamen eſt, gratiam purè ſufficientem & nullo modo efficacem, non eſſe medium diuina prædeſtinatione præparatũ electis. Patet tùm ex eo quod ſupra dicebamus. Tùm quia medium prædeſtinationis dicit aliquid magis quã medium prouidentiæ communis, ad quod ſatis eſt ſi detur propter effectum, quamuis eum non aſſequatur: medium verò prædeſtinationis addere debet realem aſſequutionem effectus: & non ſolùm effectus proximi, videlicet conſenſus ad quem dantur Dei auxilia: ſed etiam vltimi, hoc eſt gloriæ. Igitur gratia merè ſufficiens & prorſus inefficax, quæ nullũ ſortitur effectum, non eſt medium diuina prædeſtinatione præparatũ electis. Tùm præſertim, Deus ex vi electionis efficacis ad gloriam non præparat media niſi efficacia. Nam voluntas efficax finis, vt efficax eſt, vim ſuam habet ad applicanda media efficacia, vel quæ efficacia reputantur. Et ſicut volũtas inefficax finis nõ

Non autẽ auxilia merè ſufficientia.

poteſt

poteſt mouere ad applicanda media efficacia, ita nec voluntas efficax finis ad applicanda media inefficacia. Nec refert dicere, Deum quantum eſt ex ſe velle, vt illa etiam media habeant effectum. Nam vel hoc vult efficaciter, & ſic eo ipſo illa media erunt efficacia: vel tantùm vult per modum ſimplicis complacentiæ quæ non habeat effectum, & hæc non poteſt correſpondere voluntati efficaci circa finẽ. Nec etiam refert dicere, Deum paratum eſſe ſupplere priorem defectum per alia auxilia. Sic enim hæc quidem voluntas tribuendi alia auxilia, non autem illa de auxilio inefficaci, erit prædeſtinationis actus. Ac tandem exemplum infirmi potiùs rem confirmat: quia ſi infirmus cognoſcat, quoddam medicamentum fore prorſus inefficax ad ſanitatem, vtique non illud ſumet ex vi efficacis voluntatis conualeſcendi: ſed tantùm aſſumit illa remedia, quæ putat & ſperat efficacia ad conſequendum intentum: falli tamen poteſt in hac exiſtimatione: & idcirco neſciens determinatè quo medicamento ſanitatem acquiret, plura amplectitur donec acquirat intentum. Deus ergo qui clariſſimè noſcit auxilia efficacia & inefficacia, non præparabit ex vi decreti efficacis ſaluandi hominem, niſi media efficacia. Si quæ verò prorſus inefficacia confert prædeſtinatis, potiùs confert ex communi prouidentia communiquè voluntate ſimplicis complacentiæ de ſalute omnium.

Niſi ſint aliquatenus efficacia.

Fatemur autem libenter, illa auxilia quæ ſunt inefficacia ad effectum proximum, ſcilicet ad eliciendum conſenſum, tunc quando conferuntur; ſolere in prædeſtinatis iuuare alio modo ad alium effectum bonum, eoquè mediante ad ſalutem: quatenus homo alijs auxilijs poſtea ſuperuenientibus faciliùs conſentiat, memor prioris etiam vocationis, aliouè modo indè motiuum ſumat alicuius boni actus. Hoc modo illa auxilia non ſunt prorſus inefficacia. Sed ſunt aliquo modo efficacia ad alium effectum bonum. Atquè hac via, & in ordine ad hunc alium effectum bonum, concedimus poſſe eſſe media prædeſtinationis in electis. Sic autem non ſunt media prædeſtinationis inquantum ſufficientia, ſed in quantum aliquo modo efficacia, & ad inſtar aliorum beneficiorum Dei quæ ſolent eſſe occaſio & motiuum alicuius boni actus.

Gratia iuſtificans cum finali perſeuerãtia eſt medium ſimpliciter neceſſariũ.

Deinde, gratiam iuſtificantem eſſe medium præclariſſimum diuina prædeſtinatione præparatum electis, eſt ſatis manifeſtum: hoc enim eſt medium aptiſſimum ad conſequendam gloriam, & ex hac intentione præparatur à Deo. Sic dicebat Apoſtolus, *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit, & iuſtificauit.* Maximè autem hæc gratia prout in fine vitæ complet perſeuerãtiam, eſt mediũ proximũ, imò vnicum & ſimpliciter neceſſarium ad beatitudinem: nemo enim gloriam conſequetur niſi decedat in gratia. Hoc ergo donũ perſeuerãtiæ præparatur à Deo omnibus electis, ſine quo nõ conſiſteret diuina prædeſtinatio: non quaſi neceſſe ſit, vt ex quo quis iuſtificatus primò fuit, ſemper in gratia permaneat: ſed neceſſe eſt, vt in fine vitæ homo inueniatur in ſtatu gratiæ. Sic donum perſeuerantiæ explicauit Auguſt. cap. 1. de Bono perſeuerant. Et eſt res manifeſta in Scriptura: quia alioqui homo diù permanens in gratia, ſed poſtea cadens & moriens in peccato, damnatur: & è contra, antea lapſus, ſi in fine vitæ conuertitur & redit in gratiam, omnino ſaluatur.

Quia verò contingit, etiam prædeſtinatos interdum cadere & amittere gratiam, eamquè poſtea recuperare per pœnitentiam; difficultas eſt, num etiam illa gratia quæ peccato interrumpitur ſit prædeſtinationis medium & effectus: quæ difficultas communis eſt omnibus meritis & alijs donis gratiæ, quæ peccatum præceſſerunt, & ſimul cum gratia iuſtificante interrumpuntur, & pariter per pœnitentiam reparantur. Vaſquez diſp. 93. cap. 3. opinatur, illam gratiam & merita eſſe prædeſtinationis effectum, tantùm quatenus conſequenter per pœnitentiam reparantur, non autem quatenus primò à Deo conceſſa fuere: hoc eſt illam quidẽ voluntatem Dei reſtituendi gratiam & merita poſt præuiſum lapſum, eſſe actum prædeſtinationis; non autem priorẽ Dei volũtatẽ, qua primò decreuit illa tribuere. Probat: tùm quia gratia præcedens peccatũ, eſt ſæpè communis etiã reprobis: tum quia in prædeſtinatis non permittit Deus peccatum ex hac intẽtione,

& ob hunc finem reſtituendi gratiam: ergo prima illa collatio gratiæ, nec in re, nec in intentione diuina, continuatur cũ gratia ſequenti. At gratia non conducit ad gloriam, nec poteſt eſſe prędeſtinationis effectus, niſi quatenus continuatur & perducitur vſque ad finem vitæ: ergo omnis gratia, tantùm ex tunc quando homo non eſt ampliùs lapſurus, eſt prædeſtinationis effectus: non autem quatenus antea erat, & per peccatum amittenda erat: ſed tunc erat tantùm effectus communis prouidentiæ. Additquè, hanc rationem probare etiam in ſententia eorum qui ponunt electionem ad gloriam ante pręuiſa merita.

Etiã gratia quæ peccato interrumpitur, eſt prædeſtinationis mediũ.

Aſſerendum tamen eſt, gratiam & merita in prædeſtinatis quæ peccato interrumpuntur, eſſe verè prędeſtinationis media & effectus, etiam quatenus primò à Deo præparata: hoc eſt etiam voluntas illa quam primò Deus habuit de conferendis his donis, fuit actus prędeſtinationis. Ita defendit Suarez lib. 3. de prędeſt. cap. 4. Et probatur primò: quia verè illa gratia habebit effectum in vitã æternã: proximè quidem quatenus reparatur, ſeù quatenus in fine vitę reperietur; radicaliter autẽ quatenus primò collata homini. Ideo enim reſtituitur, quia priùs data fuit: & ideo Deus habuit voluntatẽ reſtituendi illã gratiã, quia priùs habuit voluntatem illam donandi: ex vi ergò prioris voluntatis, tandem gratia obtinebit effectum in vitam æternam: igitur ab initio erat prędeſtinationis effectus, & illa prior voluntas erat prędeſtinationis actus.

Secundò. Pręſuppoſita electione ad gloriam, Deus ex vi huius electionis primò decreuit dare illam gratiam, ad hoc vt re ipſa perduceret hominem ad gloriam: igitur ex tunc illa gratia, non tantùm per communem prouidentiã, ſed per efficacem ordinationem ad gloriam, prępara ta eſt, hoc eſt per prędeſtinationem: illaquè Dei voluntas, non fuit actus cõmunis prouidentiæ, ſed prouidentiæ ſpecialis, hoc eſt prędeſtinationis: prępara tio enim mediorum prouenienſ ex vi efficacis electionis ad gloriam, eſt propriè prędeſtinatio.

Tertiò. Ex vi prioris voluntatis conferendi illam gratiam, cum voluntate efficaci ſaluandi hominem per illam gratiam, certum & infallibile redditur, hominem per illam gratiam fore ſaluandum, illamquè gratiam inueniendam eſſe in fine vitæ. Quod quidem dupliciter fieri poteſt: vel ita vt numquam amittatur: vel ita, vt ſi amittitur, reparetur. Iam ergò ab initio illa voluntas erat infallibilis ordinatio hominis ad gloriam: & vel continuatio, vel recuperatio, ſuccedet ex vi illius voluntatis: igitur verè illa voluntas erat prędeſtinationis actus.

Sicut prima conceſſio & continuatio gratia.

Quartò. In omni gratia conſiderari poteſt, ex vna parte prima collatio, ſeu continuatio etiam ad tempus, non incluſo vltimo termino; & ex alia parte perſeuerantia in ipſo vltimo fine vitæ: ſimiliter in Deo, voluntas tribuendi ſeu continuandi gratiam ad tempus, ac voluntas conſeruandi gratiam in fine vitæ. Vel ergo prędeſtinatio conſiſtit tantùm in hoc vltimo, vel etiam in præcedenti conceſſione & continuatione gratiæ. Si dicatur primum: ergo ſolùm finalis deceſſio hominis in gratia, eſt effectus prędeſtinationis; quod eſt abſurdum. Si dicatur ſecundum: ſimili modo ſe habet gratia, aliquando amittenda, & poſtea reparanda: ergo prior etiam conceſſio huius gratiæ, erat prædeſtinationis effectus. Maximè ſi pręſupponatur electio ad gloriam: quia alioqui hac non ſuppoſita, alio ex capite ſurgit difficultas, quomodo tota pręcedens prępara tio gratię eſſet propriè prędeſtinatio, etiam ſi numquam contingeret gratiam peccato interrumpi.

Non obſtat communitas eius gratiæ in reprobis.

Quintò. Hinc patet, non obſtare illã rationem, quòd gratia vt præcedens ante peccatum, eſt communis etiam reprobis. Nam ſimiliter dici poteſt, gratia permanens ad tempus, ſolet eſſe communis etiam reprobis: ergo ſemper tota continuatio gratiæ in progreſſu vitæ, non eſt prędeſtinationis effectus; ſed tantùm vltima deceſſio hominis in gratia, quæ non eſt communis reprobis. Quamuis ergo materialiter, vt ita dicamus, illa gratia ſit communis etiam reprobis, tamen non formaliter eſt illis communis, quatenus nempe ſecum fert certitudinem de effectu habendo in vitam æternam ex vi primę electionis & prępara tionis diuinę.

Sextò.

Non obſtat interruptio in prædeſtinatis.

Sextò. Nec obſtat alia ratio ex defectu continuationis. Tum quia, vt gratia obtineat reuera effectum in vitam æternam, non debet neceſſariò cõtinuari per totum vitæ ſpatium: ſed ſatis eſt, quòd inueniatur in fine vitæ, ſiuè per continuationem, ſiue per reſtitutionem: & ſic etiam in mente diuina non eſt neceſſaria continuatio ſeù voluntas continuandi, ſed ſatis eſt voluntas reſtituendi gratiã, ſuboriens ex vi prioris voluntatis. Tùm etiam neceſſe non eſt, vt intelligatur Deus hoc totum velle vno actu in vno ſigno. Nam etiam quando Deus vult conferre gratiam, ac deinceps continuare, & abſque interruptione conſeruare in fine vitæ, non oportet ſimul hæc omnia in vno ſigno intelligi. Nec enim tota prædeſtinatio debet per modum vnius actus in vno ſigno concipi: imò debet ratione noſtra in plura diſtingui & ordinari, quæ per connexionem quam inter ſe habent, vnam integrã prædeſtinationem conſtituunt. Tùm etiam non repugnat, inter actus & ſigna prædeſtinationis aliquem alium actum admiſceri, qui non ſit formaliter prædeſtinatio. Nam ſatis eſt, actus prædeſtinationis inter ſe habere connexionem & ordinem. Quamuis ergo actus ipſe, quo Deus vult permittere peccatum, non eſſet actus prædeſtinationis, ſi nimirum non putetur peccatum permitti propter bonum & ſalutem prædeſtinati: tamen non impedit, quominus præcedens præparatio gratiæ, ſit prædeſtinatio, & in ratione prædeſtinationis coniungatur cũ præparatione ſequenti, & prima conceſſio gratiæ cum reſtitutione ſequenti. Tùm demum, licèt Deus non permittat peccatum ex hac intentione formaliter vt reſtituat gratiam, ſeù vt homo agat pœnitentiam: tamen in prædeſtinatis nõ ſine hac intentione permittit, & hæc intentio continuat prædeſtinationis ſeriẽ: Imò alio modo Deus peccatum permittit propter bonum & ſalutem prædeſtinati: & hoc ipſum ſpectat ad media & actus diuinæ prædeſtinationis circa electos: ergo voluntas permittendi peccatum & iacturam gratiæ, non ſolum non detrahit prædeſtinationi, ſed ipſam etiã cõtinuat prædeſtinationis ſeriem, tanquam actus diuinæ prædeſtinationis.

Excipitur gratia Adami ante peccatũ

Cœterùm, ſuppoſita illa ſententia qua diximus, Adamum nonniſi poſt præuiſum lapſum fuiſſe prędeſtinatum, excipienda eſt ab hac aſſertione gratia data Adamo ante peccatum, quatenus primò illi decreta fuerat a Deo: quia illa gratia non fuit ex tunc primò ordinata ex voluntate efficaci ſaluandi Adamum, iuxta ſuperiùs dicta. Reſtitutio autem illius gratię, optimè cadere potuit ſub prædeſtinationem Adami.

Etiam beneficia externa & naturalia poſſunt eſſe prædeſtinationis media.

Tandem, non ſolùm dona gratiæ ſpecialia & interna, ſed etiam multa alia Dei beneficia, poſſunt eſſe prædeſtinationis media. Deus enim ex intentione efficaci ſaluandi hominem, ſæpè ordinat beneficia prædicationis externæ, bona exempla, aliaquè motiua rectè operandi, bonam etiam educationem, mortem cum talibus circumſtantijs, & alia huiuſmodi, quæ alioqui in ſubſtantia ſua naturalia ſunt. Sic S. Thom. art. 8. ait, ſub prædeſtinationem cadere quicquid hominem promouet ad ſalutem. Imò etiam permiſſio peccati computari poteſt inter effectus & media prædeſtinationis. Ita patet ex dictis ſupra ſect. 8. Poſſunt enim hæc omnia in re ipſa iuuare ad conſequendam vitam æternam: atque adeo poſſunt eſſe ordinata à Deo ex vi electionis efficacis ad gloriam.

Non omnia autem quæ cadũt ſub prouidentiam Dei ſupernaturalem, fuerunt ex prima intentione præparata a Deo per prouidentiam ſpecialem & prædeſtinationem electorum, etiam ſi re ipſa proſint electis ad conſequendam gloriam. Nam media communia & generalia, quoad inſtitutionem communem pro ſalute omnium hominum, fuerunt primò volita à Deo ex vi voluntatis communis de omnium ſalute: non ergo in prima intentione fuerunt præparata per prædeſtinationem electorum. Sed ſuppoſita inſtitutione communi, Deus inſuper ſpecialiter decreuit, & efficaciter ſtatuit, aliquos per illa ipſa media perducere ad gloriã: & ſub hac alia ordinatione, hæc quæ erant media generalia prouidentiæ ſupernaturalis, facta ſunt etiam media efficacia, deſeruientia diuinæ prædeſtinationi in ſalutem electorum.

Et præcipuè præclariſſimum medium noſtræ ſalutis, ex quo alia omnia deflu-

xerunt, non fuit ex prima intentione medium prædeſtinationis quorundam, ſed fuit medium communis prouidentiæ, imò fuit cauſa electionis & prædeſtinationis omnium ſaluandorum: nempe redemptio Chriſti. Nec enim priùs elegit Deus homines ad gloriam, & ex hac electione ordinauit medium redemptionis Chriſti: quinimò ex meritis Chriſti præuiſis, elegit & prædeſtinauit quos voluit, vt poſtea dicemus. In prima autem intentione ordinauit redemptionem Chriſti tamquam medium ſufficiens ad ſalutẽ omnium hominum, vt diximus ſupra ſect. 15.

SECT. VIGESIMATERTIA.

An detur aliqua cauſa diuinæ Prædeſtinationis ex parte Prædeſtinatorum.

Ratio huius dubitationis orta eſt ex eo, quia cùm non omnes homines ſint à Deo prædeſtinati, ſicut non omnes re ipſa ſaluantur; ſed alij ſint prædeſtinati, alij verò damnari permittantur: hinc quibuſdam viſum eſt, diuinæ æquitati & iuſtitiæ repugnare, ſi hæc diſcretio in diuinum arbitrium referatur, non præcedente ſpeciali cauſa ex parte ipſorum hominum: ac propterea cogitarunt aliquam cauſam ſeù rationem ex parte hominum, ob quam Deus quoſdam prædeſtinauerit & alios reliquerit.

Error Origenis. Refertur error Origenis, homines fuiſſe à Deo prædeſtinatos vel reprobatos, ex meritis operum præteritis antequam animæ corporibus infunderentur, quas putauit ab initio ſimul cum Angelis fuiſſe creatas, & poſtea ob ſua peccata è cœlo demiſſas & in corporibus intruſas: ſed nõ omnes æqualiter deliquiſſe: & ita pro diuerſitate illorum operum fuiſſe tandem à Deo alios homines prædeſtinatos & alios reprobatos. Ita habetur l. 2. Periarchon c. 8. & 9 & lib. 3 c. 1. Planè autem in hoc modo dicendi plures inuoluuntur errores, creatio animarum ante corpora, intruſio in corporibus per modũ pœnæ, merita præcedentia ante hanc vitam: qui errores ſunt manifeſtè contra Scripturã, & meritò ab Eccleſia damnati. Error

Nulla fuerunt opera ante hanc vitam prædeſtinationis cauſa.

autem proprius huius loci de cauſa prædeſtinationis, ex ſequentibus refelletur. Nec euadit huius rei difficultatem. Nam querendum erit, num diuerſitas illa operum in animabus ſeparatis, orta fuerit ex diuerſitate prædeſtinationis diuinæ, vel ſolùm ex libertate voluntatis earum. Si primum: ergo ſimiliter dici poterat, Deum prædeſtinaſſe quoſdam in hoc ſtatu, abſque cauſa diſcriminis ex parte ipſorum hominum. Si ſecundum: ergo ſimiliter dici poterat ſaltem de Adultis in ſtatu præſenti, ſicut de facto dixit Pelagius, homines fuiſſe prædeſtinatos ex operibus liberi arbitrij: nec neceſſe erat, curſum huius vitæ antecedenti diſcrimine operum prẹuenire.

Error Pelagij & Maſſilienſium. Alius ergo error, proprius huius loci, fuit Pelagij & ſequacium, dari cauſam prẹdeſtinationis ex parte hominum per bona opera facta viribus liberi arbitrij. Adhẹſerunt Maſſilienſes, qui dicti ſunt Semipelagiani, contendentes dari causã prædeſtinationis ex parte hominis, ſaltẽ per bonum aliquod initiũ fidei, vt ſcripſerunt Proſper & Hilarius Auguſtino, qui ad eorum inſtantiam edidit libros de Prædeſtinatione Sanctorum & de Bono perſeuerant. Senſum autem huius quæſtionis inter Auguſtinum & Maſſilienſes, Vaſquez diſp. 91. fuiſſe tantùm putat, an detur cauſa ex parte hominis ad obtinendam à Deo primam gratiam, quæ eſt primus prædeſtinationis effectus. Sed certè aliud fuiſſe videtur diſputare de cauſa prædeſtinationis, ac de cauſa primæ gratiæ. Nam prædeſtinatio non eſt vtcumque præparatio gratiæ, ſed eſt efficax ac infallibilis ordinatio ad gloriam, & in hoc ſenſu prædeſtinationis nomen ab illis accipiebatur. Imò magis agebatur quæſtio ſub nomine diſcretionis ex maſſa perditionis inter vaſa honoris & contumeliæ. Multò ergo plus dicebat prædeſtinatio, quam hẹc prẹparatio gratiæ. Et aliud erat diputare de cauſa prædeſtinationis, quàm de cauſa primæ gratiæ: poſſuntquè hæc duo ſeparari: & quidem de vtroque videtur fuiſſe controuerſia inter D. Auguſtinum & Maſſilienſes. Cauſam verò prædeſtinationis paruulorum in quibus non inueniebant merita, Pelagiani & Maſſilienſes eſſe dicebant illa opera, quæ Deus ſub condi-

tione

tione præuidebat fore ab illis facienda ſi ad adultam perueniſſent ætatem.

Nulla in hac vita datur prædeſtinationis cauſa.

Pro vera autem reſolutione, non dari ex parte hominum cauſam primæ gratiæ, ſatis antea probauimus de prouidentia ſupernaturali communi. Modò aſſerendum eſt, nec dari cauſam diuinæ prædeſtinationis prout dicit efficacem ordinationem quorumdam ad gloriam: ſed Deum ex ſua libera voluntate, abſque diſcriminis ratione ex parte hominum, eos quos voluit ſingulari beneuolentia conſtituiſſe vaſa honoris & gloriæ, illos eripiendo ex maſſa perditionis, ac efficaciter ſtatuendo eos ſaluare.

Conſtat ex Scriptura.

Probatur primò ex ſacrę Scripturę locis antea allegatis, præſertim ſect. 16. & 20. Vbicumque enim ſacra Scriptura hoc prædeſtinationis myſterium expreſſit, illud planè retulit in diuinam voluntatem, excludens rationem ex parte hominum. Sic manifeſtè Apoſtolus ad Rom. 9. *Non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt, quia maior ſeruiet minori: Iacob dilexi, Eſaù odio habui. An non habet poteſtatem figulus, ex eadem maſſa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam?* Epheſ. 1. *Qui prædeſtinauit nos ſecundùm propoſitũ voluntatis ſuæ in laudem gloriæ gratiæ ſuæ. In quo etiam & nos ſorte vocati ſumus prædeſtinati, ſecundùm propoſitum eius qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ, vt ſimus in laudem gratiæ eius.* Et alijs in locis idem docuit, vbi plus ſanè quàm de præparatione primæ gratiæ intellexit, nempè de efficaci ordinatione ad gloriam. Eadem fuit ſententia Auguſtini, vt ſect. 21. oſtendimus.

Ratione.

Secundò ratione probatur: quia alioqui vel Deus prædeſtinauit homines ex meritis arbitrij abſque vera gratia per Chriſtum præueniente. Et hoc eſt apertè contra Scripturam, & contra Fidem, docentem, hominem de ſe nihil poſſe pertinens ad vitam æternam: multum autem poſſet, ſi ex ſuis viribus prædeſtinationis beneficium obtineret: & alia omnia quibus antea probauimus, hominem non poſſe ex ſe primam gratiã conſequi, à fortiori hoc oſtendunt de prædeſtinatione. Vel Deus prædeſtinauit homines ex meritis gratiæ. At Apoſtolus & Auguſtinus omnia merita præuiſa antè prædeſtinationem excludebãt. Certumquè eſſe debet, Deum ante præuiſa merita diſcreuiſſe & efficaciter præ alijs ad ſalutem ordinaſſe quoſdam: vel ſcilicet in ipſa præparatione gratiæ efficacis aut inefficacis: vel meliùs in electione ad gloriam, vt iam tractauimus. Et ſic omnino Deus prædeſtinauit homines antè præuiſa merita, abſque præuia cauſa diſcriminis ex parte ipſorum hominum. Ideo Sancti, & præcipuè Auguſtinus, cum Apoſtolo admirantes exclamant, *O altitudo diuitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei, quàm incomprehenſibilia ſunt iudicia eius.*

Exemplis.

Tertiò. Ne hoc à diuina æquitate alienum videatur, adduci poſſunt alia exempla, quibus conſtat, Deum ex ſe decreuiſſe operari in beneficium quorumdam abſque ratione diſcriminis ex parte ipſorum. Primum exemplum ſit, quod verbis Auguſtini de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 15. referre iuuabit. *Eſt præclariſſimum lumen prædeſtinationis & gratiæ, ipſe Saluator Chriſtus Ieſus; qui vt hoc eſſet, quibus tandem ſuis vel operum vel fidei præcedentibus meritis, natura humana quæ in illo eſt, comparauit? quod eius bonum qualecumque præceſſit? quid egit ante, quid credidit, quid petiuit, vt ad hanc ineffabilem excellenſiam perueniret?* Et poſt pauca, *Reſpondeat hic homo Deo ſi audet, cur non & ego? ſi homo eſt ille & homo ſum ego, cur non ſim quod & ille? At gratia ille talis ac tantus eſt; cur diuerſa eſt gratia vbi natura communis? certè non eſt acceptio perſonarum apud Deum. Quis, non dico Chriſtianus, ſed inſanus, hæc dicat. Appareat itaque nobis in noſtro capite ipſe fons gratiæ, qui ſcilicet gratuitò nullis ex meritis prædeſtinat quos vult. Humana hic ergo merita conticeſcant, & regnet Dei gratia per Ieſum Chriſtum.*

Secundum exemplum ſit paruulorum, quo vti ſolebat Auguſtinus contra Pelagium, & viſus eſt etiam poſtea contra Maſſilienſes. In paruulis nulla ſunt merita, & tamen quibuſdam Deus concedit gratiam Baptiſmi, alios perire ſinit abſque Baptiſmo: illi ex diuina prædeſtinatione ſaluantur, hi damnantur. Nequè verò huius diſcriminis ratio refundi poteſt in merita parentum: vt enim arguit Auguſtinus epiſt. 105. circa medium. *Iſte infãs, de fidelibus coniungatis ortus, lætitia parentum ſuſceptus, matris vel nutricis ſomno-*

lentiæ

lentia ſuffocatus; fit externus ille infans de ſacrilego ſtupro naſcitur, crudeli timore matris exponitur, alienorum miſericordi pietate colligitur, eorum Chriſtiana ſolicitudine baptizatur, fit æterni conſors & particeps regni. Ad hoc exemplum, Semipelagiani, & fortaſſe etiam Pelagiani, finxerunt merita ſub conditione futura & a Deo prævisa. Sed hoc ſatis impugnatum eſt cum Auguſtino ſupra ſect. 14.

Tertium exemplum ſit diuinæ prouidentiæ naturalis. Deus volens creare homines, cùm alios innumeros ceare potuiſſet, pro ſua voluntate elegit peculiariter hos quos crearet, relictis alijs in ſuo nihilo. Et inter hos quos creauit, ex nullis adhuc eorum meritis, magna ſanè diuerſitas beneficiorum Dei naturalium inuenitur. Sic notauit Auguſtinus lib. 4. contra Iulianum cap. 3. Similiter ergo potuit Deus pro ſuo mero arbitrio, abſq. diſcriminis ratione ex parte hominum, quoſdam ſingulari beneuolentia prædeſtinare, relictis alijs in maſſa perditionis, qui non poterunt iuſtè de Deo conqueri, illumue iniquitatis accuſare.

Rurſus ratione à priori.

Quartò præterea ratione à priori hæc veritas ſuadetur. Deus nulla lege vel obligatione tenebatur homines prædeſtinare, quinimo poterat omnes in perditionis maſſa relinquere: item nulla lege prohibebatur quoſdam pro ſua miſericordia prædeſtinare: ipſequè eſt abſolutiſſimus Dominus omnium Angelorum & hominum, ſicut omnium aliarum rerũ: potuit ergo ex ſuo beneplacito quoſdam prædeſtinare, alios relinquendo, etiam ſi in prædeſtinatis nulla ratio fuerit ob quàm ipſi præ alijs eligerentur. Nequè verò Deus errauit, prædeſtinans eos qui id nullo modo meruerant: quia poteſt ex ſua gratia & miſericordia benefacere etiam indignis. Nequè errauit relinquendo reprobos: quia non tenebatur ijs hanc gratiam & miſericordiam elargiri. Hanc rationem inſinuauit Apoſtolus ad Rom. 9., *Deus dicit, miſerebor & miſericordiam præſtabo cui voluero*. Et explicauit exemplo figuli, poteſtatem habentis, condere ex eadem vniformi maſſa luti, aliud vas in honorem, & aliud in contumeliam: *Nec dicit figmentum ei qui ſe finxit, quid me feciſti ſic?* Indicauit etiam Eccleſiaſt. cap. 33., vtens eodem exemplo figuli. Et præclarè Auguſtinus epiſt. 105. paulò poſt initium, *Iniuſtum eſt, inquiunt, in vna eademquè mala cauſa hunc liberari illum puniri: iuſtum ergo eſt vtrumq. puniri. Agamus ergo gratias Saluatori, dum nobis redditum non cernimus, quod in damnatione ſimilium etiam nobis debitum fuiſſe cognoſcimus. Si enim vtriq. liberarentur, lateret quid peccato per iuſtitiam debebatur: ſi nemo, quid gratia largiretur? Contumeliam ergo debitam reddit iuſtitia, honorem donat indebitum gratia, non meriti prærogatiua, non fati neceſſitate, non temeritate fortunæ, ſed altitudine diuitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei*.

Non præcedit præſcientia prædeſtinationem.

In contrarium obijcies primò. Apoſtolus ad Rom. 8 ante prædeſtinationem ponit præſcientiam, dicens, *Quos præſciuit & prædeſtinauit:* ergo præſciuit Deus meritum hominis, & ideo eum prædeſtinauit. Reſpondetur, ſenſum non eſſe, Deum priùs præſciſſe meritum, & ex hoc prædeſtinaſſe: ſed Deum ab æterno præſciſſe & prædeſtinaſſe ſuos electos. Eſt enim quid communius præſcientia quàm prædeſtinatio: quia Deus omnia præſciuit, ſed non omnia prædeſtinauit. Docere ergo voluit Apoſtolus Deum non ſolùm præſciſſe, ſed prædeſtinaſſe omnes ſaluandos. Vel pro eodem ſignificato poſuit vtrumque verbum, præſcientia enim Dei dicitur pro ſcientia approbationis, quatenus Deus vult aliquid facere. Vnde aliquando verbum præſciendi abſolutè ſumpſit pro prædeſtinatione: vt ad Rom. 11. *Non repulit Deus plebem ſuam quam præſciuit*.

Quomodo Deus rationabiliter prædeſtinauit quos voluit.

Obijcies ſecundò. Deus non irrationabiliter, ſed ſumma cum prudentia operatur: ergo non abſque ratione, ex tota hominum multitudine hos præ alijs elegit: igitur aſſignanda eſt aliqua cauſa prædeſtinationis ex parte hominum. Ad hoc aliqui dicunt, licèt nulla ſit ratio ex parte hominum, non deeſſe tamen rationem ex parte Dei, ipſi notam, & fortaſſe etiam Beatis in alia vita. Sic indicauit Auguſtinus in Enchirid. cap. 95. *Tunc non latebit quod nunc latet, cur ille potiùs quàm iſte fuerit aſſumptus, cùm cauſa vna fuerit ambobus*. Verùm notauit optimè S. Thom. art. 5. ad 3, poſſe quidem reddi rationem, quare Deus aliquos prædeſtinauerit, aliquos reprobauerit, vagè loquendo:

quēdo: videlicet ex Apoſtolo ad Rom. 9. ad oſtendendam ſuam miſericordiam & iuſtitiam ſeù potentiam. Sed tamen non inueniri peculiarem rationem, cur hunc potiùs quam illum elegerit, præter libertatem diuinæ voluntatis. Hoc ipſum indicauit Scriptura. Et patet: quia vbi homines ſupponebantur omnino æquales, nulla alia ratio ſubeſſe poterat: ſicut etiam quare Deus hos potiùs quam alios ex infinitis poſſibilibus creauerit. Et hāc ipſam rationem Auguſtinus intellexit, perſpicuam fore Beatis, quæ nunc nobis difficilis apparet. Nec propterea Deus irrationabiliter operatur: quia hoc illi eſt prudentiſſimè operari, res ex ſuæ voluntatis libertate diſponere.

Quomodo Deus non ſit acceptor perſonarū.

Obijcies tertiò. Deus non eſt acceptor perſonarum, vt pluribus in locis teſtatur ſacra Scriptura: ergo quantum eſt de ſe omnes æqualiter ad gloriam ordinauit, omnibus æqualiter dona ſuæ gratiæ præparauit; & non niſi ex præuiſa diuerſitate meritorum in ipſis hominibus, quoſdam præ alijs ad gloriam deſtinauit. Reſpondetur primò, vitium acceptionis perſonarum non cadere niſi ſuper ea quæ redduntur ex debito, quando quis eſt debitor multis, & reddit vni ac non alteri: ſed in donis gratuitis ac liberaliter conferendis, poteſt is qui eſt dominus ea diſpenſare quibus voluerit. Secundò, Deus prædeſtinando eo modo quo diximus, non eſt acceptor perſonarum: hoc eſt non reſpicit ad vnam potiùs nationem quàm ad aliam, quod notauit Apoſtolus ad Rom. 2. Neque reſpicit ad nobiliores, aut ingenioſiores, præ vilioribus aut rudioribus. Neque etiam ad vllum bonum meritum vel diſpoſitionem ex parte hominum, ſed ex ſua mera voluntate ac libertate prædeſtinauit quos voluit. Tertiò, hanc difficultatem præuidit & diluit Apoſtolus ad Rom. 9. *Quid ergo dicemus? numquid iniquitas eſt apud Deum? Abſit: Deus enim dicit miſerebor cui voluero.* Idem declarauit optimè Auguſtinus lib. 1. ad Simplicianum q. 2., exemplo ipſorum hominum: inter quos, iniquitatis argui nemo poteſt, qui vni dimiſerit debitum vel tribuerit donum indebitum, ab altero requiſierit debitum aut noluerit donum indebitum elargiri.

Nulla abſurda ex gratuita prædeſtinatione ſequuntur.

Obijcies quartò, id quod præcipuè Maſſilienſes apud Proſperum & Hilariū contra Auguſtinum opponebant. Quia ex hac doctrina diuinæ prædeſtinationis, inutilia redduntur hominum merita, remouetur omnis induſtria, tolluntur virtutes, ſuperflua fit etiam prædicatio & exhortatio, inijcitur deſperatio ijs qui prædeſtinati non ſunt: dum neque reiectus, vlla induſtria poteſt intrare; neque electus, vlla negligentia poteſt excidere: quoquo enim modo homines ſe geſſerint, non poteſt aliud erga eos quam quod Deus deſtinauit accidere. Aut ergo homo eſt prædeſtinatus: & ſic etiam ſi nihil boni mereatur, ſed vitam peccando tranſigat, adhuc ſaluabitur. Aut non eſt prædeſtinatus: & ſic quantumcunque conetur atque laboret, numquam ſaluabitur. Falſa ergo eſt & pernicioſa illa doctrina de gratuita prædeſtinatione diuina. Reſpondetur, hæc abſurda non ſequi: quia homines prædeſtinati ſunt, vt per ſua merita ſaluentur: qui autem prædeſtinati non ſunt, ob ſua peccata damnabuntur: quę quidem ſeparatim in ſequentibus oſtendemus.

SECT. VIGESIMA QVARTA.

Num aliquis homo mereri potuerit & Chriſtus de facto meruerit prædeſtinationem aliorum.

Quæſtionis ſenſus.

NOtat S. Thom. hìc art. 8., quæſtionem non eſſe de prædeſtinatione prout dicit actum æternum in mente Dei, quia ſic manifeſtum eſt non poſſe cadere ſub meritum: ſed tantùm de prędeſtinatione quoad effectus. At illud quidem verum eſt de actu diuinæ prędeſtinationis pro entitate neceſſaria, quam dicit in Deo: adhuc tamen poteſt eſſe quæſtio de prædeſtinatione pro decreto diuinæ voluntatis, hoc eſt an Deus priùs ratione præuiderit merita alicuius, & ex hac præuiſione prædeſtinauerit quempiam, determinans dare gratiam & gloriam.

Theologorū placita.

Durandus in 1. diſt. 41. q. 3. num. 4. & alij plures docent, nullum poſſe mereri præde-

prædeſtinationem alterius quoad omnes effectus, ſed tantùm quoad partem effectuum: quia ipſamet merita & præces illius cadunt ſub ordinem prædeſtinationis alterius. Hoc etiam aſſerit S. Thom. art. 8. At Vaſquez diſp. 94. affirmat, fieri poſſe vt vnus homo mereatur prædeſtinationem alterius, non ſolùm quoad omnes effectus, ſed etiam quoad electionem ipſam diuinam.

Scotus in 3. diſt. 19. q. 1. §. *In iſta quæſtione*, verſicul. *Quantum ad primum*, & §. *Sed hic ſunt*, verſicul. *Ad ſecundum*, docet, paſſionem Chriſti non fuiſſe rationem prædeſtinationis aliorum: eò quòd putat, homines fuiſſe prædeſtinatos antè præuiſum originale peccatum, merita verò Chriſti ordinata poſt præuiſum peccatum. Idem tenet Capreolus in 3. diſt. 1. art. 3. ad ſecundum Scoti contra primã concluſionem, putans, non ſolùm merita Chriſti, ſed incarnationem quoque ipſam fuiſſe definitam à Deo poſt præuiſum originale peccatum, homines autem fuiſſe antè prędeſtinatos. Inſuper S. Thom. 3. p. q. 24. art. 4., Caiet. & alij ibi, Alenſis 3. p. q. 3. memb. 5., Bonauentura in 3. diſt. 11. art. 1. q. 3., Durandus eadem diſtinct. q. 3., Albert. diſt. 10. art. 5., Riccardus art. 4. q. vltima, Gabriel diſt. 19. art. 2. concl. 4., & alij antiqui communiter docuerunt, Chriſtum non meruiſſe prędeſtinationem hominum quoad actum ęternum diuinę voluntatis, ſed tantùm quoad effectus: maximè autem loquuti ſunt de actu ęterno diuinę prędeſtinationis ſecundùm entitatem quam dicit in Deo. Alij verò ſunt qui abſolutè dixerunt, Chriſtum meruiſſe prędeſtinationem omnium electorum. Et quidam recentiores clariùs adhuc affirmãt, Chriſtum meruiſſe prędeſtinationem noſtram etiam quoad determinationẽ diuinę voluntatis: hoc eſt Deum priùs ratione præuidiſſe merita Chriſti, & ex meritis Chriſti prçuiſis prædeſtinaſſe quoſdam. Notauit autem Suarez lib. 2. de Prædeſtinatione cap. 24. & Tomo 1. 3. partis diſp. 41. ſect. 4., primam determinationem diuinæ mentis ad hos potiùs quam illos prædeſtinandos, quoad hanc formalitatẽ electionis, diſcretionis, & oppoſitionis, non fuiſſe factam ex meritis Chriſti, ſed ex ſola Dei volũtate. At Vaſquez diſp. 94., abſque hac limitatione vult, Chriſtum meruiſſe prædeſtinationem hominum etiam ſub ratione electionis.

Dico primò. Poteſt fieri abſolutè loquendo, vt vnus homo mereatur prædeſtinationem alterius, tùm quoad omnes effectus, tùm quoad diuinam electionem ac determinationem diuinæ voluntatis. Hanc aſſertionem probat Vaſquez: quia illi ſolùm ſunt prædeſtinationis effectus, qui fiunt in ipſomet homine prædeſtinato, ſuntquè dona gratiæ interna: ergo meritum & gratia vnius, non eſt effectus prædeſtinationis alterius: igitur cùm benè poſſit vnus mereri gratiam tribuendã alteri, poterit mereri omnes prædeſtinationis effectus. Putat etiam, non aliter poſſe quempiam mereri quodcunque Dei donum, niſi ita quòd Deus ex meritis præuiſis decernat conferre tale donũ: vnde ſi quis meretur alteri prædeſtinationis effectum, meretur etiam determinationem diuinæ voluntatis. Hæc tamen tota ratio non probat intentum. Nam etiam beneficia externa poſſunt eſſe prædeſtinationis effectus, cùm ſint ſalutis media, poſſintquè ordinari a Deo ex intentione efficaci ſaluandi hominem. Item ex ſuperioribus patet, poſſe hominem mereri apud Deum ſolam exequutionẽ alicuius beneficij, abſque eo quòd mereatur intentionem diuinam de illo tribuendo, ſed quòd potiùs hæc intentio præcedat præuiſionem & ordinationem talis meriti. *Poteſt fieri vt vnus purus homo mereatur prædeſtinationẽ alterius.*

Alia via facilè probatur aſſertio: quia effectus prædeſtinationis propriè non ſunt omnia illa quæ vtcumque promouent hominem ad ſalutem. Hoc enim modo impoſſibile planè eſſet, quempiam mereri omnes effectus prædeſtinationis alterius: quia omne meritum inchoatur ex præuia Dei gratia, & hæc dum confertur illi qui meretur pro altero, promouet vtique alterum ad ſalutem, vndè contineretur inter effectus prædeſtinationis alterius. Sed effectus prædeſtinationis propriè ſunt illi qui præparantur à Deo ex vi intentionis efficacis ſaluandi hominem, & ex hac intentione inchoatur prædeſtinatio. Poteſt autem fieri, vt Deus conferat vni gratiam & meritum orationis pro altero, non ex intentione efficaci, ſed tantùm ex ſimplici complacentia

centia illum ſaluandi, cùm illud non ſit medium omnino efficax & infallibile ad ſalutem alterius, quinimo ſæpè contingit, orantem pro alijs non exaudiri: gratia ergo illa & meritum & oratio, non erat effectus prædeſtinationis alterius. Poſtmodum præuiſo illo merito, poteſt Deus ex vi illius decernere dare alteri gratiam, decernere eum ſaluare. Fieri ergo poteſt abſolutè loquendo, vt vnus quiſpiam mereatur alteri prædeſtinationem, non ſolùm quoad omnes effectus, & ſpecialiter quoad primùm effectum, ſed etiam quantum ad electionem ipſam & determinationem diuinæ voluntatis.

Sed de facto nullus meretur quoad intentionem diuinam, licèt aliquis mereatur etiam primum effectum.

Dico ſecundò. De facto putandum eſt, nullum purum hominem mereri prędeſtinationem alterius quoad decretum diuinæ voluntatis: aliquem tamen mereri effectus omnes, etiã primũ prædeſtinationis, qui contingunt in ipſo prędeſtinato. Hanc concluſionem ſignificat S. Th. hic art. 8. & q. 6. de Veritate art. 6. Eſtquè apud alios ſatis communis. Probatur primò auctoritate Patrum. D. Auguſt. de bono Perſeuerant. cap. 22. vtramque concluſionis partem indicauit his verbis: *Si qui ſunt nondum vocati, pro eis vt vocentur oremus: fortaſſe enim ſic prædeſtinati ſunt vt noſtris orationibus concedantur*: vbi vim tribuit noſtris præcibus, non ad hoc vt illi homines prædeſtinentur, ſed ad hoc vt primò vocentur, ſiue ad exequutionem ipſius prædeſtinationis. Idem docuiſſe videtur Proſper lib. 2. de Vocatione gentium circa finem, & Gregorius lib. 1. Dialogor. cap. 8.

Probatur ſecundò ex eo quod ſtatutũ eſt, prædeſtinationem diuinam non habere rationem aliquam ex parte hominum, ſed tantùm in voluntate & beneplacito Dei: quod videtur intelligendũ non tantùm excludendo rationẽ ex parte eiuſdem prædeſtinati, ſed etiam ex parte cuiuſcumque alterius. Solùmque ex meritis Chriſti concedi poterit aliqua ratio: quia hoc ipſum Scriptura expreſſit, homines eſſe prædeſtinatos in Chriſto ſecundùm conſilium & beneplacitum voluntatis Dei. Sed dictum etiam antea erat, orationes vnius, & merita applicata pro alijs, iuuare ad impetrandam illis gratiam: hoc ergò in ſalutem etiam prædeſtinatorum ex Dei prouidentia contingit, ita vt etiam prima vocatio, hoc eſt quæ non datur ex merito vllo eiuſdem prædeſtinati, detur illi ex merito & impetratione alterius. Sic pia & communis exiſtimatio eſt, fuiſſe à Deo vocatum Saulum ex orationibus S. Stephani: vnde Auguſtinus ſerm. de S. Stephano dixit, Si *Stephanus non oraſſet, Eccleſia Paulum non haberet: ſed ideo erectus eſt Paulus, quia in terra inclinatus exauditus eſt Stephanus.*

Tertiò explicatur magis concluſio: quia facilè intelligi poteſt, Deum ex ſe antecedenter ſtatuiſſe ſaluare quempiã, ſicquè eum prædeſtinaſſe, & ex hoc illi decreuiſſe dare dona gratiæ, dare tamen mediantibus meritis & orationibus alterius iuſti: ſicut Deus ante præuiſa merita decreuit aſſumere hominem ad ſuam gloriam, aſſumere tamen per eius merita: ſic ergo iuſtus pro alio orans, non meretur prædeſtinationem illius quoad determinationem diuinæ voluntatis, ſed meretur exequutionem effectuum.

Chriſtus meruit prædeſtinationẽ omniũ electorum quoad omnes effectus & quoad diuinam intentionẽ.

Dico tertiò. De facto Chriſtus Dominus meruit prædeſtinationem omnium electorum, non ſolùm quoad omnes effectus, ſed etiam quoad intentionem diuinæ voluntatis de ſalute eorum. Et primò quidem meruiſſe omnes effectus qui fiunt in homine prædeſtinato, ſatis patet ex dictis ſupra ſect. 15. vbi affirmauimus, omnia beneficia gratiæ, non ſolùm prædeſtinatis, ſed omnibus hominibus, dari & præparata fuiſſe à Deo ex meritis Chriſti.

Secundò. Determinationem etiam diuinæ voluntatis & intentionem efficacem ſaluandi homines, in qua diximus inchoari prædeſtinationem, fuiſſe ex meritis Chriſti, probatur ex ſacra Scriptura. Ad Epheſios 1. *Elegit nos in ipſo*, id eſt in Chriſto: vbi licèt aliqui aliter intellexerint eam particulam, in Chriſto: tamen ſenſus magis proprius & accomodatus eſt, per meritum ſiue ex meritis Chriſti, vt plerique ibi exponunt, & alibi etiam in eodem ſenſu conſuetus eſt ſimilis loquendi modus in ſacris Scripturis. Rurſus infra, *Qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Ieſum Chriſtum in ipſum*. Et iterum, *In quo & nos ſorte vocati ſumus prædeſtinati*, ſcilicet in Chriſto.

Similiter

Similiter 2. Timoth. 1. *Vocauit nos vocatione ſua ſancta, non ſecundùm opera noſtra, ſed ſecundùm propoſitum ſuum, & gratiam quæ data eſt nobis in Chriſto Ieſu ante tempora ſecularia:* quæ donatio antè tempora, vtique eſt æterna Dei præparatio. Electio ergo ipſa diuina, prædeſtinatio, & præparatio mediorum efficaciũ quæ conferenda ſunt electis, fuit ex meritis Chriſti à Deo præuiſis.

Quia Deus prædeſtinauit homines ex meritis Chriſti præuiſis.

Tertiò. Idem facilè explicatur: quia in omnium ſententia Chriſtus fuit conſtitutus, & incarnatio decreta à Deo, antè prædeſtinationem aliorum hominum, ſiuè hoc totum factum ſit poſt ſiue antè præuiſum originale peccatum: ergo facilè intelligi poteſt, priùs ordinata & præuiſa à Deo fuiſſe merita Chriſti, & ex his præuiſis fuiſſe prædeſtinatos alios. Faciliùs autem hoc intelligetur, ſupponendo, incarnationem & merita Chriſti fuiſſe à Deo ordinata in remedium peccati poſt præuiſum communem lapſum humanæ naturæ, & homines fuiſſe prædeſtinatos poſt præuiſum idem commune peccatum. Sic enim Deus præuiſo peccato decreuit, per incarnationem & ſatisfactionem Chriſti remedium adhibere: præuiſaquè ſatisfactione Chriſti, in recompenſationem meritorum eius decreuit efficaciter ſaluare quos voluit, iiſquè ſubinde dona gratiæ determinauit: diſpoſuit etiam dare omnibus auxilia ſufficientia ad ſalutem, quod ſpectabat ad communem prouidentiam. Hoc modo Deus prædeſtinauit homines ex meritis & paſſione Chriſti, ex redemptione & ſatisfactione Chriſti præuiſa. Alioqui ſi prædeſtinatio Chriſti & aliorum præceſſiſſet originale peccatum præuiſum, iam non ex meritis Chriſti redemptoris mediante paſſione, ſed ex meritis Chriſti communiter conſideratis tanquam bonis operibus, fuiſſent homines prædeſtinati: quia nimirum in omnium ſententia, redemptio & paſſio Chriſti, imò & incarnatio ipſa in carne paſſibili, fuit primariò ordinata in remedium peccati, atque adeo præuiſo peccato. Homines autẽ fuiſſe prædeſtinatos ex redemptione & paſſione Chriſti, eſt magis conſonum Apoſtolo ad Epheſ. 1., qui poſt illa verba, *Prædeſtinauit nos per Chriſtũ.* ſubdit, *In quo habemus redemptionem per ſanguinem eius.*

Ex ſua tamen mera voluntate Deus determinauit ſingulos electos.

Dico quartò. Chriſtus non meruit prædeſtinationem certorum hominum, quoad oppoſitionẽ & determinationem vt hi potiùs quam alij eligerentur à Deo, ſed hæc determinatio refundi ſolùm debet in beneplacitum voluntatis Dei. Hoc eſt, meruit quidem Chriſtus vt homines prædeſtinarentur, & ex meritis eius præuiſis Deus prædeſtinauit: ſed quia conſtat, non omnes fuiſſe prædeſtinatos, ratio quare Deus hunc potius quàm illum elegerit, non habetur ex meritis Chriſti, ſed ex libertate diuinæ voluntatis. Probatur primò: quia Apoſtolus ipſe iiſdem locis, præſertim ad Epheſ. 1., hoc indicauit. Inquit enim, *Prædeſtinauit nos per Chriſtum ſecundùm propoſitum voluntatis ſuæ:* & rurſus, *In quo & nos ſorte vocati ſumus prædeſtinati ſecundùm propoſitum eius qui operatur omnia ſecundùm conſiliũ voluntatis ſuæ.* Sic ergo Deus prædeſtinauit nos per Chriſtum, quia ex meritis Chriſti: ſecundùm propoſitum & conſilium voluntatis ſuæ, quia ex ſuo beneplacito elegit hos potius præ alijs. Ad hoc etiam facit illud Chriſti Ioan. 17. *Manifeſtaui nomen tuum hominibus quos dediſti mihi: tui erant, & mihi eos dediſti: ego pro eis rogo, non pro mundo, ſed pro eis quos dediſti mihi, quia tui ſunt.* Vbi ſermo eſt de prædeſtinatis, & ſenſus eſſe videtur, tu elegiſti quos ſaluare volebas, & mihi eos dediſti, mihi commiſiſti negotium ſalutis eorum. Poteſt etiam in hoc ſenſu intelligi illud Matthæi 20. *Sedere autem ad dexteram vel ad ſiniſtrã, non eſt meum dare vobis, ſed quibus paratum eſt à Patre meo;* hoc eſt electio hominum, vt hic vel ille talem beatitudinis gradum obtineat, non eſt à Deo commiſſum meæ humanæ voluntati, ſed voluntas diuina hoc diſpoſuit: & meum eſt, applicare efficaciter mea merita illis, quibus paratum eſt à Patre meo per voluntatem diuinam.

Probatur auctoritate.

Probatur ſecundò: quia Apoſtolus, Auguſtinus, & alij Patres, in hac hominum electione, cur hi & non illi electi ſint, maximè admirantur conſilium Dei & profunditatem ſecretorum eius. At ſi Chriſtus ſuo merito determinauit vt hi præ alijs eligerentur, potiùs mirari debuiſſent conſilium & ſecretum humanæ voluntatis Chriſti. Rurſus ex ipſa con-

ditione

ditione & magnitudine huius rei per ſe apparet multò conuenientius, adſcribere hanc determinationem electorũ voluntati diuinæ: quia hoc eſt altiſſimum miſterium diuina ſapientia digniſſimum: & tàm ſingulare inter omnia Dei opera, vt putare non poſſimus, potiùs ab humana quàm à diuina voluntate originem habuiſſe.

Suadetur ratione. Probatur tertiò ratione. Merita Chriſti quoad ſufficientiam erant communia & indifferentia pro omnibus hominibus: igitur ex hac parte non poterant eſſe ratio eligendi hos magis quàm illos: quoad efficaciam autem verum eſt, merita Chriſti fuiſſe quibuſdam præ alijs applicata ad ſalutem eorum. Atquè hæc applicatio, ſi facta eſt à Chriſto offerente aliquo peculiari modo ſua merita pro ipſis prædeſtinatis, iuxta illud Ioan. 17. *Ego pro eis rogo non pro mundo*, & Lucæ 22. *Ego rogaui pro te Petre vt non deficiat fides tua*: adhuc inquam certum eſt, voluntatem humanam Chriſti nonniſi ex ſpeciali inſpiratione diuina ſic obtuliſſe ſua merita; Deumquè efficaciter inclinaſſe humanam Chriſti voluntatẽ, ad ſic orandum & offerendum pro quibuſdam. Vidit hoc Vaſquez; & ideò dixit, ſolùm ex ſimplici complacentia, non ex electione efficaci ad gloriam, Deum ſic inclinaſſe Chriſti voluntatem ad offerendũ pro illis. Sed ſanè, cùm ipſe hanc ſimplicem complacentiam ponat in Deo neceſſariam, & æqualem circa omnes; incredibile prorſus eſt, ex hac ſolùm complacentia prodijſſe illam determinationem. Cumquè oblatio illa & oratio ſpecialis Chriſti eſſet cauſa efficax & infallibilis, ex ſtatuto & promiſſione Dei, ſalutis illorum quibus merita Chriſti efficaciter applicabantur: certè illud ipsũ velle diuinum quo determinauit Deus inclinare Chriſti voluntatem ad offerendum ſpecialiter pro hoc vel illo, erat velle efficaciter ſaluare hunc vel illum: velle enim adhibere cauſam quæ certiſſimè eſt habitura effectum, & de qua idem ipſe qui talem cauſam adhibet ſtatuerat vt conſequeretur effectum, planè eſt velle efficaciter ipſum effectum: atquè velle adhibere talem cauſam propter talem effectum, planè eſt velle applicare mediũ ex intentione efficaci conſequendi finẽ. Supponitur ergo Deus decreuiſſe ſaluare hunc & illũ, & ex hac intentione determinauit inclinare Chriſti voluntatẽ ad oblationem & orationem ſpecialem pro ijs quos ipſe Deus elegerat.

Quartò. Vaſquez aſſerit, prædeſtinatos qui præceſſerunt ordine temporis ante aduentum Chriſti, non fuiſſe à Deo electos in oppoſitione & comparatione cum alijs non electis, ex meritis & orationibus Chriſti; ſed ex voluntate Dei. At certè putandum eſt, eodem modo Chriſtum meruiſſe prædeſtinationem omnium electorum: nec admittenda eſt hæc diuerſitas inter prædeſtinatos, quoſdam fuiſſe electos ex meritis Chriſti, & non alios. Igitur, etiam quoad eos qui poſt Chriſti aduentum vixerunt, ratio quare hi potiùs quam illi fuerint electi, ſumpta non eſt ex meritis Chriſti. Sed Chriſtus quidem abſolutè meruit, vt homines prædeſtinarentur: Deus autem ex ſua voluntate elegit, tàm de hominibus ſequentibus, quàm de præcedentibus, hos vel illos quos voluit efficaciter ad gloriam deſtinare. *Confirmatur paritate.* Confirmatur: quia quando Scriptura docet, prædeſtinationem & electionem eſſe factam ex meritis Chriſti & ex beneplacito Dei, abſolutè loquitur: nec magis referri poteſt ad homines ſequentes quàm præcedẽtes Chriſtum. Alij etiam Theologi non aliter de his ac de illis opinati ſunt. Igitur eodẽ modo putandum eſt, prædeſtinationem omnium electorum factam eſſe ex meritis Chriſti & beneplacito Dei.

Quomodo Deus priùs elegerit homines ob aliorum merita vocandos. In contrarium obijcies primò. Tunc Deus præintendit efficaciter finem, quando præparat media efficacia & infallibilia ad aſſequutionem finis: ſed merita & orationes vnius puri hominis pro alio, non ſunt media efficacia & infallibilia ad ſalutem illius, & ad impetrandam illi gratiam: ergo Deus non priùs præintendit illum ſaluare per ſuam gratiam: ſed potiùs poſt præuiſas orationes vnius, decernit ſaluare alium: igitur quiſquis meretur alteri effectus prædeſtinationis, meretur etiam prædeſtinationem ipſam quoad intentionem diuinæ voluntatis.

Reſpondetur. Etiam ſi aliquod mediũ non ſupponatur antecedenter efficax & infallibile ad finem, tamen quando poteſt Deus per tale medium exequi finem, poteſt

poteſt etiam præintendere finem, ac decernere exequi per tale medium: qua ſua voluntate reddit medium efficax & infallibile. Sic, licèt per ſe non eſſet certum, quòd orans pro alio impetret effectum, tamen poteſt Deus decernere, dare alteri gratiam mediante oratione & impetratione alicuius; & tunc certiſſimè ita dabit.

Quomodo Deus non priùs elegerit homines per merita Chriſti ſaluandos.

Obijcies ſecundò. Tunc Deus debet efficaciter præintendere finem, quando ordinat media efficacia: ſed incarnatio & merita Chriſti erant media efficaciſſima ad ſalutem hominum: ergo efficaciter præintendebat Deus hominum ſalutem, quando hæc media ordinauit; igitur Chriſtus non meruit prædeſtinationē hominum quoad intentionem Dei, ſed ad ſummum meruit effectus quoad exequutionem.

Reſpondetur. Incarnationem & merita Chriſti eſſe media efficaciſſima, ideſt validiſſima, ſeù maximi & infiniti valoris ad ſalutem hominum: non tamen de ſe & antecedenter ad illam intentionem Dei fuiſſe media infallibilia ad conſequendum effectum: ſiquidem de facto conſtat non omnes ſaluari, & vtique merita Chriſti erant infiniti valoris pro ſalute omnium. Itaque non oportet, Deum ordinaſſe merita Chriſti ex intentione efficaci ſaluandi homines: ſed volebat quidem Deus in eo ſigno quo ordinauit merita Chriſti, inſtituere remedium quod eſſet infiniti valoris pro noſtra ſalute: poſtea autem præuiſis meritis Chriſti, decreuit efficaciter ſaluare quos voluit.

Quomodo non tantùm effectus ſed prædeſtinatio ipſa poſſit cadere ſub meritum.

Obijcies tertiò. Si non tantùm exequutio & effectus prædeſtinationis, ſed prædeſtinatio ipſa & intentio Dei cadere potuit ſub meritum: ergo non ſolùm operatio Dei ad extra, ſed aliquid intra Deum, cadere potuit ſub meritum; & non ſolùm gratia creata, ſed etiam gratia increata diuinæ prædeſtinationis. Alioqui ſi ſolum effectus ad extra creati poſſunt cadere ſub meritum, fruſtra diximus, poſſe quempiam mereri, & Chriſtum de facto meruiſſe prædeſtinationē, non tantùm quoad effectus, ſed etiam quoad determinationem diuinæ voluntatis.

Reſpondetur. Gaſpar Caſſalius lib. 1. de Quadripartita Iuſtitia c. 4. dixit, Chriſtū meruiſſe electis actum etiam increatum diuinæ prædeſtinationis: & Suarez 3. par. tom. 1. diſp. 41. ſect. 4. §. *Dices*, cum eo concedit, Chriſtum meruiſſe gratiam increatam diuinæ electionis. Alij hoc impugnāt ex ſententia antiquorū Theologorum, qui vno ore dixerunt, non poſſe ſub meritum cadere prædeſtinationem quoad actum diuinæ voluntatis. Vaſquez autem diſp. 93. cap. 4. concedit, actum diuinæ prædeſtinationis cadere potuiſſe ſub meritum Chriſti, ſecundùm relationem rationis qua ſupponit terminari ad obiectum creatum. Sed res eſt facilis: nihil quod eſt ad intra in Deo & increatum, potuit ſecundùm ſe ſuamquè entitatem cadere ſub meritum, cùm ſit ſimpliciter neceſſariū ſecluſo omni merito: & hoc voluerunt antiqui Theologi. Poteſt tamen actus Dei ſecundùm liberā terminationem ad obiectum cadere ſub meritum. Ideo non eſt abſolutè dicendum, actum Dei & gratiam increatam cadere ſub meritum: niſi fortè cum hac explicatione, ſecundùm terminationem ad obiectum. Quæ terminatio licèt non addat aliud reale liberum, quàm exiſtentiam ipſam obiecti: tamen non fruſtra diximus, dari meritum non tantum effectuum, ſed etiam intentionis Dei: quia vel poterat meritum ordinari poſt intentionem effectus; vel priùs ratione ordinari & præuideri, ex eoquè præuiſo determinari effectus, & ſic dicitur intentio Dei cadere ſub meritum.

Quomodo electio facta ſit ex meritis Chriſti.

Obijcies quartò ex Vaſquez contra quartā concluſionē. Apoſtolus ad Epheſ. 1. dixit, electos nos eſſe in Chriſto, ideſt per merita Chriſti: ergo electio ſub ratione electionis facta eſt ex meritis Chriſti: ſed electionis ratio formaliter dicit oppoſitionem & diſcretionem a non electis: ergo prædeſtinatio ſub hac ipſa electionis ratione facta eſt ex meritis Chriſti.

Reſpondetur, Apoſtolum ibi tantùm voluiſſe, prædeſtinationem, quæ quidem reuera eſt electio, factam eſſe ex meritis Chriſti: non autem ſub dicta formalitate oppoſitionis, ita vt ratio cur hi vel illi fuerint potiùs electi, ſumpta eſſet ex meritis Chriſti. Quod ſane fateri debet idem Vaſquez: quia Apoſtolus ibi loqui-

tur indefinitè de electione prædeſtinatorum, includendo etiam eos qui præceſſerunt ante aduentum Chriſti.

Quomodo Chriſtus ſpecialiter pro electis orauerit & meruerit.

Obijcies quintò. Chriſtus ſpecialiter orauit ſuaque merita efficaciter obtulit pro prædeſtinatis: ergo ideo Deus hos præ alijs elegit, quia præuidit illam orationem & oblationem Chriſti. Tum quia in exequutione dat eis gloriā in virtute illius orationis & oblationis. Tum quia, ſi Deus illos elegit, & ex vi eius electionis ordinauit vt Chriſtus ſic pro illis oraret: ergo orationes Chriſti fuerunt effectus, non autem cauſa ſeù ratio diuinæ prædeſtinationis, contra doctrinam traditam.

Reſpondetur, negando illam conſequentiam. Et ad primam probationem ſatis patet ex dictis, non valere hanc illationem, Deus in exequutione dat hoc ex meritis, ergo etiam ex præuiſis meritis decreuit dare. Ad ſecundam concedendum eſt, verè illam orationem & applicationem ſpecialem Chriſti, fuiſſe effectum diuinæ electionis & prædeſtinationis: at merita Chriſti quæ communiter reſpiciebant omnes homines fuiſſe rationem diuinæ prædeſtinationis: & de his meritis priùs loquuti fuimus.

SECT. VIGESIMA QVINTA.

An & qua ratione prædeſtinatus debeat cooperari ſuæ prædeſtinationi vt ſaluetur.

QVamuis homo non præueniat ſuo merito prædeſtinationem, benè poteſt cooperari cum Deo prædeſtinante, cooperari inquam ad effectum & finem ad quem prædeſtinatur, ſcilicet ad conſequendā æternam ſaluem, cooperari per bona opera quibus gloriā mereatur.

Maſſilienſium imputatio cō tra Auguſtinum.

Maſſilienſes hoc præcipuè contra Auguſtini doctrinā de gratuita prædeſtinatione obijciebant: ſuperflua & inutilia reddi bona opera electorum, ſi ſic a Deo prædeſtinati ſunt vt omnino ſaluentur; iiſquè pariter non nocere peccata, quia quantumuis peccent, non poterunt amittere gloriam ipſis a Deo iam prædefinitā: & ſimiliter reprobos fruſtra conari ad bona opera, quia iam tunc excluſi a gloria. Hoc aliqui non tantùm obijciendo inducebant contra Auguſtinum: ſed ei eiuſquè ſequacibus inponebant, quaſi hoc aſſererent. Ita colligitur ex Proſpero ad capita Gallorum. Et Fauſtus Regienſis in ſuis lib. de Gratia & libero arbitrio, præſertim lib. 1. à cap. 3., hoc improbat in ſententia contra quam ſcribebat, quòd ita totum tribuat gratiæ Dei, vt nihil operis ac laboris humanæ voluntati relinquat, quaſi ipſa gratia quicquid boni in homine eſt, perficiat abſque libera eiuſdē hominis cooperatione. Et quidem fuerunt aliqui qui abſolutè ſic docuerunt, & hinc dicti fuere Prædeſtinati: videnturquè extitiſſe circa eadem tempora Auguſtini. Ita refert Sigibertus in Chronico ſub Anno Domini 415. Eumdem errorē poſtea ſuſcitauit Ioannes Hus, & ſequuti ſūt alij inter recētiores Hæreticos, vt refert Caſtro verbo Prædeſtinatio.

Ex aduerſo quidam Theologi, videntes qualiter prædeſtinati debent per bona opera gloriam ſibi propoſitam obtinere, dixerunt, quòd licèt ipſe homo non ſit abſolutè cauſa ſuæ prædeſtinationis, tamen eſſe concauſam, ſiue cauſam ſine qua non, aut ſaltem conditionem ſine qua nō. Ita Henricus Quodlib. 4. q. 19., & Quodlib. 8. q. 5., Bartholomeus Camerarius in Dialogo catholico cap. 4. & 8., alijque inter Recentiores.

Debet omnino prædeſtinatus cooperari prædeſtinationi & gratiæ.

Dico primò. Homo adultus prædeſtinatus, debet per ſuum conſenſum bonaquè opera cooperari diuinæ prædeſtinationi & gratiæ ad hoc vt ſaluetur. Loquimur de Adultis: paruulos enim, manifeſtum eſt, abſque propria operatione per gratiam ſacramento ſuſceptam ſaluari. Eſtquè hæc concluſio certiſſima & notiſſima apud Catholicos, quam intendit S.Thom. art. 8. Et eſt de fide.

Ex Scriptura.

Probatur primò innumeris Scripturæ locis, in quibus homines ad benè operandum admonentur, & bona opera ad ſalutem requiruntur: nec minùs in Scriptura inculcatur neceſſitas operum ad ſalutem, quam neceſſitas gratiæ ad opera. Prædeſtinatur itaque homo a Deo vt ſaluetur: ſed homo debet per bona opera ſaluari. Sic Apoſtolus ad Philippenſ. 2. admonet, *Cum metu & tremore veſtram ſalutem operamini*: & tamen ibidem inquit, *Deus eſt qui operatur in vobis velle & per-*

& perficere: nimirum videbat, cooperationem noſtram non excludi per diuinā prædeſtinationem. Et ex hoc loco Auguſtinus de Bono perſeuerantiæ cap. 13. *Nos*, inquit, *volumus, ſed Deus operatur in nobis velle; nos operamur, ſed Deus operatur in nobis operari pro bona voluntate*. Aliaquè ſunt paſſim huiuſmodi loca. Inter quæ notum & celebre eſt dictum illud Petri epiſt. 1. cap. 2. *Fratres ſatagite vt p r bona opera certam veſtram vocationē & electionem faciatis*. Quod non ſolùm intelligitur, vt notificetur certaquè fiat veſtra electio alijs qui videbunt veſtra bona opera: ſed maximè de re ipſa in ſe, vt vos ipſi ſalutem acquiratis: ideoquè ſubdit, *Hæc enim facientes, non peccabitis aliquando, ſed abundanter miniſtrabitur vobis introitus in æternum Regnum Domini noſtri.*

Ex Conciliis. Probatur ſecundò ex Concilijs. Arauſicanum Canon. 9. *Quoties*, inquit, *bona operamur, Deus in nobis atque nobiſcum vt operemur operatur*: Docuit ergo Concilium, nos operari & cooperari, ac per Dei gratiam non tolli, imò poni cooperationem noſtram. Idem docuit Cœleſtinus Papa ad Epiſcopos Galliç cap. 12., & alij ſucceſſores Pontifices. Rurſus Concilium Conſtantienſe ſeſſ. 15. damnauit oppoſitum errorem contra Huſſitas. Nouiſſimè Concilium Trident. ſeſſ. 6. perſpicuè docuit veritatem & vtilitatem noſtrorum operum ad ſalutem. Et Canone 4. definiuit, liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, aſſentiendo cooperari Deo vocanti & excitanti.

Ex Patribus. Probatur tertiò auctoritate Patrum, præſertim diui Auguſt. qui alioqui tā cōſtanter diuinæ prædeſtinationis partes egit, hanc tamen veritatem vbique tradit, prçdicat, ac defendit. Præclarè in lib de Corrept. & gratia cap. 2. ſic loquitur: *Non ſe itaque fallant, qui dicunt, vt quid nobis prædicatur atque præcipitur, vt declinemus à malo & faciamus bonum, ſi hoc nos non agimus, ſed id velle & operari Deus operatur in nobis? Sed potiùs intelligant, ſi filij Dei ſunt, ſpiritu Dei ſe agi, vt quod agendum eſt agant; & cùm egerint, illi à quo aguntur gratias agant: aguntur enim vt agant, non vt ipſi nil agant*. Et ex eodem Auguſtino ſpecialiter ſerm. 11. de verbis Apoſtoli, ſumptum eſt veriſſimum illud notumquè dictum: *Qui fecit te ſine te, non ſaluabit te ſine te*, hoc eſt ſine tua libera cooperatione. Auguſtinum imitati ſunt omnes eius diſcipuli. Inter quos Proſper lib. 2. de Vocatione gentium verſus finem, *Implendæ voluntatis Dei*, inquit, *ita eſt præparatus effectus, vt per laborem operum, per inſtantiam ſupplicationis, fiant incrementa virtutum*. Conſonat Bernardus Opuſculo de Gratia & libero arbitrio, Gregorius lib. 1. Dialogor. cap. 8., & lib. 16. Moralium cap. 10., Anſelmus in Opuſculo de Cōcordia prçdeſtinationis & liberi arbitrij, ac ſuper illud Pauli 1. Corint. 15. *Gratia Dei mecum*, Hieronym Dialog. 3. contra Pelagianos, & reliqui omnes Patres. Eſtquè communiſſimus fidelium ſenſus, apud quos nil frequentius ſonat, quàm inſiſtendum eſſe bonis operibus, abſtinendum eſſe à peccatis, ad lucrandum regnum cœlorum.

Ratione. Probatur quartò, facili ratione deſumpta ex ipſa vi prædeſtinationis. Deus quippe prædeſtinauit homines, elegit ad gloriam, vt per bona opera mereantur gloriam: igitur debet homo benè operari ad hoc vt conſequatur gloriam, qui eſt primarius prædeſtinationis effectus. Verum eſt, quòd Deus ipſe facit, vt illi quos prædeſtinauit, per ſua merita ſaluentur, facit vt benè operentur & mereantur gloriam: ipſaquè ſua prædeſtinatione facit vt faciant, dat velle & operari: ita vt bona opera coniunctim ſint à Deo per gratiam & ab homine per liberam voluntatem. Cooperatur igitur homo diuinæ prædeſtinationi, ſiue Deo prçdeſtinanti, ad hoc vt ſaluetur. Et tantum abeſt quòd prædeſtinatio tollat, vt potiùs verè ponat noſtra opera & laborem. Sic notauit Gregorius loco citato Dialog. *Ipſa perennis regni prædeſtinatio, ita eſt à Deo diſpoſita, vt ad hoc electi per laborem perueniant, quatenus poſtulando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ante ſæcula donare diſpoſuit.*

Non propterea homo dici debet concauſa ſuæ prædeſtinationis. Dico ſecundò. Non propterea homo dici debet concauſa, vel cauſa aut conditio ſine qua non, ſuæ prædeſtinationis. Probatur primò. Quia aliud eſt dicere, hominem debere cooperari, atque adeo eſſe cauſam cooperantem, ad hoc vt ſaluetur, hoc eſt ad conſequendum primarium ſuæ prædeſtinationis effectum: & aliud

aliud eſt dicere, eſſe aliquo modo cauſam ſeu conditionem ipſius prædeſtinationis, ſiue vt fuerit prædeſtinatus à Deo. Primum illud vltrò aſſerebamus. Hoc ſecundum negamus: neque ex illo primo ſequitur: quia cùm Deus prædeſtinauerit homines vt per ſua merita ſaluentur, merita ſunt quidem cauſa vt prædeſtinati ſaluentur, non autem vt fuerint ſic prædeſtinati. Cùm ergo non fuerint à Deo præuiſa merita ante prædeſtinationem, non poteſt homo dici cauſa, vel concauſa, vel conditio, quare fuerit prædeſtinatus.

Secundò. Quia cauſa prædeſtinationis ſumi ſolet pro cauſa effectuum, etiam ſi non ſit cauſa ſeù ratio diuinæ voluntatis; neque hoc modo dici poteſt homo cauſa vel conditio ſuæ prædeſtinationis: oporteret enim, eſſe cauſam omnium prędeſtinationis effectuum, incipiẽdo à primo: & alioqui dicetur concauſa aliquorum tantùm effectuum, quod ſanè veriſſimum eſt. At omnium effectuum non poteſt eſſe concauſa: quia omnino ante conſenſum liberum humanæ voluntatis præcedit gratia præueniens, & vocatio quæ fit à Deo in nobis ſine nobis, eſtquè primus prædeſtinationis effectus: quamuis ergo omnis noſter cõſenſus & actus, omniſquè alius effectus exinde conſequens, verè procedat ab ipſo homine cooperante vocationi diuinæ: tamen alij ſunt prædeſtinationis effectus antecedentes, qui ſunt a ſolo Deo, & non coniunctim ab homine. Igitur homo dici non debet concauſa, ſiue cauſa aut conditio ſine qua non, ſuæ prædeſtinationis; neque inquam quoad ipſam prædeſtinationem, neque quoad effectus, ſumendo totam collectionem effectuum prædeſtinationis.

Maſſilienſium imputatio diluitur. Iam ex dictis patet primò ſolutio ad obiectionem Maſſilienſium, & fundamentum aliorum Hęreticorum, propter quod tollebant ſollicitudinem bonorum operum. Nempè debet homo conari ad piè ſancteque viuendum, quia ſi prædeſtinatus eſt, ſic eſt prædeſtinatus, vt hac via ſaluetur: qui autem non eſt prædeſtinatus, ideo damnabitur, quia non rectè vixerit. Quòd ſi bene vixerit, agnoſcat, ſe ex Dei beneficio omnia ſua bona opera & merita percepiſſe: ſi non benè vixerit, agnoſcat, ſe ex ſua negligentia & malitia diuina præcepta contempſiſſe, ſuamquè damnationem meruiſſe.

Vtiles ſūt orationes ad Deum, exhortationes ad homines. Secundò patet, quàm vtiles ſint præces ad Deum fuſę, & exhortationes ad homines. Nam licèt Deus ab æterno decreuerit quæ facturus eſſet in tempore; tamen multa beneficia decreuit conferre rogatus & exaudiendo noſtras præces: orandus eſt ergo Deus vt ſua beneficia conferat. Exhortandi ſunt etiam homines, quia debent conſentire & cooperari diuinæ gratiæ, ſuiſquè meritis regnum cœlorum obtinere: itaque non tantùm debemus orare Deum vt det hominibus fidem & gratiam rectè operandi, ſed etiã exhortari homines vt credant & rectè operentur. Dignus eſt ſanè Deus cui reddantur gratiæ pro bonis operibus factis, quia eius dono facta ſunt: dignus eſt etiam homo laude ac remuneratione, quia & ipſe cooperatus eſt diuinæ gratiæ. Conſtant hæc ex ſacra Scriptura, vt notauit optimè Auguſtinus præſertim in lib. de Bono perſeuerant. Nam Deus ipſe qui exquiſitè nouit quicquid ab æterno decreuit, quantamquè vim habeat ſua prædeſtinatio; nihilominus tàm ſæpè in Scriptura expoſcit prę̨ces & orationes vt eius beneficia impetremus, exigit bona opera quibus mereamur gloriam, mittit etiam prædicatores ac iubet vt exhortentur alios ad benè operandum: nimirum ſcit optimè Deus, ſuam prædeſtinationem non tollere vtilitatem orationum & bonorum operum. Specialiter Apoſtolus ipſe Paulus, qui tam expreſsè prædeſtinationis myſterium celebrauit, ſolet paſſim homines ad bona opera incitare: non ergo repugnat prędeſtinatio Dei cum cooperatione noſtra. Sic Auguſtinus eo libro cap. 14. *Nonne, inquit, ille Doctor gentium in fide & veritate prædeſtinationem toties commendauit, & verbum Dei prædicare non deſtitit? Nunquid quia dixit Deus eſt qui operatur in nobis & velle & operari, ideo non ipſe & vt velimus quæ Deo placeant & vt operemur hortatus eſt? Et ipſe Dominus hominibus præcepit vt crederent, Credite in Deum & in me credite: nec tamen eius falſa ſententia eſt, nec vana definitio, vbi ait, nemo venit ad me, id eſt nemo credit in me, niſi fuerit ei datum à Patre meo.*

Quomodo veritas diuinæ prædeſtinationis prædicanda ſit.

Tertiò inſtabant adhuc Maſſilienſes, ſaltem ingeritur hominibus ex doctrina prædeſtinationis occaſio tentationis, vt à bonis operibus deſiſtant: ergo præſtabat illam occupare quàm promulgare. Sic Proſper refert: *Eo poſtremò peruicacia tota deſcendit, ut fidem noſtram ædificationi audientium contrariam eſſe definiant, ac etiam ſi uera ſit non promendam.* Et apud Hilarium etiam aliqui dicebant: *Quid opus fuit huiuſmodi diſputationis incerto tot minùs intelligentium corda turbari?*

Reſpondetur cum Auguſtino de Bono perſeuerantiæ cap. 15. Non ſemper tacendam eſſe veritatem propter ſcandalum aliquorum. Probat exemplo præſcientiæ Dei. *Non enim propterea tacendum eſt, Deum cuncta præſcire, & tales omnino homines eſſe futuros, quales eos Deus futuros eſſe præſciuit, etiam ſi inde aliqui in torporem ſegnitiemquè uertantur, ut poſt concupiſcentias ſuas eant.* *Fuit,* inquit, *quidam in noſtro Monaſterio, qui corripientibus fratribus reſpondebat, qualiſcumque nunc ſim, talis ero qualem me Deus futurum eſſe præſciuit: qui profectò & uerum dicebat, & hoc uero non proficiebat in bonum, ſed uſque adeo profecit in malum, ut deſerta Monaſterij ſocietate fieret canis reuerſus ad ſuum uomitum, & tamen adhuc qualis ſit futurus incertum eſt.* Vnde concludit. *Numquid ergo propter huiuſmodi cauſas, ea quæ de præſcientia Dei uera dicuntur, uel neganda ſunt, uel tacenda, quando ſi non dicantur in alios itur errores? dicatur ergo uerũ, maximè ubi aliqua quæſtio ut dicatur impellit, & capiant qui poſſunt.* Prudenter tamen admonet Auguſtinus, interdum eſſe tacendas quaſdam veritates propter incapaces quorum timetur ſcandalum: *Ne peiores faciamus eos qui non intelligunt, dum uolumus eos qui intelligunt facere doctiores.*

Quomodo homo non ſit cauſa omnium ſuæ prædeſtinationis effectuum.

Quarto contra ſecundam concluſionẽ obijci poteſt, hominem eſſe cauſam omnium effectuum ſuæ prædeſtinationis: quia licèt non ſit cauſa vt ſibi detur à Deo omnis gratia, includendo etiam primam; tamen eſt concauſa vt talis gratia ſit prædeſtinationis effectus. Nam intantum gratia eſt effectus prædeſtinationis, inquantum trahit hominem ad conſenſum: ſed homo ipſe cooperatur gratiæ dum illi conſentit, eſtquè concauſa eliciens ſuum conſenſum; ergo eſt cauſa vt gratia ſit prædeſtinationis effectus: ſed hoc ſatis erit vt dicatur concauſa omniũ effectuum prædeſtinationis: ergo ſic dici debet. Admittunt aliqui hoc totum, dummodo explicetur hoc tantùm modo hominem eſſe cauſam effectuum ſuæ prædeſtinationis: illi videlicet Auctores qui dicunt, gratiam reddi efficacem ex ipſo voluntatis noſtræ conſenſu, & efficaciã gratiæ pendere ac deſumi ex cooperatione noſtra.

Reſpondetur tamen, gratiam eſſe prædeſtinationis effectum, non tantùm quatenus in actu ſecundo educit conſenſum à libero arbitrio, ſed etiam quatenus antecedenter ſecum fert infallibilitatem vt homo conſentiat: in quo ſupponimus conſiſtere efficaciam gratiæ antecedenter ad cooperationem actualem noſtræ voluntatis. Cùm ergo homo non ſit cauſa vt gratia ſit hoc modo efficax, ſed potiùs efficacia gratiæ ſit ratio vt homo conſentiat: iam homo non eſt cauſa vt gratia ſit prædeſtinationis effectus, ſed potiùs gratia quæ eſt prædeſtinationis effectus, eſt cauſa vt homo conſentiat. Item gratia eſt effectus prædeſtinationis, inquantum tribuitur à Deo ex vi electionis ad gloriam: ſed nullatenus homo eſt cauſa vt gratia ſic detur: ergo dici non debet homo concauſa omnium ſuæ prædeſtinationis effectuum.

SECT. VIGESIMASEXTA.

An & quomodo Prædeſtinatus liberè operetur atque ſaluetur.

Ratio dubitandi.

CVm prædeſtinatio ſit efficax & certa, quæ non poteſt deficere aut falli: ergo ſi Deus prædeſtinauit vt homo per bona opera ſaluetur, non poterit homo non benè operari atque ſaluari: igitur neceſſariò & non liberè operabitur atque ſaluabitur. Et Maſſilienſes quidem hoc expreſsè Auguſtino obijciebat apud Proſperum: *Sub hoc prædeſtinationis nomine fatalem quandam induci neceſſitatem.* Audaciùs Manichæi olim & nuper recentiores Hæretici non dubitarunt aſſerere, ex determinatione & prædeſtinatione

tione diuina compelli hominis voluntatem, eiquè adimi libertatem. Ex aduerſo aliqui Theologi, vt noſtram libertatẽ cum prædeſtinatione defenderent, dixerunt, hominem habere in ſua libera poteſtate prædeſtinationem diuinam.

Prædeſtinatus liberè operatur.

Dico primò. Ex prædeſtinatione diuina non læditur humana libertas, ſed adhuc ſtante prædeſtinatione diuina homo liberè operatur, quibus operibus liberè factis debet conſequi æternam ſalutem. Hæc concluſio eſt de fide. Patet primò ex ijs quæ vniuerſaliter demonſtrant hominis libertatem: probant enim, omnem hominem de facto eſſe liberum, & liberè operari: cùm etiam ſupponatur de facto prædeſtinatio in Deo.

Secundò. Specialiter quod attinet ad ordinem ſupernaturalem prædeſtinationis & gratiæ, manifeſtè conuincitur ijſdem Scripturæ auctoritatibus, quibus homines admonentur ad piè ſanctequè viuendum, vt ſect. præcedenti adduximus: quia videlicet debet homo ex ſua libertate, adiutus tamen gratia, benè operari. Cùm ergo eadem Scriptura diuina, quæ prædeſtinationem & gratiam prædicat, libertatem quoque noſtram commendet, manifeſtum eſt, hanc cum illa optimè cohęrere. Expreſsè etiam definita eſt hæc veritas in Concilijs, pręſertim in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 5. & Canone 4. & 5., & in Conc. Senonenſi c. 15. Defenditur quoque frequenter à D. Auguſtino alijſque Patribus.

Tertiò ſuadetur ab experientia. Nam ipſimet homines, tam prædeſtinati, quam non prædeſtinati, experiuntur ſe liberè operari, ſe liberè exercere illos actus quibus mereri debent gloriam. Item patet ex ipſa vi & ratione meriti: nam prædeſtinati verè merentur, ſuiſquè meritis conſequentur gloriam, vt definit Trident. eadem ſeſſ. 6. canon. 26. & 32. vbi autem non eſt libertas, non inuenitur propriè meritum: omnino ergo opera prædeſtinatorum ſunt verè libera.

Quartò à priori probatur: quia de ratione libertatis ſatis eſt, hominem poſſe operari & non operari: ſed cum hoc optimè ſtat, hominem actu operari: & optimè poteſt Deus ſua infinita potentia ac ſapientia diſponere & facere, vt voluntas creata potens non operari, ſe actu determinet ad operandum iuxta modum ſuæ virtutis: imò nulla cauſa ſecunda operatur niſi cum hac ſubordinatione ad cauſam primam. Itaque Deus ſua prædeſtinatione ita res ordinat, vt homo re ipſa benè operetur atque ſaluetur, ſtante adhuc potentia illa hominis indifferente ad operandum & non operandum: Sicut ergo cum hac potentia optimè ſtare poteſt actualis operatio, ita poteſt Deus prædeſtinare hominem illæſa eius libertate. Prædeſtinatio ergo diuina eſt efficax & certa ad ponendum actum: & homo remanet liber, quia retinet ſuam potentiam: certitudo autem actus cum indifferentia potentiæ non repugnat.

Quintò demum. Quonam modo prædeſtinatio non lædat hominis libertatem, clariùs conſtat ex dictis in communi de voluntate & prouidentia Dei, & conſtabit magis in materia de gratia circa efficaciam diuinorum auxiliorum. Vel enim libertas hominis lęderetur ex voluntate & prædefinitione diuina de conferenda gloria & mouenda noſtra voluntate ad actus bonos eliciendos, vel ex medijs à Deo præparatis & collatis vt homo benè operetur atque ſaluetur: ſed inde non lædi noſtram libertatem, ſatis patet ex ibi dictis: hinc etiam non lædi, patebit ex ibi dicendis.

Homo non habet in ſua libertate prædeſtinationem.

Dico ſecundò. Non eſt affirmandum, hominem habere in ſua poteſtate & libertate prædeſtinationem diuinam, hoc eſt vt prædeſtinetur à Deo. Hæc concluſio eſt iuxta mentẽ Auguſtini, & aliorum communis, dicentium, Deum ex ſua voluntate & miſericordia, non ex hominum meritis prædeſtinaſſe quos voluit ab æterno. Et hinc patet manifeſtè, quia ille modus loquendi denotat, poſſe hominem efficere antecedenter aliquid ad ſuam prædeſtinationem, quo eam obtineat vel impediat: at hoc eſt prorſus falſum. Libertas ergo hominis non conſiſtit in hoc, quòd ipſe poſſit facere vt prædeſtinetur aut non prædeſtinetur à Deo: ſed tantùm conſiſtit in hoc quòd poteſt operari aut non operari vt conſequatur ſalutem. Itaque libertas hominis exercetur, non ad ponendam prædeſtinationem Dei, ſed ad ponendos prædeſtinationis effectus; non quidem omnes, ſed aliquos, nempe ad quos ſect. præce-

denti dicebamus prædeſtinatum cooperari: quia nimirum hoc ipſum eſt quod Deus ordinat ac diſponit, vt homo liberè operando ponat illos prædeſtinationis effectus,& aſſequatur gloriam. Hæc autem omnia magis explicanda ſunt ſatisfaciendo ad quaſdam difficultates.

Conciliatur libertas hominis cum certitudine prædeſtinationis.

Primò ſoluenda eſt illa ratio dubitandi initio adducta, quia prædeſtinatio deficere aut falli non poteſt, vnde prædeſtinatus non poterit non rectè operari atque ſaluari. Antecedens eſt verum. Conſequens diſtinguendum eſt cum S.Thom.art.6. ad 2. & alijs communiter: poteſt enim accipi in ſenſu diuiſo, & in ſenſu compoſito. In ſenſu compoſito, hoc eſt non poteſt homo componere hæc duo ſimul, ſe eſſe prædeſtinatum, & ſe non ſaluari: in ſenſu diuiſo, hoc eſt non relinquitur in homine potentia ad peccandum ac ſe non ſaluandum. In ſenſu quidem compoſito verum eſt illud conſequens,& in hoc tantùm ſenſu rectè infertur ex illo antecedenti, ſed non repugnat noſtræ libertati. In ſenſu diuiſo eſt falſum, & nequaquam ſequitur ex illo antecedenti. Ratio eſt, quia Deus non prædeſtinat vt homo non poſſit peccare, ſed tantùm ne peccet in actu,ſeù ne moriatur in peccato, ſed vt moriens in gratia ſaluetur. Itaque ex prædeſtinatione non tollitur illa potentia, ſed ponitur actus, & firmatur certitudo atque infallibilitas actus: ad quam certitudinem ſatis eſt, non poſſe componi hæc duo in actu ſecundo, hominem eſſe prędeſtinatum, & non adimpleri in actu id quod à Deo decretum eſt: at certitudo & infallibilitas actus nõ repugnat libertati,quæ conſiſtit tantùm in indifferentia per modum potentię: ergo certitudo diuinę prędeſtinationis non pręiudicat noſtrę libertati.

Examinantur quædam propoſitiones.

Secundò explicanda eſt vis quarundã propoſitionum: quęnam ex his propoſitionibus vera ſit, prędeſtinatus poteſt damnari, poteſt non ſaluari; prędeſtinatus non poteſt damnari, non poteſt non ſaluari. Ex libertate prędeſtinati videntur verę priores. At ex certitudine prędeſtinationis potiùs poſteriores: & ita loquuti ſunt Alenſis 1.par. q. 28. memb. 4. art. 3. Gregorius in 1. diſt. 40. q. 1. art 3. Gabriel art.2. Maior q. vnica. & alij. Sed cùm in re quidem conſtet ex modò dictis, eum qui prędeſtinatus eſt, abſolutè & in ſenſu diuiſo poſſe damnari, non autem in ſenſu compoſito; difficultas ſolùm eſſe poteſt, num in rigore loquendi illę propoſitiones reddant ſenſum compoſitum, vel abſolutum & diuiſum. Vbi diſtinguendum eſt, poſſe illas propoſitiones enunciari de aliquo prędeſtinato, vel ſub nomine proprio eius, Petrus poteſt damnari, non poteſt damnari: vel ſub ipſo nomine prędeſtinati, prædeſtinatus poteſt damnari, non poteſt damnari. Hoc ſecundo modo propoſitiones in rigore reddunt ſenſum compoſitum: quia propoſitio affirmatiua componit prædicatum cum ſubiecto, & propoſitio negatiua quaſi etiam componit negationem prædicati cum ſubiecto: dũ ergo ex parte ſubiecti ponitur ly prædeſtinatus, propoſitio reddit ſenſũ compoſitum prædicati cum ipſa prædeſtinatione: igitur iuxta hunc ſenſum compoſitum vera eſt hæc propoſitio, prędeſtinatus non poteſt damnari, falſa eſt, poteſt damnari. Nam ſine dubio falſum eſt dicere prædeſtinatus damnabitur,& verum eſt dicere prædeſtinatus ſaluabitur: & illa taliter eſt falſa vt non poſſit verificari; hæc taliter eſt vera vt non poſſit falſificari: illa ergo propoſitio eſt impoſſibilis, hæc neceſſaria: vtique quia reddunt ſenſum compoſitum. Si autem propoſitiones enuncientur primo modo; ſic tantũ componunt prædicatum cum illo ſubiecto, Petrus, non autem cum prædeſtinatione, habentquè ſenſum abſolutum & diuiſum ab ipſa prædeſtinatione: at cum Petro abſolutè poteſt componi damnatio: igitur abſolutè loquendo verum eſt dicere Petrus poteſt damnari, & falſum eſt dicere non poteſt damnari. Ad omnẽ verò ambiguitatem tollendam, pręſtabit cum diſtinctione & explicatione loqui.

Tertiò hinc etiam explicãda ſunt quędam dicta Scripturæ & Sanctorum, quibus aſſeritur, prædeſtinatos non poſſe damnari: vt pote Matthei 24. *Vt in errorem inducantur ſi fieri poteſt etiam electi*, quaſi dicatur, id reuera fieri non poteſt: clariùs Ioan. 10. non dicitur ſolùm nemo rapiet eas de manu mea, ſed *Nemo poteſt rapere eas de manu mea*. Hæc inquam & ſimilia dicuntur in ſenſu compo-

fito

ſito explicato, nec prædeſtinatorum libertati repugnant.

Explicantur quædā loca Scripturæ.

Quartò, aduerſus ſecundam concluſionem obijci poteſt illud 1. Petri 2. *Satagite vt per bona opera certam veſtram vocationem & electionem faciatis:* Si enim homo habet in ſua poteſtate & libertate vt certam faciat ſuam electionem, cùm certa electio ſit prædeſtinatio, dici debebit habere in ſua poteſtate prædeſtinationem. Item Apoſtolus 2. Timot. 2. inquit, *Si quis emundauerit ſe ab iſtis, erit vas in honorem ſanctificatum & vtile Domino:* vbi idem ſignificatur. Addi poteſt vulgatum dictum quod ex Auguſtino referri ſolet, *Si non es prædeſtinatus, fac vt prædeſtineris.*

Reſpondetur. Ex locis Scripturæ tantùm colligi, hominem habere in ſua poteſtate & libertate cum Dei gratia vt benè operetur, ad hoc vt conſequatur effectum ſuæ prædeſtinationis: non autē vt prædeſtinetur. Debent enim homines conari, vt per bona opera certam faciant ſuam electionem, idest exequutione compleant & conſequãtur id ad quod à Deo electi ſunt. Et rurſus, ſi homo emundauerit ſe à peccatis, erit vas honoris, dum aſſumetur a Deo ad gloriam, Deuſque illi mercedem retribuet meritorum. Tandem dictum illud, nuſquam inuenitur apud Auguſtinum. Sed adhuc ſi explicandum ſit, debet etiam intelligi quoad effectum: ſi non es prædeſtinatus, hoc eſt ſi hactenus non feciſti bona opera quæ prædeſtinatis congruunt; fac vt prædeſtineris, idest fac deinceps talia opera.

Quintò demum, non benè illa duo cohærere videntur, hominem ex ſua libertate ſaluari, & non ex ſua libertate prædeſtinari: nam ſaluari & prædeſtinari ſunt prorſus inſeparabilia: ergo vel ad vtrumque, vel ad neutrum, eſt libertas.

Reſpondetur. Licèt illa duo ſint inſeparabilia: tamen libertatem hominis extendi ad vnum & non ad aliud, nempe ad hoc vt ſaluetur, non verò ad hoc vt prædeſtinetur. Ratio eſt: quia Deus non ex merito noſtro prædeſtinat, ſed prædeſtinat vt ex merito noſtro ſaluemur. Libertas autem noſtra exercetur in benè operando & merendo: ergo ex libertate hominis dependet ſalus in exequutione, non autem prædeſtinatio apud Deum. Deuſquè prædeſtinauit vt homo per ſuam libertatem ſimul cum gratia ſaluetur: non autem homo per ſuam libertatem facit vt Deus ſic prædeſtinet. Et tandem quamuis fieri non poſſit in ſenſu compoſito, prædeſtinatum non ſaluari: adhuc vnuſquiſque liberè ſaluatur, quia abſolutè loquendo poteſt non ſaluari.

SEC. VIGESIMASEPTIMA.

An Deus reprobauerit omnes qui de facto damnantur, & in quo ſigno.

Reprobationis doctrina ferè tota ex dictis de prædeſtinatione colligenda eſt: ſed etiam aliqua ſunt addenda. Illi ergo qui prædeſtinationē non agnoſcebant eo modo quo ab Auguſtino iuxta ſententiam ſacræ Scripturæ explicata eſt, nec etiam reprobationem admittebant.

Deus reprobauit omnes qui de facto damnantur.

Certum tamen eſt, reprobationem ſicut & prædeſtinationem eſſe in Deo, omneſquè qui de facto damnantur fuiſſe ab æterno reprobatos, ſicut omnes qui ſaluantur fuere prædeſtinati. Probatur primò ex Scriptura, ad Rom. 9. vbi non ſolùm prædeſtinatio, ſed etiam reprobatio deſcripta eſt: *Iacob dilexi, Eſau odio habui: Cuius vult miſeretur, & quem vult indurat:* alia eſſe vaſa honoris & alia contumeliæ, alia vaſa miſericordiæ & alia vaſa iræ. Huc etiam ſpectat illud Baruch 3. *Non hos elegit Dominus, neque viam diſciplinæ inuenerunt, propterea perierunt.* Conſtat etiam ex Scriptura, non omnes ſaluari, nec omnes eſſe à Deo prædeſtinatos: ſed multos damnari, & omnes qui damnantur non fuiſſe prædeſtinatos: qui autem non ſunt prædeſtinati, ſunt reprobati, & quẽ ſunt omnes qui de facto damnantur. Alijs etiam modis in Scriptura reprobatio denotatur. Matthei 13. *Vobis datum eſt noſſe myſteria regni cœlorum, illis autem non eſt datū.* Et Marci 4. ac Ioan. 12. ex Iſaiæ 13. dicitur, *Propterea non poterāt credere, quia vt dixit Iſaias, excæcauit oculos eorum, & indurauit cor eorum, ut non*

videant oculis, & non intelligant corde, & conuertantur & ſanem eos. Et 1. Ioan. 2. de fidelibus lapſis dicitur: *Ex nobis prodierunt, ſed non erant ex nobis; nam ſi fuiſſent ex nobis permanſiſſent vtique nobiſcum: ſed vt manifeſtum ſit quoniam non ſunt omnes ex nobis. Secundùm quandam diſcretionem*, inquit Auguſtinus de Bono perſeuerantiæ cap. 8., *non erant ex nobis, quia non erant ſecundùm propoſitum vocati, non erant in Chriſto electi ante conſtitutionem mundi, non erant in eo ſortem conſequuti, non erant prædeſtinati.* At certè hi ſunt quos Deus reprobauit.

Secundò probatur alijs auctoritatibus. Concilium Valentinum ſub Lothario Imperatore cap. 3. ſic inquit, *Fidenter fatemur prædeſtinationem electorum ad vitam, & prædeſtinationem impiorum ad mortem*: Vbi hoc nomine prædeſtinationis ad mortem, intelligit reprobationem. Concilium etiam Trident. ſeſſ. 6., ſupponens non omnes eſſe prædeſtinatos, indicat alios fuiſſe reprobatos. D. Auguſtinus eiuſquè ſequaces, hanc veritatem de reprobatione, ſicut & de prædeſtinatione, conſtanter docuerunt. Et Theologi idē affirmant atque defendunt.

Tertiò ratione probat S. Thom. art. 3. quia ad prouidentiam Dei pertinet permittere, vt aliqui deficiant à fine ſalutis, ad quem omnes homines ordinati ſunt à Deo vt poſſint ſaluari: & in hac permiſſione conſiſtit reprobatio. Cuius rationis ſenſus & vis hæc eſt: cùm notum ſit, multos homines damnari; notum etiam ſit, Deum eſſe qui per ſuam prouidentiam homines ordinat ad ſalutem, & ſpecialiter per prædeſtinationem ordinat efficaciter omnes qui de facto ſaluantur; pariter Deus etiam ipſe eſt, qui per ſuam prouidentiam permittit deficere à fine ſalutis, omnes qui de facto damnantur, nulluſquè damnatur qui non fuerit à Deo permiſſus deficere: & in hoc conſiſtit reprobatio.

Quartò clariùs. Vtique omnes qui de facto damnantur, non fuerunt à Deo efficaciter & abſolutè electi ad gloriā atque prædeſtinati, cùm tamen Deus id facillimè facere potuiſſet: imò ab ipſo Deo damnati fuerunt ad pœnam, Deus enim eſt Iudex iuſtus qui pœnam damnatis infligit. Item Deus ipſe noſtra peccata permittit: hoc eſt, licèt non ſit auctor & cauſa vt peccata fiant, tamen ex ſe non impedit efficaciter, ſed ſinit vt homines peccent, & in peccato decedant. At in his diuinis actibus conſiſtit reprobatio: ergo omnes quotquot damnantur, fuerunt à Deo reprobati.

Quintò reddi poteſt ratio à priori per modum conuenientię & finis, quare Deus maluerit multos reprobare, quàm omnes prædeſtinare: nempè ad oſtendendam ſuam potentiam & iuſtitiam, & erga prędeſtinatos miſericordiam, vt colligitur ex Apoſt. ad Rom. 9. Aliæquè rationes couenientiæ cogitari poſſunt.

Reprobanit poſt præuiſum originale peccatum. Denique, Deum non reprobaſſe homines ante ſed poſt præuiſum originale peccatum, eſt magis certum, quàm dictū ſit antea de prædeſtinatione. Tùm quia expreſsè habetur ex Auguſtino. Tum quia tota ruina omnequè damnum ſpirituale in humana natura ortum habuit ex lapſu Adami & peccato originali. Tum quia valdè alienum eſſet à charitate diuina quæ tantopere commendatur erga genus humanum, dicere, Deum reprobaſſe iam tot homines antè præuiſum lapſum Adami. Tum quia ſic ſequeretur, quòd etiam ſi Adamus non peccaſſet, adhuc tot homines damnandi fuiſſent. Reprobatio igitur facta eſt poſt præuiſum originale peccatum.

SECT. VIGESIMA OCTAVA.

Quid ſit Reprobatio, & quàm certa.

Reprobationis nomen. Reprobationis nomen, non eſt tàm frequens in Scriptura & apud Sanctos, in ſenſu quo hìc à Theologis accipitur. Sed nominantur quidem Reprobi, Eccleſiaſtici 9., 1. Corint. 9., 2. Timoth. 3. In quibus tamen locis reprobus intelligi poteſt pro improbo & vitioſo. Sed ſaltem apud Sanctos interdum dicitur reprobatio, eodem ſenſu quo à Theologis nominatur &, prædeſtinationi opponitur. Reprobare autem propriè eſt reijcere, excludere: reprobatio ergo hìc dicitur pro excluſione diuina hominum à gloria, intelligendo etiam permiſſionem culpæ ob quam homines à gloria excidunt.

excidunt. Solent etiam reprobi vocari præſciti, nempè per appropiationem: quia cùm Deus omnia præſciat, tamen prædeſtinatos non ſolùm præſcit, ſed vult & facit: reprobos autem ita præſcit, quòd non etiam vult & facit, ſed tantùm permittit illorum peccata: ideoquè ijs commune illud nomen appropriatū eſt, licèt quandoque rurſus præſcire ſumptū ſit pro notitia approbationis, quæ cum prædeſtinatione coincidit, *Non repulit Deus plebem ſuam quam præſciuit.*

Reprobationis ratio. Eſt ergo reprobatio, quædam diuinæ mentis diſpoſitio æterna, ſicut & prædeſtinatio. Vbi ſtatim ſe quærendum offert, quod de prouidentia & prædeſtinatione quæſiuimus, ſpectet ne potiùs ad intellectum vel ad voluntatem. Suarez lib.5. de Prædeſt. cap.2. diuerſo modo opinatur de reprobatione, ac de prouidentia & prædeſtinatione: reprobationem enim ait eſſe potiùs actum intellectus, etiam ſi prædeſtinatio ſit voluntatis: quia inquit verbum reprobandi magis propriè dicitur de iudicio intellectus, quo exiſtimatur & cenſetur quis indignus: & præterea diuinus intellectus habet primas partes in negotio reprobationis, quoniam diuina voluntas quaſi alligatur iudicio intellectus, vt impios damnet.

Reprobatio magis propriè eſt actus voluntatis. Eodem tamen modo ſentiendum eſt de reprobatione, quo priùs diximus de prouidentia & prædeſtinatione, hoc eſt magis propriè & formaliter ſpectare ad voluntatem. Imò aliqui ex ijs qui prouidentiam & prædeſtinationem magis in intellectu conſtituebant, tamen reprobationem referunt ad voluntatem: Durandus enim in 1. diſtinc.40. q.2., reprobationem accipit pro actu voluntatis, licèt etiam accipiat pro actu intellectus; & diſt. 41. q.1. prædeſtinationem ſimpliciter accipit pro actu intellectus: ideoquè ait, reprobationem illo modo opponi formaliter electioni quæ eſt voluntatis. Inſuper S.Thom. q.6. de Verit. art.1. ad vltimum argumentum, idem docet, addens, reprobationem ex ratione ſui nominis magis referri ad voluntatem, quia reprobare dicitur quaſi refutare. Probatur autem, reprobationem hic accipi debere magis ex parte voluntatis quàm intellectus. Tum quia, licèt ſecundùm vim nominis reprobatio, ſicut & approbatio, ſumi poſſit pro iudicio intellectus: tamen non minùs propriè ſumi poteſt ac ſolet, approbatio pro acceptatione, reprobatio pro refutatione, quæ ad voluntatem ſpectant: & ſub hac ſignificatione explicatur hoc loco à Theologis reprobatio. Tum etiam reprobatio hic dicitur ad ſignificandum idipſum, quod alijs æquiualentibus loquendi formulis exprimit ſacra Scriptura locis ſect. præcedenti allegatis, nempè Deum odio habere, indurare, denegare ſua dona, excæcare & aggrauare corda, ſcilicet permiſſiuè: hæc autem omnia planè referuntur ad voluntatem Dei: ergo in eodem ſenſu accipitur reprobatio. Tum etiam reprobatio ſumitur vt oppoſita prædeſtinationi & electioni diuinæ, quatenus diximus electionem eſſe voluntatem ſaluandi hominem, & prædeſtinationem eſſe voluntatem tribuendi media efficacia: ergo reprobatio dicit oppoſitam diſpoſitionē voluntatis diuinæ, ſcilicet excluſionem à gloria & denegationem mediorum efficacium ad ſalutem, vtique ex parte voluntatis diuinæ. Tum demum, actus diuini intellectus in quo poſſet conſtitui reprobatio, eſt iudicium de indignitate hominis ad gloriam & dignitate ad pœnam: alium enim actum imperij ſupponimus cum eodem Suarez non dari. At hoc iudicium Dei, ſi referatur ad indignitatem hominis per peccatum originale, vtique commune erat de omnibus hominibus, quia omnes erant indigni gloria, idquè Deus de omnibus æquè videbat: ergo illud iudicium non erat propriè reprobatio, nec obligabat diuinam voluntatem ad excludendos homines à gloria. Si autem referatur ad indignitatem per peccata actualia, ſimiliter habuit Deus hoc iudicium de multis prædeſtinatis qui labuntur in peccata mortalia: ſic vtique nouit Deus, Dauidem ob adulterium & homicidium fuiſſe indignum gloria, & adhuc eius voluit miſereri: igitur neque illud iudicium erant reprobatio, nec obligabat diuinā voluntatem ad reprobandum. Si demum referatur ad indignitatē per finalem perſeuerantiam & mortem in peccato: verè quidem hoc iudicium eſt proprium circa reprobos; ſed certè ante hoc iudicium

præcedit diſpoſitio diuinæ volũtatis permittentis hominem labi, & perſeuerare ac mori in peccato: & tandem datur diſpoſitio diuinæ voluntatis excludentis hominem á gloria & decernentis illi pœnã: igitur in voluntate potiùs quam in intellectu reprobatio conſiſtit. Nec obſtant rationes illæ quibus ad oppoſitum dicendum motus eſt Suarez, vt per ſe facilè patet.

Complectitur excluſionem à gloria & gratia, & damnationem ad pœnam. Deinde, ſicut dicebamus de prædeſtinatione, ita nunc reprobatio, vt expreſsè notauit S. Thom. art. 3., complectitur diſpoſitionem diuinæ voluntatis, tam circa gloriam quam circa gratiam, tam circa pœnam quàm circa culpam: complectitur tamen damnationem ad pœnam ſenſus, non pro omnibus, ſed tantùm pro adultis: expertes enim ſunt huius pœnæ paruuli cum ſolo originali decedentes. Includit verò reprobatio denegationem gratiæ & auxiliorum, non quidem omnium, ſed efficacium ad finalem perſeuerantiam: largitur enim Deus reprobis auxilia ſufficientia, & etiam efficacia ad tempus, ſed donum perſeuerantiæ finalis denegat omnibus reprobis.

Excluſio ſumitur non ſolùm negatiuè ſed etiam poſitiuè. Excluſio autem à gloria dupliciter ſumitur, nempe vno modo negatiuè, & alio poſitiuè: negatiuè ſcilicet, quia Deus non elegit reprobos ad gloriam, non efficaciter decreuit dare ijs gloriam: poſitiuè, quia per actum poſitiuum decreuit non dare ijs gloriam, decreuit infligere pœnam damni quæ eſt priuatio gloriæ. Satis verò certum eſt, reperiri in diuina voluntate circa reprobos, non tantùm excluſionem illam negatiuam, ſed etiam poſitiuam: quia velle infligere pœnam ex ſuppoſitione culpæ, bonum & iuſtum eſt, non alienum a diuina bonitate. Similiter denegatio gratiæ non intelligitur ſolùm per negationem actus, quia Deus non decreuit dare reprobis auxilia efficacia ad ſalutem: ſed etiam per actum poſitiuum quo Deus decreuit non dare hæc auxilia. Nam circa quodcumque obiectum a ſe factibile, habet Deus decretum vel faciendi vel non faciendi, & non intelligitur quaſi ſuſpendere omnem actum, vt q. 19. oſtendimus: illa ergo auxilia quæ Deus in tempore non confert, ab eterno decreuit actu ſuo poſitiuo non conferre. Decreuit etiam Deus operari illos effectus ad extra, ex quibus præuidebat ſequutura peccata, imò & decreuit concurrere ad entitatem realem actus peccati: ſolumquè non habuit voluntatẽ poſitiuã ipſius peccati vt peccatum eſt, nec illos effectus poſitiuos voluit ad hunc finem vt ſequerentur peccata. Hanc autem totam diſpoſitionem diuinæ voluntatis, importat permiſſio peccatorũ, atque adeo reprobatio quoad hanc partem.

Ex his colligendum eſt, quid ſit reprobatio negatiua, & reprobatio poſitiua, quæ diſtingui ſolent, & ſi addatur etiam reprobatio permiſſiua. *Reprobatio negatiua, poſitiua, et permiſſiua.* Vno modo enim ſumi poteſt reprobatio negatiua pro excluſione dicta negatiua, hoc eſt pro carentia decreti efficacis de conferenda gloria & gratia: & reprobatio poſitiua pro dictis actibus poſitiuis voluntatis Dei, tam in excluſione a gloria & damnatione ad pœnam, quam in denegatione gratiæ & permiſſione peccatorum. Alio modo ſumi poteſt reprobatio negatiua, prout reſpicit effectus negatiuos etiam quatenus poſitiuè volitos a Deo, vt nempe homini non detur gloria & gratia: reprobatio verò poſitiua, prout reſpicit effectus poſitiuos, vtpote pœnam ſenſus. Ac tandem reprobatio permiſſiua dicetur prout reſpicit humanos defectus, qui non ſunt voliti a Deo, nec ſunt effectus Dei, ſed ſunt actus humanæ voluntatis permiſſi a Deo: quę ſunt peccata formaliter vt mala ſunt.

Reprobatio eſt certa & infallibilis. Demum, tota reprobatio tàm certa eſt, vt quicquid Deus non ſolùm poſitiuè ſed etiam permiſſiuè diſpoſuerit, infallibiliter ſit futurum. Hoc patet ex Scriptura Ioan. 12. *Non poterant credere, quia Deus excæcauit eos:* idèſt certiſſime non erant credituri, quia Deus non dedit eis lumen efficax ad credendum. Aliaquè ſimilia alibi in Scriptura inueniuntur. Eſtquè res ſatis explorata apud Auguſtinum. Et hoc inter alia non tolerabant Maſſilienſes, ita Deum res diſpoſuiſſe circa reprobos, vt certum eſſet & infallibile, eos non acceſſuros ad partem ſaluandorum. Patet etiam ex dictis antea de prædeſtinatione, nempe ſaluum eſſe ſaluandum qui prædeſtinatus non fuit: vnde certum eſt, omnem reprobum eſſe damnandum.

SECTIO VIGESIMANONA.

Num Deus reprobauerit homines, excludendo eos à gloria & deputando ad pœnam, ante permiſſionem & præuiſionem peccatorum.

SIcut diximus, primum actum diuinæ prædeſtinationis fuiſſe electionem ad gloriam voluntatemq. efficacem ſaluandi hominem: ita videri poteſt, Deum pariter reprobaſſe homines, primò efficaciter decernendo eos pœna æterna damnare a ſuaque gloria excludere, & ex hoc voluiſſe eorum peccata permittere. Et quidem quod attinet ad excluſionem à gloria, Durandus in 1. diſt. 41. q. 1. videtur in eodem ſigno collocare excluſionē reproborum à gloria, atque electionem ſaluandorum ante præuiſa merita. Idem indicat ſub dubio Corduba lib. 1. q. 56. notabili 2. Clariùs aliqui recentiores Thomiſtæ hoc opinati ſunt. Inter quos Aluarez diſp. 109. de Auxilijs, affirmat, Deum ante præuiſionem peccatorum ex ſe reprobaſſe excludendo homines à regno cœlorum, decernendo illis non dare beatitudinem: non tamen inquantum excluſio a gloria habet rationem pœnæ. Et hunc ordinem conſtituit etiam diſputat. ſequenti in reprobatione Angelorum. Vaſquez verò diſp. 95. cap. 6. ſpecialiter de ijs paruulis quibus Deus non concedit vt poſſint baptizari, opinatur, Deum illos reprobaſſe per excluſionem à gloria ante incurſionem eorum in originale peccatum: quia inquit Deus poſt præuiſum lapſum Adami habuit ſimplicē complacentiam excludendi hos paruulos à gloria, & ex hac complacentia eos puniendi permittit in ſequenti ſigno eos contrahere abſque remedio originale peccatum, & tandem efficaci decreto excluſit à gloria.

Deus non damnauit ad pœnam ante præuiſam culpam.

Dico primò. Deus non reprobauit homines deputando illos antecedenter ad pœnam antè præuiſam culpam: Hæc concluſio eſt cōmunis, vt teſtatur Corduba q. citata opinione 5. Eſtquè apertè eorum quos concluſione ſequenti referemus, & aliorum dicentium, reprobationis dari cauſam ex peccatis hominum præuiſis. Et intelligitur concluſio tam de pœna damni quàm de pœna ſenſus. Probatur primò ex Scriptura, ex illis locis, in quibus dicitur Deus non lætari in perditione hominum, nolle mortem peccatoris, & ſimilia, quæ ſect. 2. commemorauimus. Ex quibus colligitur, Deum nec efficaciter, & nec etiam per modum ſimplicis complacentiæ, antecedenter appetiſſe hominibus pœnam, vt conſequenter ex intētione huius finis voluerit peccata permittere.

Ex Scriptura.

Secundò ex Concilijs. Arauſicanum canon. 25. ſic inquit, *Aliquos ad malum diuina poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolum non credimus; ſed ſi qui ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione illis anathema dicimus.* Vbi Concilium loqui videtur, non tantùm de malo culpæ, ſed etiam de malo pœnæ. Et Concilium Valentinum ſub Lothario cap. 3. refert & approbat idem dictum: atque hoc diſcrimen ponit inter prædeſtinationem & reprobationem: *In electione ſaluandorum miſericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione periturorum meritum malum præcedere iuſtum iudicium Dei.* Vbi planè intelligit iuſtum iudicium de inferenda pœna.

Ex Concilijs.

Tertiò ex Patribus. Auguſtinus lib. 1. ad Simplicianum q. 2. poſt medium lib. 3. Contra Iulianum cap. 18., epiſt. 105., in lib. ad Articulos ſibi falsò impoſitos, lib. 6. Hypognoſt., & alibi paſſim docuit, Deum nequaquam decreuiſſe pœnam reprobis niſi poſt præuiſa peccata: & pręſertim in Hypognoſt., cùm oppoſitum ei à Pelagianis imputaretur, ipſe perſpicuè conſtituit & declarauit diſcrimen inter prædeſtinationem & reprobationem. Idem adnotarunt Fulgentius lib. 1. ad Monimum ferè per totum, Proſper in lib. ad Capita Gallorum. Item Chriſoſtomus Homil. 3. in Geneſim. Et Damaſcenus lib. 2. Fidei cap. 29., affirmans, voluntatem punitiuam non eſſe antecedentem quaſi ex primaria intentione Dei, ſed eſſe conſequentem oblata occaſione peccati.

Ex Patribus.

Quartò ratione probatur ex dictis q. præcedenti ſect. 11., vbi oſtendimus, non poſſe Deum præintēdere finem qui eſſentialiter ſupponat & reſpiciat peccatum: huiuſmodi eſt pœna, quæ eſſentialiter eſt

Ratione.

culpæ

culpæ pœna. Vndè velle pœnam ante præuiſionem culpæ, ſimul eſſet velle ipſam culpam: non potuit ergo Deus antecedenter ex ſe reprobare deputando homines ad pœnam culpæ non dum præuiſæ. Atque manifeſtum eſt diſcrimen prędeſtinationis ac reprobationis, item deputationis ad pœnam & electionis ad gloriam: Deus enim optimè potuit antecedenter velle dare hominibus gloriã, ſimul volens dare merita: ſed non potuit pariter velle infligere pœnam, ſimul volendo culpam.

Non excluſit poſitiuè à gloria antè præuiſam culpam.

Dico ſecundò. Nec etiam decreuit Deus actu poſitiuo ante præſcientiam peccatorum excludere reprobos à gloria, quocumque modo ſumendo excluſionem. Ita docuit Scotus in 1. diſt. 41. q.1. §. *Poteſt aliter*, & §. *Contra iſtud*, & Baſſolis diſt. 40. q. 1. Adhæret Corduba lib. 1. q. 56. Indicat etiam S. Thom. q. 6. de Veritate art. 1. in fine, & hìc art. 3., vbi non alium actum poſitiuum voluntatis diuinæ in reprobatione agnoſcit, niſi voluntatem permittendi culpam, voluntatem inferendi damnationis pœnam, quę vtique conſtitui debet poſt præuiſionem culpæ. Hanc ſententiam defendit magna ex parte Vaſquez diſp. 95. Et abſolutè Suarez lib. 5. de Prædeſt. cap. 39., vbi num. 6. oppoſitam ſententiam reputat improbabilem & alienam à ſana doctrina: refertquè pro hac concluſione Catherinum, Horantium, Stapletonum, Vigueriũ, Ioannem à Bononia, & Flaminium Nobilium, qui oppoſitam ſententiam, tanquã nimis crudelem, diuinaquè pietate indignam, valde improbant, nec diſtinxerũt excluſionem à gloria ſub ratione pœnæ & non ſub ratione pœnæ. Probari poteſt concluſio primò iiſdem auctoritatibus pro præcedenti adductis, ex quibus colligitur abſolutè Deum non decreuiſſe ex ſe antecedenter vllos excludere à gloria, nec ſub ratione pœnæ nec alio modo: ſed non niſi poſt præuiſa peccata excluſiſſe impios.

Quia tũc Deus habuit voluntatem antecedentem de omnium ſalute.

Probatur ſecundò: quia Deus ex ſe antecedenter habuit potiùs voluntatem ſaluandi omnes homines per modum ſimplicis complacentiæ. Licèt autem cum hac voluntate ſimul ſtare poſſit voluntas efficax non ſaluandi: tamen hæc duplex voluntas ita in Deo coniungitur, quòd illa ſit antecedens, altera conſequens: illa ex diuina bonitate, altera ex humana malitia ortum habuit: illa ſit de obiecto præcisè ſpectato, altera verò de obiecto conſiderato cum certa conditione inducente ad ſic volendum, nempè indignitate ipſorum hominum. Hæc ergo voluntas excludendi à gloria, non debet conſtitui antecedenter in Deo ante præſcientiam peccatorum. Ideo Vaſquez, de illis paruulis, quos dixit Deum antecedenter ſimplici tantùm complacentia voluiſſe à gloria excludere, admiſit etiam, Deum non habuiſſe antecedenter pro eodem ſigno ſimplicem complacentiam de eorum ſalute: hoc autem impugnauimus ſupra ſect. 4.

Et excluſio à gloria datur conſequenter vt pœna.

Tertiò. Vel Deus antecedenter decreuit excludere reprobos à gloria, determinando illis priuationem Beatitudinis tanquam pœnam, vel ſolùm tanquam carentiam doni ipſis non debiti. Primum dici non poteſt ex concluſione præcedenti. Secundum etiam dici non poſſe probatur. Tum quia de facto Deus propoſuit hominibus gloriam, non vt conferendam tanquam beneficium gratuitum, & negandam tanquam beneficium non debitum; ſed vt conferendam tanquam præmium, & negandam in pœnam noſtri demeriti: igitur ſicut non decreuit dare vt merum beneficium, ſed vt præmium, vel ſaltem vt hæreditatem; ita nulli negare decreuit tanquam beneficium non debitum, ſecludendo omnem rationem pœnæ, tàm reſpectu peccati originalis, quàm actualis. Tùm præterea in exequutione Deus nulli denegat gloriam niſi in pœnam: ergo etiam nulli ab æterno denegare decreuit niſi in pœnam: ſicut quia in exequutione dat gloriam vt præmiũ, etiam in intentione decreuit dare vt prę-mium, quamuis ante præuiſa merita ſic decreuit. Tùm demum, alioqui ſequeretur, quòd etiam ſi poſtea non inueniretur peccatum in quopiam reprobo, adhuc debuiſſet excludi à gloria, ſi quidem excluſus erat illo decreto abſque ordine ad peccatum: ſicut ſi Deus antecedenter decreuiſſet dare cuipiam gloriam vt beneficium gratuitum, eam illi poſtea dare deberet quamuis nulla merita inueniret: ſicut autem inconueniens eſſet hoc admittere de conferenda gloria, ita pariter

de

de neganda, iuxta modum prouidentiæ quam de facto Deus habet circa creaturas intellectuales, eas ordinando ad gloriam.

Nec Deus voluit excludere à gloria abſtrahendo à ratione pœnæ.

Quartò. Nec dici debet, Deũ in primo ſigno decreuiſſe negare gloriam, non determinando modum, ſub ratione pœnæ, vel ſub ratione beneficij non debitis poſtea autem voluiſſe peccata permittere, ac tandem determinaſſe negare gloriã ſub ratione pœnæ. Tum quia Deus non hunc ordinem tenuit in prædeſtinatione & electione ad gloriam. Tum quia adhuc dici non poſſet, Deum voluiſſe peccata permittere ob eum finem à ſe præintentum ne reprobi conſequerentur gloriam: peccata enim tendunt ad amiſſionem gloriæ tamquam pœnam: ergo ſi amiſſio gloriæ non eſt præintenta vt pœna, non poſſunt ad hunc finẽ peccata permitti. Tum demum, iuxta talem dicendi modum, maiori facilitate & conuenientia dicetur, in illo ſigno Deum non determinaſſe nec dare nec negare gloriam, ſed præuiſis peccatis decreuiſſe negare, vt dicemus infra.

Nec homines reprobauit niſi poſt præuiſum originale peccatum.

Quintò. Aut Deus voluit negare gloriam reprobis ante præuiſum omne peccatum tam actuale quam originale, vel tantùm ante peccata actualia & poſt originale. Primum dici poſſet ad ſummum ab ijs qui volunt, prædeſtinatos fuiſſe electos ad gloriam ante præuiſum lapſum Adami, ita vt Deus in eodem ſigno decreuiſſet alijs dare & alijs negare gloriam. Sed neque hoc ab vllo dictum eſt: neque rectè dici poteſt, quia certè Deus non reprobauit homines ante lapſum Adami vt antea probauimus. Si dicatur ſecundum: ſic Deus voluiſſet gloriam denegare in pœnam peccati originalis, vel in ſingulis hominibus, vel in Adamo tanquam in capite: idquè præſertim dicere deberent ij qui ſuam ſententiam putant ſe ex Auguſtino colligere, vt infra afferemus. Sed neque hoc dici poſſe, ſect. 31. oſtendemus. Atque hinc etiam & ex dictis antea ſect. 4. concluditur, non eſſe aliter ſentiendum de paruulis quibus non potuit applicari remedium ſalutis.

Deus negatiuè non elegit antecedenter reprobos ad gloriam.

Dico tertiò. Deus reprobauit homines negatiuè ante præſcientiam peccati, non eligendo eos ad gloriam: intelligimus autem antè præſcientiam omnis peccati actualis, non verò originalis: quamuis Scotus voluit ante præſcientiam etiã peccati originalis, quia putauit tũc alios fuiſſe electos ad gloriam. Itaque circa reprobos in illo ſigno voluntas Dei ſe habuit negatiuè, nec eligendo, nec reijciendo.

Probatur concluſio: quia ſine dubio Deus tunc non elegit reprobos ad gloriam. Hæc autem non electio, non in quocumque ſigno dici poteſt reprobatio: nam ſi ſupponamus, nullum fuiſſe electũ niſi poſt præuiſum originale peccatum, vtique ante peccatum etiam prædeſtinati non erant electi, & tamen nullatenus dicuntur reprobati. Sed in eo tantùm ſigno non electio poteſt dici reprobatio negatiua, in quo alij eliguntur, & alij relinquuntur. Ratio eſt manifeſta: quia eatenus non electio dicetur reprobatio, inquantum diſcernit Reprobos à Prædeſtinatis, & inquantum ſecum fert certitudinem & infallibilitatem de non conſequenda gloria; ſicut ex tunc incipit prædeſtinatio, cùm habetur certitudo de conſequenda gloria. Itaque ſuppoſito modo diuinæ prouidentiæ, quo nullum ſaluat niſi prædeſtinatum & antecedenter præelectum ad gloriam, nulliquè præparat media efficacia ad ſalutem niſi ex intentione efficaci eum ſaluandi; ſatis conſtat, ex quo Deus quempiam non præelegit, quòd illi non tribuet media efficacia ad ſalutem, ſed permittet eum ab hoc fine deficere: igitur ex tunc dici poteſt inchoari reprobatio: illaquè non electio, dicitur reprobatio negatiua. Sicquè in doctrina Auguſtini, ex quo facta eſt diſcretio quorundam ex maſſa perditionis, quæ diſcretio facta eſt per electionem ſaluandorum, iam certus fuit numerus ſaluandorum, ita vt nec eſſet minuendus nec augendus: ergo certum fuit, omnes alios non electos, fore damnandos; igitur ibi inchoata eſt eorum reprobatio.

Hæc non electio dicitur reprobatio negatiua antè peccata actualia.

Cùm autem ſupponamus etiam, prædeſtinatos non fuiſſe electos niſi poſt præuiſum originale peccatum, ſequitur manifeſtè, hanc non electionem & reprobationem negatiuam incepiſſe poſt ipſum originale peccatum, & ad ſummũ præceſſiſſe ante præſcientiam actualium pecca-

peccatorũ. Non tamen hæc non electio fuit quaſi poſitiua ratio vt Deus conſequenter peccata permitteret: ſed tantùm dici poteſt aliquo modo ratio negatiua ſeù permiſſiua, tanquam remouens prohibens; quia nimirum tollit electionem, quæ ſi adeſſet prohiberet ſeù impediret, quominus Deus conſequenter peccata reproborum & mortem in peccato permitteret. In Angelis verò, cùm nullum fuerit niſi actuale peccatum, eorum reprobatio per dictam non electionem inchoata eſt antè præſcientiam omnis peccati: ſiquidem Deus antecedenter alios elegit & alios reliquit; vnde conſequenter alijs dedit donum perſeuerantiæ,& alios permiſit labi in peccatum.

Explicantur quædã loca Scripturæ.

In contrariũ objicies primò. Prouerb. 16. *Vniuerſa propter ſe ipſum operatus eſt Dominus: impium quoque ad diem malum:* vbi videtur aſſignari hic finis ob quem Deus creauit impios eorumquè impietatem permiſit, nempe perditio & damnatio eorum: igitur ſupponitur Deus decreuiſſe illos damnare. Sap. 12. *Ipſum quoque qui non debet puniri condemnas, & exterum extimas à tua virtute*: vbi pariter ſenſus eſſe videtur de æterna damnatione ad pęnam in mente Dei non adhuc præuiſis peccatis.

Reſpondetur. Ad primum locum ſenſum eſſe, Deus omnia fecit propter ſeipſum: adeo quòd etiam propter ſeipſum fecit impium qui damnatur ad diem malum: non ergo ſenſus eſt, Deum feciſſe impium propter diem malum, ſeù propter finem damnationis eius. Ad ſecundũ locum, textus ille legebatur quidem antea ſicut in argumento affertur: ſed iam emendatus eſt hoc modo: *Eum qui non debet puniri condemnare, exterum putas à tua virtute*: vbi potiùs affirmatur oppoſitum, nempe alienum eſſe a poteſtate diuina, vllum condemnare niſi ex debito præuiſo pœnæ. Sed etiam iuxta prioré lectionem, non deberet intelligi de damnatione pœnæ æternæ & excluſione a gloria, ſed de tribulationibus & aduerſitatibus, quas plerumque Deus iuſtis & innocentibus viris euenire in hac vita ordinat aut permittit.

Objcies ſecundò. Apoſtol. ad Rom. 9. ſimul iungit, *Iacob dilexi, Eſau odio habui, non ex operibus, & antequam quicquam boni aut mali egiſſent:* & infra alij dicuntur facti vaſa honoris, alij contumeliæ, ex ſola poteſtate & voluntate Dei: ergo ſicut Deus dilexit prædeſtinatos, fecitquè vaſa honoris, eligendo ad gloriam; ita odio habuit reprobos, fecitquè vaſa contumeliæ, excludendo eos à gloria. Indicat etiam ibi Apoſtolus, Deum permittere reproborum peccata ad finem vindictæ & pœnæ infligendæ.

Reſpondetur. Non oportere illud odium Dei intelligi poſitiuè, ſicut amorem. Alioqui ſi in omnibus paritas ſeruanda ſit, ſicut Deus dilexit prædeſtinatum, decernens dari ei gloriam vt mercedem; ita dici deberet antecedenter odiſſe reprobum, decernens ei denegare gloriam in pœnam peccatorum: quod certè nullus dixerit. Sed debet intelligi negatiuè, ideſt non dilexi. Similiter Deum feciſſe vaſa contumeliæ, quia non elegit ad gloriam, permiſit eorum peccata, & tandem damnauit ad pœnam. Non item docuit Apoſtolus, Deum voluiſſe permittere peccata ob eum finem vindictæ & pœnæ, vt explicauimus q. 22. ſect. 11. ad ſecundum.

Explicantur quædã loca Auguſtini.

Objcies tertiò. D. Auguſtinus docere ſolet, Deum ex miſeridordia eripuiſſe prædeſtinatos ex maſſa perditionis, alios autem ex iuſtitia reliquiſſe, hoc eſt reprobos; in ijsquè ſe oſtendere iuſtum, dum reddit debitum, & negat donum indebitum: ſed Deus eripuit prædeſtinatos ex maſſa perditionis eligẽdo ad gloriam: ergo & alios reliquit excludendo à gloria, decernens illos relinquere, decernens illos non ſaluare: & alioqui niſi per huiuſmodi actum poſitiuum non exercetur ibi iuſtitia.

Reſpondetur. D. Auguſtinum eſſe intelligendum de derelictione negatiua, hoc eſt quia Deus in illo ſigno reprobos non elegit: non autem quaſi actu poſitiuo decreuerit eos relinquere, eos non ſaluare: ſed quia non decreuit eos diſcernere & ſaluare. Intelligitur etiam de actu poſitiuo circa gratiam, nempe Deum noluiſſe conferre reprobis dona gratiæ efficacis. Et ſic exercetur iuſtitia, quatenus illa non electio erat debita hominibus propter peccatum originale, quo omnes homines redditi erant indigni eligi; & quatenus Deus propter originale

ginale peccatum iuſtè decreuit denegare illa dona gratiæ.

Obijcies quartò. D. Auguſtinus epiſt. 107. ſic inquit: *Multi ſunt qui ſalui non fiunt, non quia ipſi nolunt, ſed quia Deus non vult, quod abſque vlla caligine monſtratur in paruulis*: idemquè ſignificat de Bono perſeuerantiæ cap. 12. Loquitur autem Auguſtinus de actu poſitiuo quo Deus noluit paruulos ſaluare, ſeù voluit non ſaluare: ergo ſaltem hos reprobos Deus antecedenter excluſit à gloria.

Reſpondetur. Auguſtinum non dixiſſe, Deum antecedenter ante præuiſam mortem paruuli in peccato ſtatuiſſe illũ non ſaluare, ſed abſolutè Deum noluiſſe illum ſaluare. Quod quidem de omnibus reprobis verum eſt: ſed adultos ideo tandem Deus excludit à ſalute, quia ipſi dũ volunt peccare, nolunt ſaluari: paruulos autem non ideo Deus excludit, quia ipſi nolunt ſaluari, ſed ob peccatum originale in quo decedunt. Intellexit etiam Auguſtinus, quoſdam paruulos non participare remedium ſalutis, quia Deus non vult illis hoc remedium applicari: ſic ibi de Bono perſeuerantiæ, *Plerumq. feſtinantibus parentibus & paratis miniſtris vt Baptiſmus paruulo detur, Deo tamen nolente non datur*: quæ voluntas non dandi Baptiſmum, dici poteſt voluntas non ſaluandi hominem permiſſiua.

Soluuntur quædam rationes. Obijcies quintò. Deus actu poſitiuo decreuit negare reprobis media efficacia ſalutis, præuidens per hoc illos non ſaluandos: ergo eo ipſo poſitiuè decreuit illos non ſaluare: ſicut velle dare quibuſdam auxilia efficacia ad ſalutem, eſt velle eos ſaluare.

Reſpondetur. Velle aliquid ex quo præuidetur ſequuturus effectus, ſi non ſit velle ad hunc finem vt ſequatur effectus, non eſt velle poſitiuè effectum, ſed tantùm permiſſiuè. Sic Deus diſponens multa ex quibus videt ſequutura peccata, non per hoc vult ipſa peccata, ſed tantùm permittit. Ideo autem velle dare media efficacia ad ſalutem, eſt velle ipſam ſalutem, quia Deus vult dare talia media propter hunc finem ſalutis. Sed negamus, Deum voluiſſe antecedenter hoc modo excludere reprobos à gloria, quaſi ob hunc finem voluerit peccata permittere. Non verò negamus, Deum permiſſiuè voluiſſe reprobos non ſaluari, ideſt voluiſſe id permittere, dum voluit permittere peccata ex quibus damnationem ſequuturam eſſe ſciebat.

Obijcies ſextò. Voluntas Dei non poteſt manere quaſi ſuſpenſa, nec volens nec nolens: ergo in illo ſigno in quo voluit dare gloriam electis, pariter actu poſitiuo noluit dare gloriam reprobis. Sed ad hoc dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO TRIGESIMA.

Quinam actus diuinæ voluntatis reprobationem conſtituant, & qui ſint reprobationis effectus.

POſt electionem ad gloriam ſequebantur alij diuinæ prædeſtinationis actus in præparatione mediorum ad finẽ intentum. At quoad reprobationem, non vtique ſequitur præparatio mediorum ob finem damnationis, cùm damnatio non ſit finis præintentus: ſed conſiderandi ſunt actus diuinæ reprobationis attingentes effectus ad extra, quamuis hi effectus non ſint media iuxta dictam conſiderationem.

Scotus in 1., cùm diſtinct. 41. dixiſſet, voluntatem Dei in illo primo ſigno in quo elegit prædeſtinatos, ſe habuiſſe negatiuè non eligendo reprobos; poſtea diſtinct. 47. addit, poſſe conſequenter Deum quaſi reflectere ſuper illam negationem electionis, & velle talem negationem, hoc eſt velle non eligere: ſicut ſi voluntas noſtra haberet hunc actum, nolo velle, qui actus reflexus erit quidẽ actus poſitiuus, non de negatione obiecti externi, ſcilicet gloriæ; ſed de negatione actus interni electionis: quia non eſt nolle dare gloriam, ſed eſt nolle eligere ad gloriam. Idem affirmat Suarez lib. 5. de Prædeſt. cap. 4. num. 5. Et fundamentum eſt, quia hic videtur perfectior operandi modus, quàm per meram ſuſpenſionem omnis actus. Addi poteſt argumentum vltimo loco ſect. ſuperiori propoſitum, quia non poteſt voluntas Dei manere quaſi ſuſpenſa: cui per hunc actum reflexum ſatisfieri videtur.

Non

Deus non habuit actum reflexum nolendi eligere reprobos.

Non eſt tamen talis actus reflexus diuinæ voluntati tribuendus: quia in vniuerſum non videtur talis reflexio libera in diuina voluntate admittenda, niſi quatenus in actu directo circa obiectum inuoluitur. Nam non datur actus liber in Deo, niſi penes mutationem aliquam ad extra: ſi enim eſt actus volendi, ponitur exiſtentia effectus; ſi eſt actus nolendi ponitur negatio effectus: non poteſt autem per libertatem diuinæ voluntatis poni quicquam ad intra in ipſo Deo. Itaque vel per illum actum reflexum ponitur aliquid ad extra, ſiuè poſitiuum, ſiue negatiuum: vel non. Si primum: ergo eſt actus directus circa obiectum quod ponitur. Si ſecundum: ergo non eſt talis actus liber in voluntate diuina. Non ergo aliter poteſt Deus velle aut nolle liberè, niſi quatenus vult aut non vult operari ad extra: & dum vult operari, quaſi vult ſe velle: dum non vult operari, quaſi vult ſe nolle, ſeù non vult ſe velle: & hoc modo in actu directo dici poteſt quaſi inuolui modus volendi reflexè.

Rurſus, etiam ſi ille modus volendi eſſet poſſibilis in Deo, certè ille actus nolo eligere, æquiualeret huic nolo dare gloriam: ergo ſi hic actus in eo primo ſigno negatur, nec ille eſt admittendus. Cùm enim nullus effectus poſſit poni ad extra niſi ex voluntate Dei, idem eſt ſi dicatur Deus non vult ſe velle operari hunc effectum, ac ſi dicatur Deus non vult operari. Nec explicari poterit actus ille Dei, quaſi Deus tantùm dicat nolo eligere in hoc primo ſigno, abſque eo quòd ſimpliciter determinet prorſus non eligere. Nam non ipſe Deus ex ſe ſigna diſtinguit, quaſi determinet, hoc volo in hoc ſigno, illud in alio ſigno; nolo hoc velle in hoc ſigno, potens adhuc velle in alio ſigno. Sed ſolus intellectus noſter hæc ſigna diſtinguit: ergo non poteſt ille modus volendi attribui ipſi Deo. Idemquè eſſet dicere, Deus voluit non eligere in illo ſigno, ac dicere Deus voluit vt intellectus noſter non concipiat in illo ſigno Deum eligere: quod eſt planè friuolum, & ad rem de qua agimus prorſus inutile. Inſuper cùm Scotus & Suarez conſtituant electionem ad gloriã ante præuiſum lapſum Adami, tunc etiam dicere debent decreuiſſe Deum dicto actu poſitiuo reflexo non eligere reprobos: ergo ex tunc illos reprobauit actu poſitiuo: quod non eſt aſſerendum vt ſect. 27. oſtendimus.

Et ex his patet ad rationes in contrarium. Nec enim perfectior eſt ille modus operandi. Nec repugnat, voluntatem Dei manere quaſi ſuſpenſam in illo ſigno. Verè enim non poteſt voluntas Dei manere ſimpliciter & realiter quaſi ſuſpenſa, quia omnino de quacumque re poſſibili vel vult eſſe vel vult non eſſe: ſed non oportet, vt in quocunque ſigno intelligatur velle aut nolle, vel ſaltem actum reflexum habere: quinimò poteſt ſine dubio concipi voluntas Dei præſcindendo ab omni libera determinatione in aliquo certo ſigno, in quo etiam non concipimus an res ſit futura vel non futura, ſed ab vtraque parte abſtrahimus. Et in præſenti caſu hoc ita debet intelligi: quia cùm Deus præparet media gratiæ ob finem gloriæ, per hoc præintelligitur velle gloriam tanquam finem, & hoc eſt fundamentum illius ordinis: ſed non pariter ordinat media vt homo damnetur vel excludatur à gloria: ergo in illo ſigno in quo concipitur voluiſſe quibuſdam dare gloriam, non concipitur voluiſſe excludere alios à gloria: nec concipitur voluiſſe ijs dare gloriam quam ipſis daturus non eſt.

Deus actu poſitiuo decreuit negare reprobis auxilia efficacia & permittere peccata.

Deinde, verè actu poſitiuo Deus decreuit negare reprobis auxilia efficacia, noluit ipſis dare hæc auxilia, voluit eorum peccata permittere, voluit operari quoſdam effectus ex quibus peccata ſequutura videbat, voluit concurrere ad entitatem realem peccati. Scotus autem in 1. diſt. 47. ſignificat, permiſſionem poſſe explicari per negationem actus diuini, abſque alio actu poſitiuo; nempe per hoc quòd Deus non habet actum quo velit impedire peccatum: vel poſſe explicari per actum poſitiuum, non circa ipſam permiſſionem, ſed circa negationem dictam actus diuini, nempe per hoc quòd Deus velit non habere actum illum volendi impedire peccatũ. Sed hæc nõ ſunt dicenda: quia circa effectum quem Deus poteſt operari & non operetur ad extra, habet poſitiuum actum nolendi operari: & circa effectum poſitiuum quem operatur

tur habet actum volendi operari. Sed permiſſio peccati, partim conſiſtit in non operatione quorundam effectuũ, & partim etiam in operatione aliquorum: nec alia eſt Dei voluntas permittendi peccatum, quàm voluntas non operandi aut operandi illos effectus. Habet ergo Deus actum poſitiuum quo vult peccata permittere: nec debet peccatorum permiſſio in diuina voluntate explicari abſque actu poſitiuo, vel per actum poſitiuum reflexum circa negationem diuini actus.

Peccata non ſunt reprobationis effectus.

Notat autem S. Thom. art. 3. ad 2., non ipſamet peccata, ſed tantùm derelictionem quæ eſt peccati permiſſio, eſſe diuinæ reprobationis effectum: quia nempe Deus non vult peccatum, non eſt cauſa peccati; vult tamen denegare ſua auxilia efficacia: & hæc negatio eſt quidam effectus Dei, non vtique poſitiuè per operationem ad extra, ſed per non operationem; cùm Deus poſſit operari & non operatur. Atque hoc eſt notabile diſcrimen inter prædeſtinationem & reprobationem: quòd effectus prædeſtinationis ſunt, non ſolùm dona gratiæ, ſed etiam bona opera & merita: at non ſunt effectus reprobationis peccata ipſa & demerita.

Permiſſio peccatorũ in reprobatione includitur.

Sed Vaſquez diſp. 95. cap. 6. ait, hanc negationem auxilij & permiſſionem peccati, non eſſe effectum reprobationis quę prædeſtinationi opponitur, niſi in paruulis qui moriuntur priuſquàm ijs poſſint ſalutis remedia applicari: quia inquit, prædeſtinationis effectus ſunt illi qui à Deo ordinantur ob finem ſalutis, ſaltem ſimplici cõplacentia vt ipſe putat præintentum: ſed permiſſio peccati non ordinatur à Deo ob finem præintentum damnationis, niſi in illis paruulis, quos ait Deum actu ſimplicis complacentiæ voluiſſe à regno cœlorum excludere ſtatim atque præuidit lapſum Adami; & ob hoc ait permiſiſſe, illos labi in originale peccatum & carere remedio. Verùm, eo ſanè modo quo effectus prædeſtinationis ſunt illi qui ordinantur à Deo ad finem ſalutis, non ſic permiſſio peccatorum eſt effectus reprobationis, nec etiam inquam in paruulis. Ita ſatis patet ex dictis ſect. præcedenti.

Abſolutè tamen loquendo dicendum eſt, voluntatem Dei de permittendis ijs peccatis, ob quæ re ipſa homo excludetur à gloria, ſeù patietur pœnas æternas, eſſe reprobationem: hancquè permiſſionem eſſe reprobationis effectum. Nam ſub reprobatione, non ſolùm damnatio, ſed hoc totum includitur: & voluntas permittendi peccata dicitur reprobatio permiſſiua: quæ & prædeſtinationi opponitur, non quidem ex parte finis, cùm non ſit ob finem damnationis; ſed ex parte obiecti. Ortum etiam habet, non ex poſitiua deputatione ad pœnam, ſed ex non electione ad gloriam, quæ vtique opponitur electioni in qua prædeſtinatio inchoatur; & prout ſtat ſub hac non electione, affert certitudinem damnationis in termino, vt patet ex ante dictis. Et ita Auguſtinus de Bono perſeuerant. c. 14. ſic inquit: *Quoniam vt crederent non erat eis datum, ideo vndè crederent eſt negatum.* Et rurſus Si *Dei altiori iudicio à perditionis maſſa non ſunt gratiæ prædeſtinationis diſcreti, nec ipſa eis adhibentur dicta diuina vel facta, &c.* Vbi Auguſtinus planè hęc omnia in reprobatione includere voluit.

Voluntas puniendi eſt actus complens reprobationem.

Demum, actus quo præcipuè reprobatio completur, eſt voluntas diuina inferendi pœnam, tàm pœnam ſenſus quàm pœnam damni. Hæc voluntas propriè vocatur reprobatio poſitiua. Et conſequitur hic actus poſt præuiſam mortem hominis in peccato: cùm enim priùs oſtenſum ſit, hanc voluntatem non eſſe in Deo antè præuiſionem peccati, pariter dici non debet eſſe in Deo ante præuiſã finalem perſeuerantiam in peccato. Tum quia ſic de facto propoſita eſt pęna damnationis, vt qui in peccato decedunt eam incurrant. Tum quia dici non debet Deus ſtatim poſt præuiſum hominis lapſum decreuiſſe illum damnare, & ex hoc voluiſſe permittere perſeuerantiam eius in peccato: ſi enim inconueniens erat, Deũ permittere lapſum ob finem damnationis; ita etiam eſſet, Deum permittere perſeuerantiam in peccato ob eumdem damnationis finem.

SECT. TRIGESIMAPRIMA.

An detur aliqua cauſa reprobationis ex parte reprobi vel ex parte peccati originalis.

ILli qui prædeſtinationis cauſam ex parte prædeſtinati ponebant, imò & aliqui ex ijs qui negabant, affirmant dari cauſam reprobationis ex parte vniuſcuiuſque reprobi per aliquam ſuam culpam. Sed omnino tàm reprobationis quàm prædeſtinationis cauſam negare videtur S.Thom. art.5. ad 3. Negant etiã Durandus in 1. diſt. 41. q. 2. Gregorius q.1.art.2 Marſilius in 1.q.41. art.2. Driedo in concordia par.1. cap.3. Ferrar.3. contra Gentes cap.161. Adamus in illud ad Rom.9. *Quid ergo dicemus*. Alij plures cum diſtinctione reſpondent, Scotus in 1.diſt.41. q.4. Corduba lib.1. q. 56. opinione 5. Vaſquez diſp.95.cap.5. Suarez lib.5. de Prædeſtinatione cap.5. & 6. Aluarez lib.11. de Auxilijs diſp. 110., & vt plurimum alij Recentiores, dicentes, reprobationis poſitiuæ ſeu punitiuæ dari cauſam, reprobationis vero negatiuæ ſeu permiſſiuæ non dari cauſam ex parte reprobi. Aluarez autem negat cauſam reprobationis, etiam quoad excluſionem à gloria, tàm ex peccato originali quàm actuali. Suarez cap.5. negat cauſam reprobationis negatiuæ ſeù voluntatis non eligendi ad gloriam, etiam ex peccato originali & lapſu Adami: negat etiam, peccatum originale eſſe cauſam reprobationis poſitiuæ, niſi in ijs quibus in hac vita non remittitur originale peccatum, & qui propter illud punientur in æternũ. Vaſquez verò ait, meliùs dici poſſe cauſam reprobationis permiſſiuæ, ideſt denegationis auxiliorum efficacium, eſſe peccatum actuale primi parentis, quam peccatum originale in ſingulis contractum. Aliqui demum abſolutè affirmant, licèt non detur cauſa reprobationis per culpam vllam actualem reprobi, dari tamen per originale peccatum. Et quidam Thomiſtæ hoc ita explicant: Deum poſt præuiſum originale peccatum, cùm potuiſſet propter illud excludere omnes homines à gloria, tamen voluiſſe quibuſdam miſereri, & alios excludere, huiuſquè reprobationis cauſam fuiſſe originale peccatum.

Reprobationis poſitiuæ cauſa eſt peccatum finale.

Dico primò. Reprobationis poſitiuæ & punitiuę datur cauſa ex parte reprobi, nempe eius perſeuerantia finalis & mors in peccato. Hæc aſſertio manifeſta iam eſt ex dictis. Neque antiquiores illi Theologi de hac reprobatione ſic ſumpta loquuti ſunt, quando negarunt cauſam reprobationis. Alioqui S. Thom. ſuper cap. 9. ad Rom. lect.2. expreſsè ait, præſcientiam peccatorum eſſe rationem diuinæ reprobationis ex parte pœnæ. Cauſa verò hic intelligitur, non quaſi propriè cauſa reſpectu voluntatis Dei, ſed tanquam ratio per modum demeriti pręuiſi, ob quod Deus iuſtè decreuit inferre pœnam.

Reprobationis negatiua cauſa non ſunt peccata actualia.

Dico ſecundò. Reprobationis negatiuæ & permiſſiuæ non datur cauſa per culpam vllam actualem ex parte reprobi. Hæc aſſertio patet ex illo Apoſt. ad Rom. 9. *Cùm nondum aliquid boni aut mali egiſſent, non ex operibus ſed ex vocante dictum eſt, &c.* Eademquè eſt paſſim Auguſtini doctrina. Patet inſuper ratione: quia non electio ad gloriam in qua diximus conſiſtere reprobationem negatiuã, ſicut & electio, præceſſit præuiſionem humanorum operum. Omnia etiam peccata quæ à reprobo fiunt, permittuntur à Deo, in quo conſiſtit reprobatio permiſſiua: non ergo datur vllum hominis peccatum ante totam permiſſionem diuinam: igitur non poteſt dari cauſa totius permiſſionis diuinæ, ſeù totius reprobationis permiſſiuæ, cauſa inquam per aliquam culpam actualem reprobi de qua in hac concluſione loquimur. Hoc autem non tollit, quo minùs primum delictum reprobi poſſit ac ſoleat eſſe cauſa permiſſionis ſequentium peccatorum: vt rectè notauit S. Thom. 1.2. q.87. art.2., probans ex illo Apoſt. ad Rom. 1. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum ſenſum, &c.* Eſtquè manifeſtum ex multis alijs Scripturæ locis.

Reprobationis poſitiuæ cauſa proxima non eſt

Dico tertiò. Peccatum originale non eſt proxima cauſa reprobationis omniũ reproborum, quoad damnationem ad pœnam vel quoad excluſionem à gloria. Hæc aſſertio ſequitur eſt ſuperioribus:

diximus

in omnibus originale peccatum.

diximus enim, Deum non antè præuiſam perſeuerantiam in peccato quemquam damnaſſe aut à gloria excluſiſſe. Modò probatur magis, quòd Deus non ſtatim poſt præuiſum originale peccatum damnauerit & à gloria excluſerit omnes reprobos, quaſi in pœnam ipſius peccati originalis: quia nimirum multi de facto damnantur, quibus tamen remiſſum erat originale peccatum, vt patet de fidelibus baptizatis: damnantur autem propter alia peccata, videlicet actualia: ijſquè, licèt in mente Dei reprobis, adhuc verè remiſſum erat originale peccatum, non ſolùm quantum ad culpam, ſed etiam quantum ad reatum pœnæ æternæ & excluſionem à gloria. Et ita definitum eſt in Concil. Trid. ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali canon. 5. vbi dicitur, *Per gratiam Baptiſmi remitti reatum originalis peccati, & tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet: in Renatis enim nihil odit Deus, quia nihil damnationis eſt ijs qui conſepulti ſunt cum Chriſto per Baptiſma in mortem, ita vt nihil prorſus eos ab ingreſſu cœli remoretur.* Igitur tales homines in exequutione non incurrent pœnam damni nec excludentur a gloria propter originale peccatum: ergo neque in ſua intentione Deus ab æterno decreuerat eos punire pœna damni vel excludere a gloria propter originale peccatum: alioqui quicquid Deus in ſua mente decreuit, vtique exequitur ad extra: & quod non exequitur, vtiquè non decreuit: itaque ſi in exequutione non excludit a gloria propter originale peccatum, neque in intentione propter hoc peccatum decreuit excludere.

Nec voluti proximum motiuum.

Viderunt hoc illi Thomiſtæ qui dicebant, peccatum originale præuiſum, fuiſſe proximam rationem cur Deus excluſerit reprobos a regno cœlorum. Ideo conati ſunt aliquatenus reſpondere, dicendo, peccatum originale fuiſſe cauſam tanquam motiuum illius diuinæ reprobationis per modum intentionis, quia ex peccato originali inductus eſt ad homines reprobandos: non tamen fuiſſe cauſam tanquam obiectum, quaſi Deus voluerit vt excluſio à gloria in exequutione eſſet pœna illius peccati. Sicut inquiunt, Deus ex ſua miſericordia & gratis elegit prædeſtinatos ad gloriam: non tamen voluit dare gloriam in exequutione miſericorditer & gratis.

Sed hæc ſolutio non ſatisfacit: quia non aliter peccatum præuiſum poteſt eſſe cauſa vel motiuum, vt Deus ſtatuat inferre aliquod damnum, ſeù priuare aliquo bono, niſi quatenus hoc ſtatuat in pœnam ipſius peccati: ſicut non aliter bonum meritum præuiſum poteſt eſſe ratio conferendi aliquod bonum; niſi quatenus in compenſationem illius meriti tribuendum eſt premium. Neque dici poteſt, quòd Deus ſtatuerit aliquod damnum in pœnam culpæ, & poſtea non exequatur in pœnam illius culpæ. Nam pariter eſſe non poteſt, quòd ſtatuerit aliquod bonum in remuneratione meriti, & non exequatur in remunerationem meriti. Itaque longè alius eſt caſus de electione ad gloriam: potuit enim Deus nõ præuiſo merito velle dare gloriam, dare tamen in remunerationem meritorum: non autem potuiſſet præuiſis meritis & ex motiuo meritorum velle dare gloriã, & poſtea in exequutione non dare in remunerationem meritorum. Poteſtquè meritum eſſe cauſa mercedis in exequutione, etiam ſi non fuerit cauſa intentionis: quia benè poteſt medium eſſe cauſa finis in exequutione, licèt non fuerit cauſa intentionis. Sed nullatenus poteſt meritum eſſe cauſa intentionis de conferenda retributione, & non eſſe cauſa in exequutione vt retributio conferatur. Dici ergo non poteſt, Deum ex præuiſione originalis peccati reprobaſſe homines, eos excludendo a gloria, quando in exequutione non excludit propter illud peccatum: ſiuè dici non poteſt, peccatũ originale eſſe cauſa illius reprobationis, quando non eſt cauſa huius exequutionis.

Quare, ſolùm circa illos homines qui ex hac vita decedunt cum labe peccati originalis, quod eis non fuerat in hac vita remiſſum, atque adeo propter ipſum peccatum erunt æterna pœna afficiendi; verè inquam peccatum originale præuiſũ vſque ad mortem, fuit proxima cauſa huius reprobationis: vel ſcilicet ipſum præcisè originale peccatum eſt totalis cauſa, ſi nempe homo decedat priùſquàm aliud actuale commiſerit: vel ipſum originale coniunctim cum alijs actualibus,

quando homo ſimul cum ijs in fine decedit.

Totius reprobationis peccatum originale eſt aliquo modo cauſa.

Dico quartò. Peccatum originale eſt aliquo modo cauſa totius reprobationis omnium hominum reproborum. Hanc concluſionem indicat S. Thom. hic art. 5. ad 3., vbi ait, Deum in reprobatione voluiſſe oſtendere ſuam iuſtitiam puniendo reprobos: & non videtur loqui tantùm de reprobatione pro vltimo decreto inferendi pœnam, ſed pro omni actu diuinæ reprobationis, includendo etiam permiſſionem peccati: ac certè, non aliter poteſt reprobatio fuiſſe actus iuſtitię vindicatiuæ & punitiuæ, niſi per reſpectũ ad originale peccatum. Clariùs q. 6. de Verit. art. 2. ad 9. aſſeruit, peccatum originale eſſe cauſam reprobationis, & hanc eſſe ſententiam Auguſtini. Quando autem S. Thom & alij Theologi negarunt cauſam reprobationis, negarunt ex actibus proprijs reproborum, vel comparatiuè cum prædeſtinatis, vt infra dicemus.

Probatur concluſio primò & præcipuè auctoritate D. Auguſtini, qui paſſim cauſam reprobationis refert ad originale peccatum: lib. 1. ad Simplician. q. 2., in epiſt. 105., in lib. de Prædeſtinat. Sanctorum, & alijs libris, dicens, Deum ex ſua miſericordia aliquos prædeſtinare, alios iuſtè reliquiſſe, feciſſequè vaſa contumeliæ, quod eſt reprobaſſe: his quod debitum erat reddidiſſe, illis debitum remittere voluiſſe. Sic de Prædeſt. Sanctorum cap. 14. *Gratia Dei gratis datur cui datur, iuſto autem iudicio non datur cui non datur*: & de Bono perſeuerant. cap. 8. *Qui liberatur gratiam diligat, qui non liberatur debitum agnoſcat*. Et frequenter ſimilia tàm clarè repetit, vt dubium non ſit, hanc fuiſſe ſententiam Auguſtini. Probatur etiam ex communi doctrina aliorum Patrum, & communi ſenſu fidelium, quòd omne noſtrum damnũ ſpirituale ortum duxerit ex peccato primi parentis, & hoc fuerit origo totius noſtræ perditionis: & alia ſimilia à Sanctis dicuntur, quæ planè oſtendunt, peccatum originale fuiſſe reprobationis cauſam.

Reprobationis negatiuæ peccatum originale fuit proxima cauſa.

Probatur ſecundò ratione. Reprobatio diuina inchoatur negatiuè in non electione ad gloriam, quando Deus diſcreuit prædeſtinatos à reprobis, alios eligendo & alios relinquendo: Sed hæc diſcretio facta eſt poſt præuiſum originale peccatum, vt habetur ex dictis: potuiſſetquè Deus ratione illius peccati omnes iuſtè relinquere & reprobare, voluit tamen ex ſua miſericordia aliquos liberare: ergo habuit Deus apud ſe iuſtam rationem ob quam potuerit homines relinquere in illo ſtatu perditionis: igitur illos quos reliquit, ratione eius peccati reliquit. Quod magis intelligitur, ſi Deus tribuens gratiam & iuſtitiam originalem Adamo pro ſe & poſteris, quaſi pactum inierit, promittens ſaluare omnes poſteros ſi ille non peccabat; ſic enim planè ſequitur, peccatum Adami fuiſſe cauſam, cur Deus tot homines reliquerit, non eligens illos ad gloriam: peccatum ergo originale fuit cauſa huiuſmodi reprobationis negatiuæ.

Et reprobationis etiã permiſſiua.

Tertiò fuit etiam cauſa reprobationis permiſſiuæ, incipiendo à prima permiſſione peccati actualis & denegatione auxilij efficacis. Deus enim intuitu illius peccati iuſtiſſimè poterat alia peccata permittere, & dona ſuæ gratiæ denegare: ac de facto cenſeri debet, in pœnam illius peccati hæc auxilia denegaſſe. Ita S. Thom. ſecunda ſecundæ q. 2. art. 5. ad primum, *Auxilium gratiæ, quibus datur miſericorditer datur, quibus autẽ non datur ex iuſtitia non datur in pœnam præcedentis peccati ſaltem originalis*: teſtaturquè, hanc eſſe ſententiam Auguſtini in lib. de Correptione & gratia. Et ſanè ita docet Auguſtinus eo lib. cap. 11., & lib. 1. ad Simplicianum q. 2., & alibi paſſim. Sicut enim per peccatum originale homines amiſerunt iuſtitiam originalem, & obnoxij facti ſunt morti alijſquè damnis: ita etiam ex reatu eiuſdem peccati alia dona gratiæ amiſerunt. Et ſicut multos paruulos Deus iuſtè permittit mori ſine Baptiſmo in vindictam originalis peccati: ita etiam adultos iuſtè permittit labi in peccata actualia, denegando auxilia congrua.

Reprobationis poſitiuæ fuit cauſa remota.

Quartò. Omnia dona gratiæ quæ de facto hominibus tribuuntur, verè tribuuntur ex meritis ſatisfactionis & redemptionis Chriſti; atque per Chriſtum redduntur nobis quæ in primo parente amiſimus: ſimiliter omnes qui fuerunt electi,

electi, ex iiſdem Chriſti meritis electi fuere, vt antea diximus. Ex meritis inquam ſatisfactionis Chriſti: quia cùm homines per illud commune peccatum digni eſſent non accipere dona gratiæ, non eligi; Chriſtus tamen ſatisfecit, & ſic remittitur illud debitum ijs quibus merita Chriſti efficaciter applicantur. Itaquè illi qui non accipiunt dona gratiæ, & qui non fuerunt electi, verè ex merito illius primi peccati ſic à Deo relicti ſunt & reprobati.

Reprobationis poſitiua fuit cauſa remota.

Quintò. Ex his concedi poteſt, peccatum originale eſſe etiam ſuo modo cauſam vltimæ damnationis hominum ad pœnam æternam, in quo actu completur reprobatio, eſſe inquam cauſam ſaltem remotè: quia nempe etſi homo non damnabitur proximè propter originale peccatum, vtpotè ſi ei fuerit in hac vita remiſſũ; certè damnabitur propter actualia peccata: ſed horum peccatorum permiſſio ortum duxit ex originali peccato: ergo hoc in omnibus reprobis eſt aliquo modo cauſa damnationis eorum. Item non electio eſt etiam quodammodo cauſa, videlicet negatiuè, eiuſdem damnationis, vt antea dicebamus: ergo peccatum originale quod eſt cauſa non electionis, eſt quoque hoc modo cauſa damnationis. Explicatur magis exemplo: illa auxilia & opera bona quibus peccator ſe diſponit ad iuſtificationem, ſunt effectus prædeſtinationis eius, eo quòd iuuant ad conſequutionem gloriæ: non quidem proximè, quaſi ijs operibus tanquam meritis condignis retribuenda ſit gloria: ſed remotè quatenus diſponunt ad iuſtificationem, per quam tandem homo fit dignus gloria. Similiter ergo poteſt peccatum originale eſſe remotè cauſa damnationis, quatenus poteſt eſſe cauſa alterius peccati actualis ob quod homo damnabitur; licèt hic damnandus non ſit proximè propter illud prius peccatum, quod inuenietur poſtea remiſſum.

Sextò. Non oportet diſtinguere inter peccatum originale in vnoquoquè contractum & lapſum ipſum Adami: ex hoc enim Adami lapſu deriuatur proprium originale peccatum in ſingulis hominibus: ex hoc autem alia damna. Neque occurrit ratio, cur ſolùm illi lapſui Adami, & non noſtro originali hæc damna adſcribamus, vt ad quintam obiectionem dicemus.

Nullatenus tamen eſt cauſa comparatiuè cum prædeſtinatis.

Denique addendum eſt, peccatum originale non eſſe cauſam reprobationis, comparatiuè loquẽdo ſub ratione diſcretionis & oppoſitionis cum electis, hoc eſt cur hi ſingulares potiùs quam illi reprobati ſint. Hoc præſertim docuit S.Thom. art.5. ad 3. Et patet à pari ex ijs quæ diximus ſect.25., quomodo merita Chriſti fuerint cauſa prædeſtinationis. Et breuiter explicatur: quia peccatum originale erat toti humano generi commune, omneſquè homines præuidebantur à Deo æqualiter in maſſa perditionis: peccatum ergo originale erat ſolùm cauſa ſufficiens reprobationis hominum: non tamen ipſum peccatum, ſed ſola libertas diuinæ voluntatis, fuit ratio, cur hi vel illi in ſingulari reprobarentur, dum alij eligebantur.

Explicatur locus Oſeæ.

In contrarium obijcies primò illud Oſeæ 13. *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum*: vbi ly *ex te*, ſignificat culpam hominis actualem: ergo initium perditionis ac reprobationis eſt ex ipſo homine reprobo, & reprobatio ſupponit cauſam culpæ actualis in homine. Salutis verò & prædeſtinationis initium eſt ex parte Dei, abſque cauſa ex parte hominis. Nec ſanè eodem modo ſentiendum eſt de reprobatione ac de prædeſtinatione. Similiter ſacri Doctores dicere ſolent, initium ſalutis eſſe ex Deo, perditionis verò ex nobis.

Reſpondetur. Damnationis & omnis culpæ initiũ & cauſa eſt ex parte hominis: ſed nõ excluditur permiſſio ex parte Dei, cuius non datur cauſa per culpã noſtram actualem, quaſi præuenientem omnẽ Dei permiſſionẽ. Et hoc eſt diſcrimen inter prædeſtinationẽ ac reprobationẽ, inter ſalutem ac perditionem, quòd Deus per ſuam prædeſtinationem eſt propriè cauſa bonorum operum, at per reprobationem non cauſat ſed tantùm permittit peccata: & cauſa peccati ſolus eſt homo.

Explicatur locus Proſperi.

Obijcies ſecundò. Proſper in reſponſione ad capita Gallorum, ad tertium inquit, *Ideo prædeſtinati non ſunt, quia tales futuri ex voluntaria præuaricatione præſciti ſunt*: Et ad ſeptimum, *Quia ipſos voluntaria defectione peccaturos eſſe præuidit, ideo in prædeſtinationis electione non habuit*: ergo

 laten-

fatendum erit, dari cauſam diuinæ reprobationis negatiuæ quæ in non electione conſiſtebat, cauſam inquam ex peccatis actualibus reproborum.

Reſpondetur. Proſperum accepiſſe non prædeſtinationem, & non electionẽ, pro excluſione à gloria: ac docere voluiſſe, ideo Deum homines à ſua electione excluſiſſe, ideſt voluiſſe illos punire per excluſionem à gloria, quia eorum peccata præuidit: & ita quidem ſatis apertè colligitur ex contextu.

Diſcrimen in reprobatione Angelorũ & hominum.

Obijcies tertiò. Angeli à Deo reprobati fuere abſque vlla præuia cauſa peccati originalis ex parte eorum: ergo ſimiliter homines reprobari potuerunt: nec oportebit dicere, peccatum originale fuiſſe cauſam reprobationis hominum: nec cogebatur Auguſtinus, per peccatum originale defendere iuſtitiam diuinæ reprobationis.

Reſpondetur. Verè quidem Deum reprobaſſe Angelos reprobatione negatiua & permiſſiua, abſque vlla præuia cauſa ex parte ipſorum. Potuiſſet etiam ſic homines reprobare in caſu quo nullum ſupponeretur originale peccatum: quia ſatis eſt, electionem ad gloriam, & præparationem gratiæ, non eſſe debitã, ad hoc vt Deus rectè potuerit non eligere ad gloriam, non conferre gratiam, & permittere peccata: & ita olim denegauit donum perſeuerantiæ Adamo antecedenter ad eius lapſum. Sed tamen de facto ex Scriptura & Sanctorum doctrina colligitur, homines qui reprobati ſunt, fuiſſe reprobatos merito illius primi peccati. Nec erat quidem neceſſarium, per hanc rationem defendere æquitatem diuinæ reprobationis: ſed tamen præter rationem illam quia prædeſtinatio non erat debita, hæc etiam ratio multum iuuabat ad obuiandum improborum querelis: & hac ratione Auguſtinus libentiùs vtebatur, quando reſpondebat Pelagianis, exiſtimans eos faciliùs huic rationi acquieſcere debuiſſe.

Permiſſio peccati originalis ſupponitur ad reprobationem.

Obijcies quartò. Permiſſio ipſiuſmet peccati originalis includitur in reprobatione hominum, tanquam primus actus eius: inde enim omnis hominum ruina inchoata eſt: ergo peccatum originale non eſt cauſa totius reprobationis.

Reſpondetur. Hoc peccatum propriè non includi ſed ſupponi ad reprobationem. Reprobatio enim ibi inchoatur, vbi diſcernuntur prædeſtinati & reprobi, & vbi incipit certitudo damnationis: ſed peccatum originale præuidebatur à Deo omnibus commune: nec ex tunc valebat dicere, omnes fore damnandos: igitur reprobationis propriè ſumptę, peccatum originale fuit cauſa, non autem quaſi effectus. Sicut, cùm ſatisfactio Chriſti ſit initium omnis noſtræ gratiæ & ſalutis, non fuit effectus, ſed cauſa prædeſtinationis.

Quomodo peccatum originale ſit cauſa reprobationis etiã in ijs quibus remittitur.

Obijcies quintò. In multis contingit, remitti originale peccatum ante omnem permiſſionem peccati actualis, vt patet in paruulis baptizatis: ergo in his denegatio auxiliorum efficacium, & permiſſio peccatorum actualium, non eſt effectus originalis peccati: ſicut nos arguebamus de excluſione à gloria. Propter hoc Vaſquez dicebat, potiùs lapſum Adami, quàm originale peccatum ſingulis intrinſecum, eſſe reprobationis cauſam. Sed hoc non ſolùm non requiritur ad ſolutionem argumenti, ſed nec euadit difficultatem: quia lapſus ille Adami, non ſolùm remiſſus fuit Adamo; ſed etiam dum ſingulis remittitur proprium originale peccatum, remittitur etiam ille lapſus ſub ratione culpæ quatenus ad ipſos ſpectans.

Reſponderi ergo debet, in remiſſione peccati, remitti quidem ſemper ſimul cũ culpa pœnam æternam alterius vitæ; ſed non remitti omnem pœnam temporalẽ, & præſertim in remiſſione peccati originalis pœnam huius vitæ. Et ita patet manifeſtè, hominem dum à peccato originali iuſtificatur, adhuc remanere ſpoliatum & priuatũ iuſtitia originali quoad illa eximia dona quæ amiſimus in Adamo, remanere etiam reum mortis, alijſquè ærumnis obnoxium. Contendunt tamen aliqui, hæc poſt remiſsũ originale peccatum non habere propriè rationẽ pœnæ, ſed potiùs pœnalitates appellant, quia nempe peccatũ originale abſtulit remedia his malis obuiatura. At hoc parum refert: quia vtcumque loqui placeat, exploratum eſt, peccatum originale eſſe cauſam omnis huius damni: & ſic dicimus, fuiſſe ſuo modo cauſam reprobationis.

SECTIO XXXII.

An & quo pacto Reprobus ex ſua libertate peccet, & ob ſua peccata damnetur.

NOn dicimus, reprobum cooperari ſuæ reprobationi: quia nimirum Deus reprobans, non eſt cauſa operans peccata, ſed tantùm permittens: ergo homo, non ſimul cum Deo, ſed ſolus ipſe eſt cauſa peccati. Neque dicimus, reprobum peccare ad hoc vt damnetur: quia nec ipſi homines ob hunc finem peccare ſolent, nec Deus ob hunc finem peccata permittit. Illi autem Auctores, qui vel arguendo vel aſſerendo, ex prædeſtinatione inferebant tolli prædeſtinati libertatem: ſimiliter ex reprobatione adimi libertatem reprobi diſcurrebant. Afferriquè poteſt quidam loquēdi modus ſacræ Scripturę & D.Auguſtini, quando reprobi dicuntur non poſſe benè agere. Sic Ioan.12. *Propterea non poterant credere, quia ſicut dixit Iſaias, excæcauit Dominus oculos eorum.*

Reprobus ex ſua libertate peccat. Certum tamen de fide eſt, reprobos qui peccant, verè ex ſua libertate peccare, & per ſua peccata liberè facta mereri damnationem æternam. Loquimur autem de adultis: alioqui paruuli qui ob originale damnantur, vtique non ex ſua libertate contraxerunt hanc labem, non ex ſua libertate damnationem incurrunt. Eſt hæc aſſertio manifeſta ex doctrina Scripturæ & Eccleſiæ Catholicæ. Patet etiam ratione a poſteriori: quia alioqui niſi homines liberè peccarent, non eſſent pœna digni: dum ergo iuſtè puniuntur quia digni ſunt, prorſus ex ſua libertate peccarunt. Ratione à priori facilè explicatur ex antea dictis: quia Deus non denegat reprobis omnia auxilia ſufficientia, ſed vltro concedit talia auxilia, quibus ſaluari poſſint, poſſint benè operari, poſſint abſtinere a peccatis, vt diximus de prouidentia ſupernaturali communi: ipſi ergo ex ſua libertate peccant, ex ſua libertate perſeuerant abſque pœnitentia, ex ſua libertate damnationis pœnam incurrunt.

Reprobatio non lædit libertatē. Declaratur magis: vel libertas reprobi læderetur per decretum Dei damnantis illum ad pœnam, & excludentis à gloria: vel per peccati permiſſionem: vel per illam antecedentem non electionem ad gloriam. Non primum: tùm quia Deus non habet illud decretum niſi poſt præuiſa peccata reprobi: ergo illud decretum non præuenit libertatem, ſed in poteſtate reprobi eſt facere vt Deus non habeat illud decretum. Tum inſuper, etiam ſi Deus haberet antecedenter illud decretum, non læderet reprobi libertatem: ſicut decretum electionis non lædit libertatem prædeſtinati: ſed propter aliam rationem negandum erat tale decretum antecedens. Non ſecundum: quia permiſſio conſiſtit in denegatione auxilij efficacis, ſtāte tamen auxilio ſufficienti. Neque tertium: tum quia electio antecedens non erat ſimpliciter neceſſaria ad conſequendam gloriam, cùm poſſet Deus poſt præuiſa merita decernere dare gloriam. Tum prætcrea, etiam ſi eſſet neceſſaria, vtique non eſſet neceſſaria tamquam principium per ſe operatiuum humanorum actuum, ſed ſolùm ad hoc vt Deus media efficacia prępararet: vnde non maius præiudicium libertati afferre poteſt defectus illius prælectionis, quàm defectus auxiliorum efficaciū.

Num valeat dicere, ideo quis peccat & dānatur quia reprobatus eſt. Cœterùm, ita verum eſt, reprobum ex ſua libertate peccare atque damnari, vt aliquo modo concedendum ſit, ideo peccare atque dannari quia reprobatus eſt à Deo. Sæpè enim pronunciari ſolet, hominem peccare quia Deus permittit, quia deſtitutus eſt auxilio efficaci, in quo conſiſtit reprobatio permiſſiua: ſicquè Ioan.12. dictum eſt, *Non poterāt credere, quia excæcauit Dominus oculos eorum.* Similiter dici poterit, ideo damnari & excludi à gloria, quia non fuit electus & prædeſtinatus à Deo. Hæc tamen ſano modo intelligenda ſunt: non quaſi ly quia denotet veram & poſitiuam cauſalitatē: ſic enim Deus non eſt cauſa peccati: ſed ſolùm ſignificando cauſam permiſſiuam & non impedientem: ac ſi dicatur, ideo lapidem cecidiſſe quia non fuit illi appoſitum obſtaculum. Ita ergo explicari debet, ideo homo peccat & damnatur, quia reprobatus eſt a Deo, id eſt quia Deus voluit permittere & non impedire peccata ac damnationem eius.

Ad illum verò modum loquēdi Scrip-

turæ & Sanctorum, homo non poteſt credere, non poteſt conuerti, facilè reſpondetur: vel ſenſum eſſe de impoſſibilitate morali, quæ ſolùm eſt quædam maxima difficultas: vel de impoſſibilitate conſequenti & in ſenſu compoſito, iuxta ea quæ dicta ſunt de prædeſtinatione; nempe ad demonſtrandam reprobationis certitudinem, cum qua tamen verè cohæret reprobi libertas. Ac demum, ſicut ibi explicauimus, non poſſe dici, hominem habere in ſua libertate prædeſtinationem, ita hic dici debet, non habere in ſua libertate vt reprobetur aut non reprobetur, loquendo inquam de reprobatione negatiua & permiſſiua. Reprobatio tamen punitiua dici debet eſſe in libertate reprobi, quia verè ſupponit præſcientiam liberæ voluntatis reprobi in peccando.

SECTIO XXXIII.

De Comparatione Prædeſtinationis & Reprobationis, Prædeſtinatorum ac Reproborum.

EX toto tractatu facilè colliguntur plurima quæ ad hanc comparationem reduci poſſunt; nempe in quo prædeſtinatio & reprobatio conueniant, & in quo differant: quomodo Prædeſtinatio & reprobatio opponantur: quomodo Deus multos reprobauit ob maiorem prædeſtinatorum gloriam: aliaquè plura. Duæ tamen nunc comparationes explicandæ ſunt: prima inter ipſos prædeſtinatos ac reprobos: ſecunda inter beneficia Dei quæ prædeſtinatis ac reprobis præparata ſunt.

Pluresne ſint prædeſtinati an reprobi.

Circa primam comparationem dubiū eſt, quot ſint prædeſtinati & quot reprobi: pluresne ſint prędeſtinati an reprobi. Quod ſicut curioſe quæritur, ita difficulter reſolui poteſt, imò tandem magna ex parte ſub dubio relinquetur. Habetquè hæc dubitatio plures partes. In primis inter ipſos Angelos, an plures ſint Angeli reprobi qui ceciderunt, vel prædeſtinati qui permanſerunt. S.Thom.1.par.q.63. art.9., cenſet, plures eſſe Angelos beatos quàm damnatos: & ad hoc ſuadendum in argumento ſed contra adducit illud 4.Reg.3., *Plures nobiſcum ſunt quàm cum illis*. Adduci etiam ſolet illud Apocalip. 12. vbi dicitur Draco traxiſſe & in terram deieciſſe tertiam partem ſtellarum; quem locum exponunt de Angelorum ruina.

Inter Angelos ex vna parte & homines ex alia quæri poteſt, an ſint plures Angeli prædeſtinati vel homines reprobi, an plures homines prædeſtinati vel Angeli reprobi. S.Thom. hic art.7. refert, quoſdam dixiſſe, tot homines eſſe ſaluandos quot Angeli ceciderunt: alios dixiſſe, tot homines eſſe ſaluandos quot Angeli permanſerunt: quoſdam dixiſſe, tot ex hominibus eſſe ſaluandos quot creati fuerunt Angeli. Ipſe concludit, *Melius dicitur, quòd ſoli Deo eſt cognitus numerus electorum in ſuprema fœlicitate locandus.*

Inter homines plures ſunt reprobi quàm prædeſtinati.

Inter ipſos homines, D.Thom. eodem art.7. ad 3. docet, plures eſſe reprobos: & conſentiunt alij communiter. Colligitur ex illo Matthæi, *Arcta eſt via quæ ducit ad vitam, & pauci ingrediuntur per eam*: & alijs locis quæ infra referemus. Et 4.Eſdræ cap.8. (qui liber licet non ſit Canonicus, eſt tamen alicuius auctoritatis) *Multi quidem creati ſunt, pauci autem ſaluabuntur*. Reddit rationem S.Thom. quoniam beatitudo eſt bonum ſuperexcedens naturæ ſtatum: huiuſmodi autem bonum in paucioribus reperitur: ſicut in ſimili patet de ſcientia, quæ in paucioribus hominibus reperitur. Eòquè magis, quòd natura humana de facto deprauata eſt & vitiata per corruptionē originalis peccati. Sed in hoc ipſo, concludit S.Doctor, maximè apparet miſericordia Dei, quia aliquos in illam ſalutem erigit, a qua plurimi deficiunt ſecundùm communem curſum & inclinationem naturæ. Finis quoque huius diuinæ diſpoſitionis ex parte rerum aſſignari poteſt, vt magis ſplenderet magnitudo beneficij diuini erga prædeſtinatos quò paucioribus communicatur. Poteſt demū id experientia comprobari: in tota enim collectione hominum multò plures ſunt infideles quàm fideles: ſine fide autem impoſſibile eſt quemquam ſaluari.

Inter fideles plures

Specialiter autem inter ipſos fideles res eſt magis dubia. Interdum enim Scriptura

prædeſtinati.

Scriptura indicare videtur æqualitatem: vt Matthei 25. in illa parabola decem virginum, quarum quinque erant fatuæ & quinque prudentes. Interdum indicat maiorem numerum prædeſtinatorum: vt Matthæi 22. ex omnibus inuitatis vnus ſolus inuentus fuit non habens veſtem nuptialem, qui excluſus fuit à cœna. Interdum verò & quidem ſæpiùs indicat maiorem numerum reproborum: vt Matthæi 22. *Multi ſunt vocati, pauci verò electi*: Lucæ 8. quarta ſolum pars ſementis, ideſt prædicationis Euangelicæ, fructum attulit. Idem ſignificant Auguſtinus lib. 3. contra Creſconium cap 66., & lib. 4. cap. 53., Chryſoſt. homil. 65. in Matthæum, & Homil. 40. ad populum, Gregorius Homil. 19. ſuper Euangelia, Lyran. Gloſa & alij Expoſitores in illa verba Matthæi, *Pauci electi*.

Suarez lib. 6. de Prędeſtinatione cap. 3. ita diſtinguit. Si nomine Fidelium & Chriſtianorum comprehendamus omnes qui fidem Chriſti profitentur, etiam ſi ſint Hæretici & Schiſmatici, ſic, additis Catholicis malè morientibus, maiorem videri numerum reproborum. Si autem intelligamus perfectè fideles qui in Eccleſia Romana Chriſto adhærent; ſic cùm maior pars fidelium ſoleat cum Sacramentis Eccleſiæ bonaquè diſpoſitione decedere, nec aliunde ſit in malam partem de eorum ſalute præſumendum, hinc maiorem videri numerum prædeſtinatorum inter fideles Catholicos. Et hæc opinio, pia eſt ac veriſimilis.

An maiora ſint auxilia prædeſtinatorum quã reproborũ.

Circa ſecundam comparationem, cùm diuina beneficia quibus homines ad vitam æternam ordinantur, ad duplex genus gratiæ reducantur, nempe ad gratiã auxiliantem & iuſtificantem, illi Auctores qui non rectè ſentiebant de diſcretione ex parte Dei inter ſaluandos & damnandos, opinati ſunt, contingere poſſe, vt æqualia ſint auxilia gratiæ a Deo collata quibuſdam ſaluãdis & alijs damnandis: illoſque pro ſua libertate meliùs vti auxilijs alioqui æqualibus. Imo fieri etiam poſſe, vt maiora ſint auxilia data alicui reprobo qui ijs conſentire recuſauerit, quam alicui prædeſtinato qui minoribus auxilijs alacriter co operatus ſit.

Ex dictis autem de diſcretione diuinæ prouidentiæ circa hominum ſalutem, ſatis conſtat, omnino maiora eſſe auxilia diuinæ gratiæ quæ tribuuntur hominibus qui ſaluantur: in horum enim auxiliorũ præparatione conſiſtebat prædeſtinatio: quibus auxilijs non ſolùm fit, vt homines poſſint ſaluari, quod erat commune etiam reprobis: ſed efficaciter & infallibiliter fit, vt de facto ſaluentur. Et hæc differentia verificatur ſaltem circa donum perſeuerantiæ: quia alioqui fieri poteſt, vt reprobus quis maiora & abundantiora auxilia in decurſu ſuę vitę acceperit a Deo, pluraquè merita ex dono diuinæ gratiæ cumulauerit, quàm prædeſtinatus aliquis: ſed omnino ſaltem in dono perſeuerantię datur diſcretio, quia nulli reprobo Deus dat vt perſeueret, licèt det vt perſeuerare poſſit. In quo autem propriè conſiſtat hæc differentia, idem eſt ac quærere quę ſit differentia gratię efficacis & ſufficientis, quæ res ad propriam materiam de gratia ſpectat.

Aliquando reprobus eſt in gratia, prædeſtinatus in peccato.

De gratia autem iuſtificante fuit error quorundam dicentium, reprobum nunquam poſſe habere hanc gratiam: ſicut & fuit error dicentium, quẽcumque prædeſtinatum, imo & ſemel iuſtificatum, non poſſe amplius peccare & amittere gratiam. Certum tamen & exploratum eſt, poſſe pro aliquo tempore reprobum eſſe in ſtatu gratiæ, & prædeſtinatum eſſe ſine gratia in peccato mortali. Ita definitum eſt in Trident. ſeſſ. 6., vbi canone 17. damnatur primus error, *Si quis iuſtificationis gratiam non niſi prædeſtinatis ad vitam contingere dixerit, &c., anathema ſit*. Et canon. 23. damnatur ſecundus error, *Si quis hominem iuſtificatum dixerit amplius peccare non poſſe, neque gratiam amittere, anathema ſit*. Atque de facto dubium non eſt, pleroſque prædeſtinatos exiſtiſſe aliquãdo in peccato, & è contra multos reprobos aliquando fuiſſe in gratia. Imo etiam concedendũ eſt, facilè contingere poſſe, vt reprobus aliquis habuerit interdum intenſiorem gratiam maioremquè amicitiam cum Deo, in qua poſtea non perſeuerauit, quam alius quiſpiam prædeſtinatus tota ſua vita aſſequatur.

Et ratio à priori huius rei eſt: quia gratia ſanctificans quæ reddit hominem iuſtum & amicum Dei, non conſiſtit in extrin-

extrinſeca beneuolentia Dei, vt falsò putarunt aliqui: non conſiſtit in voluntate Dei abſoluta & efficaci de conferenda homini gloria: ex hoc enim ſequeretur, prædeſtinatum ſemper eſſe in gratia, reprobum nunquam. Sed gratia ſanctificãs eſt qualitas realis, quæ infunditur à Deo, & intrinſecè afficit animam iuſti, redditquè hominem gratum Deo, dignum vita æterna: facilè ergo fieri poteſt, prædeſtinatum aliquem carere interdum huiuſmodi gratia, eamquè per peccata amittere, & reprobum aliquem habere interdũ hanc gratiam: neque enim cogebatur Deus, hanc qualitatem nunquam infundere reprobo, & ſemper conſeruare in prædeſtinato.

Benè tamen aduertit D. Auguſtinus lib. de Corrept. & gratia cap. 5., non per hoc reprobos dum ſunt in gratia pertinere ad ſtatum prædeſtinatorum. *Non enim ſunt*, inquit, *è maſſa perditionis præſcientia Dei & prædeſtinatione diſcreti*. Sicut ſimiliter prædeſtinatus eo tempore quo eſt in peccato dici non debet pertinere ad ſtatum reproborum. Et ratio eſt manifeſta: quia & ille decidet à gratia, & hic à peccato reſurget: atqui prædeſtinatio & reprobatio non attenditur ſecundùm id quod pro tempore accidit & non durat, ſed potiſſimum ſecundùm id quod in fine vitæ inuenitur. Verũ eſt tamen, vnumquemq. eo tempore quo eſt in gratia, eſſe dignum gloria, eſſe hæredem gloriæ, tanquam filium Dei adoptiuum: & eo tempore quo eſt in peccato, eſſe indignum gloria, eſſe reum pœna æterna. Attamen, eſſe prædeſtinatum, non eſt eſſe aliquando dignum gloria: & eſſe reprobum, non eſt aliquando eſſe dignũ pœna æterna. Igitur benè poteſt aliquis qui eſt prædeſtinatus, eſſe aliquando in ſtatu peccati, eſſe tunc dignus pęna æterna: & aliquis qui eſt reprobus, eſſe aliquando in ſtatu gratiæ, eſſequè tunc dignus vita æterna.

Dubium adhuc eſt, num eo tempore quo prædeſtinatus eſt in peccato, & reprobus in gratia, dicere debeamus, Deum magis diligere prædeſtinatum an reprobum. Ratio dubitandi eſt: quia tunc prædeſtinatus eſt inimicus Deo, reprobus eſt amicus: ex alia parte prædeſtinatus eſt electus & ſingulariter dilectus à Deo, reprobus dicitur odio haberi à Deo. S. Thom. ſupra q. 20. art. 4. ad 5. ſignificauit, Deum magis diligere prædeſtinatum pro eo tempore quo eſt ei collaturus maius bonum, ſcilicet vitam æternam. Et iuxta hoc addunt alij, pro eo tempore quo reprobus eſt iuſtus, Deũ magis diligere reprobum. Sed cum quadam diſtinctione explicatur facilè. Cùm diligere ſit velle bonum, ſi ly pro eo tempore quo prædeſtinatus eſt in peccato & reprobus in gratia, ſe teneat ex parte boni voliti; ſic dici debet, pro eo tempore magis diligere reprobum, hoc eſt velle vt reprobus eo tempore habeat in ſe maius bonum, quàm habet prædeſtinatus eo tempore quo caret gratia. Si verò ſe teneat ex parte Dei volentis bonum; ſic omnino dicendum eſt, Deum pro eo tempore & pro omni tempore magis diligere prædeſtinatum: hoc eſt Deus habet tunc & ſemper, vtpotè per totam æternitatem, voluntatem conferendi maius bonum prædeſtinato, bonũ nempe vitæ æternæ, conferendum poſt merita viæ in ſtatu Patriæ. Et quia hoc magis attendendum eſt, ideo principaliter & abſolutè dici debebit, Deum ſemper magis diligere prædeſtinatum quam reprobum.

Quis tunc magis diligatur à Deo.

QVÆSTIO VIGESIMAQVARTA.

De Libro Vitæ Prædeſtinatorum:

Et Libro Mortis Reproborum.

POST Prædeſtinationem & Reprobationem quæ in diuina voluntate perficitur, ſequitur notitia intuitiua in intellectu: Deus enim per ſcientiam viſionis ab æterno cognoſcit quicquid decreuit & eſt facturus in tempore. Videt ergo omnes qui ſunt ſaluandi, omnia bona opera facienda, omnia dona gratiæ à ſe tribuenda: ſimiliter omnes qui ſunt damnandi, omniaquè peccata in ijs permittenda. Hæc notitia metaphoricè appellatur liber. S. Thom. proponit tantùm librum vitæ, quia docet non dari librum mortis: ſed quia hoc ipſum eſt inquirendum, ideo proponimus etiam de libro mortis; vt ſic præcedenti quæſtioni de prædeſtinatione & reprobatione, hæc præſens quæſtio adæquetur. In tres articulos ſuam quæſtionem diuidit S. Doctor. Primò declarat, quo pacto liber vitæ ſignificet diuinam notitiam de electis. Secundò docet, librum vitæ dici propriè reſpectu vitæ gloriæ, qui eſt finis ad quem prædeſtinantur electi. Tertiò docet, nullum ex ijs qui per diuinam prædeſtinationem conſcripti ſunt, deleri vnquam de libro vitæ.

SECTIO PRIMA.

Quid ſit Liber vitæ Prædeſtinatorum.

Liber vitæ eſt in Deo.

SCriptura ſacra commemorat librum vitæ Apocal. 20. *Quicunque non eſt inuentus ſcriptus in libro vitæ, miſſus eſt in ſtagnum ignis*: & cap. 21. *Non intrabit in eam niſi qui ſcriptus eſt in libro vitæ agni*. Nominatur etiam alibi liber vitæ: ſed in ijs præcipuè locis manifeſtum eſt, librũ vitæ ſumi propriè pro prædeſtinatis.

Hunc ergo librum vitæ, non eſſe quicquam extra Deum, quaſi in quo Deus legat vt memoria teneat ſuos electos, eleganter expreſſit Auguſtinus lib. 20. de Ciuitat. cap. 15. *Non Deum liber iſte commemorat, ne obliuione fallatur: neque enim neſcit eos Deus, & in hoc libro legit vt ſciat.* Sed hunc librum eſſe eamdem ipſam prędeſtinationem, ſignificat ibidem Auguſtinus, *Liber iſte prædeſtinationem ſignificat eorum quibus æterna dabitur vita*. Propriè tamen per hunc librum intelligi notitiam intuitiuam quam Deus habet ſuorum electorum, quæ eſt actus diuini intellectus, & propriè eſt ſcientia viſionis, & ratione diſtinguitur atque conſequitur ad prædeſtinationẽ, docet S. Thom. art. 1. in corpore & ad 4. Eſtquè communis ſententia aliorum. Nec ibi prætermittitur ab Auguſtino, *Ipſa Dei præſcientia de illis, quæ falli non poteſt, liber eſt vitæ, in quo ſunt ſcripti ideſt præcogniti*. Vnde quod dixit librum vitæ eſſe prædeſtinationem, dixit per concomitantiam, quia illi ipſi qui prædeſtinati ſunt, ſcripti ſunt in libro vitæ: vel quia prædeſtinationem accepit, complectendo omnem actum tam intellectus quàm voluntatis Dei circa electos.

Declarat optimè S. Thom. rationem huius metaphoræ: quia apud homines conſuetum eſt, illos qui à Principe ad munus aliquod eliguntur, verbi gratia, milites ad bellum, conſiliarij ad Senatũ, in libro conſcribi. Dicitur etiam aliquid in mente ſcriptum, quod firmiter memoria retinetur. Sic Prouerb. 3. *Ne obliuiſcaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum cuſtodiat, deſcribe illa in tabulis cordis tui*. Illi ergo qui à Deo electi ſunt ad vitam æternam, dicuntur in libro vitæ conſcripti: & ipſa Dei notitia firma & immutabilis, rectè dicitur liber vitæ. Alibi etiam in Scriptura hæc libri metaphora *Quare dicatur liber.*

ponitur

ponitur ad denotandam hanc firmam Dei notitiam: vt Pſal. 138. *In libro tuo omnes ſcribentur:* Daniel. 7. & Apocalip. 20. dicuntur omnes homines iudicandi ex ijs quæ ſcripta inuenientur in libris à Deo proferendis, hoc eſt ex notitia & quaſi memoria Dei de omnibus & ſingulis noſtris actionibus, quæ notitia tunc reuelabitur.

Eſt liber vitæ æternæ.

Deinde docet S. Thom. art. 2., librum vitæ eſſe propriè de vita æterna, eſſe de ijs qui accepturi ſunt vitam æternam: dicuntur enim ſcribi in hoc libro homines qui eliguntur à Deo: & propriè intelliguntur eligi ad vitam ſupernaturalem, non autem naturalem: & ad vitam quæ eſt finis, non ad vitam quæ eſt medium; ſicut milites dicuntur propriè eligi, non ad hoc vt armentur, ſed ad hoc vt pugnent & vincant. Itaque propriè dicuntur eligi homines ad vitam gloriæ: & ſic liber vitæ, eſt liber vitæ æternæ.

Etiam pones gratiā dici poteſt liber vitæ.

Admittit tamen S. Thom. art. 2. ad 3. & art. 3. in corpore, poſſe quodammodo dici etiam ſecundùm quid librum vitæ per gratiám: & ita eos qui aliquando habent gratiam, ſed poſtea lapſuri ſunt, & tandem non accepturi gloriam, poſſe dici ſecundùm quid & pro tunc ſcriptos in libro vitæ, etiam ſumendo vitam pro vita æterna. Cùm enim liber vitæ ſit conſcriptio & ordinatio hominum ad vitam æternam, duplex eſt hæc ordinatio, vna per electionem & prædeſtinationem diuinam, altera per gratiam ſanctificantem. Dum ergo quiſpiam eſt in ſtatu gratiæ, etiam ſi non ſit prædeſtinatus, habet tunc ius ad vitam æternam, quod totum Deus vtique cognoſcit: & ita quatenus videt Deus hominem pro tunc habere ius ad vitam æternam, dici poteſt habere illum ſcriptum ſecundùm quid in libro vitæ. Hoc affert S. Thom. ad explicandum, quomodo poſſit quis deleri de libro vitę, vt mox videbimus.

Nullus deletur de libro vitæ æternæ.

Veriſſimum eſt quod docet S. Thom. art. 3., nullum ſimpliciter ſcriptum in libro vitæ, deleri de libro vitæ. Eſtquè res manifeſta ex dictis. Simpliciter enim ſcripti in libro vitæ ſunt electi & prædeſtinati: ergo ſicut certa & infallibilis eſt prædeſtinatio, ita firmum & indelebile eſt quod ſcriptum eſt in libro vitæ. Similiter certum eſt, nullum de nouo in tempore ſcribi ſimpliciter in libro vitæ, qui ab æterno ſcriptus non ſit; quoniam prædeſtinatio eſt æterna, & notitia Dei eſt æterna.

Explicantur quædā Scripturæ loca.

Circa hoc tamen difficultatem ingerūt quædam Scripturæ loca. Exodi 32. Moyſes ſic orauit ad Dominum, *Aut dimitte noxam populo huic, aut dele me de libro vitæ quem ſcripſiſti:* Deus autem reſpondit, *Non, ſed qui peccauerit delebo eum de libro meo*. Pſal. 68. *Deleantur de libro viuentium, & cum iuſtis non ſcribantur*. Apocal. 3. *Qui vicerit non delebo nomen eius de libro vitæ*. Ergo ſimpliciter fieri poteſt, vt deleatur quis de libro vitæ.

Ad hæc loca plures expoſitiones adinuentæ ſunt. Burgenſ. in illud Exodi, & Hilarius in illud Pſal., putant, ſermonem non eſſe de libro vitæ ſpiritualis, per metaphoram dicto pro diuina notitia; ſed de libro ſeù catalogo virorum illuſtrium populi Iſrael: quaſi Moyſes rogaſſet, vt Deus vel dimitteret peccatum populo, vel auferret ipſi principatum populi. Alij communiter ſupponunt, ſermonem eſſe de libro metaphoricè dicto vitę ſpiritualis & æternæ. Auguſtinus ergo q. 147. in Exod. inquit, Moyſen per modum exagerationis ſic eſſe loquutum, ſciens fieri non poſſe ſe deleri de libro vitæ: ſed quaſi diceret, ſicut certus ſum me non delendum de libro vitæ, ita rogo te cum certa fiducia vt dimittas populo. Simile eſt quod dicunt Lyranus & Carthuſ. in eundem locum; Moyſen ſic eſſe loquutum ex vehementi affectu erga populum, & deſiderio impetrandi miſericordiam à Deo: quaſi diceret, tàm ardenter cupio ſalutem huius populi, vt ſi fieri poſſet me deleri de libro vitæ, paratus ſim hoc acceptare, dummodo dimittas populo. Hieronymus & Hilarius in locum Pſal., Ansbertus & Haymo in locū Apocalip., declarant, deleri ſumi negatiuè pro eo quod eſt non ſcribi, & hic ſenſus indicatur in verbis Pſalmi, *Et cum iuſtis nō ſcribantur*. Auguſtinus, Caſſiodorus, & Gloſſa ordinaria in locum Pſalmi, Ambroſius in Apocalip. 3., & alij, declarant, poſſe quempiam deleri de libro vitæ in opinione & exiſtimatione hominū, ideſt vt innoteſcat ſeù appareat alijs, quempiam non eſſe in numero electorū

Tandem

Tandem S.Thom.art.3., poſt relatam hanc expoſitionem, docet, locum Apocalip. referendum eſſe non tantùm ad opinionem hominum, ſed ad rei veritatem: quia Deus ibi promiſit reuera non delere vincentē de libro vitæ,& non ſolùm conſeruandam bonam eius famam apud homines. Ideo inquit,dici iuſtum ſcribi in libro vitæ per gratiam ſanctificantem ſaltem ſecundum quid; & quando amittit gratiam, deleri ſic de libro vitæ: quando verò Deus promiſit non delere, promiſiſſe dare perſeuerantiam in gratia.

SECTIO SECVNDA.

An detur liber mortis Reproborum.

S. Thom. art.1. ad 3. aſſerit, reprobationi non reſpondere librum mortis, ſicut prædeſtinationi reſpondet liber vitæ: quia nempe non eſt conſuetum deſcribi eos qui repudiantur, ſed tantùm eos qui eliguntur. Verùm, cùm Deus in ſua mente tàm firmam notitiam habeat reproborùm quàm electorum, quæ notitia vocatur liber vitæ pro electis, ita concedendus videbitur liber mortis in quo ſunt ſcripti reprobi. Et quidem Baſilius in cap.4. Iſaiæ circa illa verba, *Erit quod relictum fuerit*, inquit: *Duæ debent intelligi ſcriptiones, vna eſt eorum qui ad vitam, alia eſt eorum qui ſcribuntur ad perditionem*. Nazianzenus Orat. 9. ad Iulianum num.41.ait,eſſe librum pereuntium & viuentiū. Et Hieronym.in cap.7. Daniel. circa illa verba, *Libri aperti ſunt*, duos libros diſtinguit, vnum iuſtorum cum bonis operibus, alterum impiorum cum ſuis peccatis. Ait tamen, librum iuſtorum eſſe in Deo, librum impiorum eſſe in manibus Diaboli accuſatoris. Sic nomina beatorū dicuntur ſcripta in cœlis Lucæ 11.de impijs autem dicitur Hierem.17. *Recedentes à te, in terra ſcribētur.*

Datur vtique in Deo notitia reproborum, quæ poteſt dici liber mortis.

At res eſt facilis. In Deo tàm eſſe notitiam reproborum quàm prædeſtinatorum: Deus enim omnia nouit, omnia videt. Poteſtquè hæc notitia reproborum dici liber mortis,ſicut notitia electorum dicitur liber vitæ. Tùm quia hoc modo aptè nominari poteſt ſtatus reproborum, oppoſitus ſtatui electorum. Tum quia firma rerum notitia communiter loquendo ſolet appellari ſcriptura & liber in mente. Tum etiam,licèt apud homines conſcribi non ſoleant ij qui repudiantur v. g. à militia alioùè munere: tamen non hæc ſola erat ratio illius metaphoræ, quare diceretur liber vitæ, eo quòd apud homines conſcribi ſolent qui eliguntur: ſed quia ſicut ea quæ ſcribuntur, firmiter impreſſa cartæ adhærent,memoriamquè iuuant; ita ipſa firma rerum notitia in mente vocatur ſcriptura, & dicitur quis in ſua mente conſcripta habere quæ firma memoria retinet. Cùm ergo Deus ita cognoſcat quos repudiauit, ſicut quos elegit, omneſquè firmiter in ſua mente retineat, dici poterit, alios ſcripſiſſe in libro vitæ,alios in libro mortis. Tum inſuper, licèt apud homines conſcribi non ſoleant ij qui repudiantur: tamen conſcribi ſolent illi qui damnantur ad mortem,eorumquè delicta ob quæ damnantur: ergo & hinc duci poteſt ratio metaphoræ, vt dicatur eſſe in Deo proceſſus & liber dānationis & mortis.

Et in Scriptura inueniuntur libri cōmuniter dicti.

Poteſt adhuc quæri, num in ſacra Scriptura inueniatur liber mortis reproborū, ſicut liber vitæ electorum. Conſtatquè, in Scriptura inueniri librum & libros communiter pro bonis & malis. Sic Pſal. 138.*Imperfectum meum viderunt oculi tui, & in libro tuo omnes ſcribentur, dies formabuntur, & nemo in eis*: hoc eſt omnes ſingulorum hominum actus ſcribuntur in libro Dei per ſingulos dies, ac ſi cathalogus fiat omnium rerum quotidie contingentium, & nullus dies nullus actus effugiet ab hac diligenti & exactiſſima ſcriptione, ideſt diuina notitia. Et Daniel.7. *Iudicium ſedit, & libri aperti ſunt*, libri videlicet ex quibus tàm improbi quàm iuſti iudicandi erunt: & Apocalip. 20. *Vidi libros apertos, & iudicati ſunt mortui ex his quæ ſcripta erant in libris.* Hinc canit Eccleſia, *Liber ſcriptus proferetur, in quo totum continetur, vnde mundus iudicetur.*

Non tamē liber mortis ſpecialiter dictus.

Non tamen in Scriptura inuenitur ſpecificè liber mortis ſub hoc nomine dictus,neque liber ſpecialiter acceptus pro notitia reproborum, ſicut alioqui ſæpè nominatur liber vitæ,ſingulariter acceptus

tus pro notitia electorum. Et hoc tantùm eſt quod voluit S.Thomas: qui etiam huius rei eam congruentiam attulit, quia apud homines ſcribi ſolent qui eliguntur, non qui repudiantur. Imò quandoque abſolutè & ſimpliciter pronunciatur liber pro libro vitæ: vt Daniel. 12. *In illo tempore ſaluabitur populus tuus omnis qui ſcriptus fuerit in libro*. Abſolutè etiam interdum nominatur diuina notitia pro notitia electorum: ſecundæ Timoth. 2. *Nouit Dominus qui ſunt eius*: Rom. 11. *Non repulit Deus plebem ſuam quam præſciuit*. Impij è contra dicuntur abſolutè non ſcribi, *Et cum iuſtis non ſcribantur*: dicuntur etiam neſciri à Deo, Matthæi 26., *Neſcio vos*. Nimirum, quia electorum Deus ſpecialem habet curam, prouidentiam, & beneuolentiam: reprobos autem deſerit ac relinquit, eorum ruinam perditionemque permittens.

Solùm videri poteſt, in Apocal.20. diſtingui plures libros electorum & reproborũ: *Libri aperti ſunt, et alius liber apertus eſt, qui eſt vitæ*: vbi videtur, per illos libros ſignificari eos in quo ſcripti ſint reprobi: ideoquè dici pluraliter libros, vitæ autem dici ſingulariter librum, quia plures ſunt reprobi quam electi. Sed tamen libri illi potius communiter ad totam collectionem hominum referuntur, & non ſeparatim ad reprobos. Et aliqui exponunt, per illos libros intelligi ſacra volumina, ex quibus iudicandi erunt homines. Alij, intelligi libros in quo ſcripta ſunt opera hominum, & per librum vitæ intelligi in quo ſcriptæ ſunt perſonæ electorum.

QVÆSTIO VIGESIMAQVINTA.

De Omnipotentia Dei.

HOC eſt attributum diuinæ naturæ circa operationem & effectus ad extra. Quamuis enim nomen potentiæ dicatur etiam reſpectu operationum ad intra, vtpotè potentia intellectiua & volitiua: tamen quia hæ facultates habent propria nomina ſimplicia, nempe intellectus & voluntatis; ideò nomine potentiæ abſolutè dicto ſolet intelligi potentia operatiua ad extra. Diuina autem potentia ſingulari vocabulo dicitur omnipotentia. De qua S.Thom. per ſex articulos hac quæſtione pertractat. Primò docet, Deo conuenire potentiam actiuam, non verò paſſiuam: quia Deus eſt principium actiuum, non paſſiuum. Secundò, potentiam Dei eſſe infinitam: quia eſſentia Dei eſt infinita. Tertiò explicat, Deum eſſe omnipotentem: quia poteſt facere quicquid non inuoluit contradictionem. Quartò notat, Deum non poſſe facere vt præterita non fuerint: quia hoc inuoluit contradictionem, ſcilicet aliquid fuiſſe & non fuiſſe. Quintò affirmat, Deum poſſe facere alia præter ea quæ facit: quia cùm non agat ex neceſſitate naturæ, non facit quicquid poteſt, & diuina ſapientia non determinat diuinam poteſtatem ne alia facere queat. Sextò concludit, Deum non poſſe eamdem rem facere eſſentialiter meliorem quàm de facto ſit, poſſe tamen magis perficere accidentaliter, & poſſe efficere rem aliam meliorem.

SECTIO PRIMA.

An & Quid ſit potentia Dei operatiua ad extra.

IN primis Aureolus in 1.diſtinct.42.p.1. art. 1. prolixo diſcurſu concludit, Ariſtotelem & Commentatorem, non tribuiſſe Deo potentiam actiuam, nec actionem ad extra: quia ait, non agnouerunt creationem ſubſtantiarum a Deo: & putarunt, Deum mouere primum cœlum, ſolummodò per modum finis, non verò per modum agentis & efficientis. Attamen potentiam Dei actiuam & operatiuam ad extra paſſim prædicant ac celebrant ſacræ litteræ. Et res ipſa demonſtrat:

monſtrat: quia totum hoc vniuerſum, omniaquè entia facta ſunt à Deo: & ipſamet ducunt intellectum humanum in veri Dei notitiam, dum oſtendũt dari quoddam ſupremum ens & cauſam primam, à qua facta ſunt omnia: habet ergo Deus potentiam agendi & operandi ad extra. Declarat magis hanc veritatẽ S.Th.art.2. ex diſcrimine inter potentiã actiuam & paſſiuam: vnumquodque enim agit inquantum eſt in actu & perfectum, patitur verò inquantum eſt deficiens & imperfectum: Deus ergo cui nihil deeſt nullaquè imperfectio ineſt, non poteſt pati, non habet potentiam paſſiuam: ſed cùm ſit purus actus & perfectiſſimum ens, omnino poteſt agere, habetquè potentiam actiuam. Neque credibile eſt, Ariſtotelem hanc veritatem ignoraſſe: quinimò ex eius doctrina de primo motore apertè colligitur, eum agnouiſſe, Deum operari ad extra, vel mouendo effectiuè primum mobile, vel inducendo formas in materia, vel etiam concurrendo ad omnem operationem cauſarum ſecundarum, vel inſuper agnouiſſe quoque creationẽ: & ita alij Peripatetici vltrò agnouerunt diuinam potentiã. Imò operatio ad extra fuit mediũ & via Ariſtot. alijſquè Philoſophis, agnoſcendi Deũ primũ ac ſupremum rerum opificem & auctorẽ.

Quomodo dicatur reſpectu effectuum non actionum. Secundò vlteriùs. S. Thom. hic art.1. ad 3. docet, in Deo eſſe potentiam reſpectu operis & effectus ad extra, non autem reſpectu actionis, niſi fortaſſe iuxta noſtrum modum intelligendi: quia effectus, inquit, verè diſtinguitur à Deo, ſed actio eſt ipſamet eſſentia Dei: & tantùm conſiderari poteſt aliquis ordo rationis, ſi diuina eſſentia concipiatur ſub ratione potentiæ, & ſub ratione actionis. Idem docuit 2. contra Gentes cap. 9. & 10. & alibi. Hoc ſic explicat Caietanus circa ſolutionem ad 2. & 3. quia in rebus creatis actio eſt aliquid in agente, in Deo autem non poteſt quicquam eſſe diſtinctum ab ipſo Deo, vnde actio Dei erit ipſamet eſſentia Dei. Sed id quod Caietanus ſupponit de agente creato, nequaquam verum eſt, quando actio tendit ad producendum aliquid extra agens, & per hoc dicitur actio tranſiens, ad differentiam actionis immanentis quæ non ponit effectum ad extra. Itaque non oportet ex hac partè ponere actionem in Deo quæ ſit ipſamet eſſentia Dei. Aliter Vaſquez diſp. 102. cap. 6. explicat S.Thom., per effectus intellexiſſe operationes ad extra, per actiones verò intellexiſſe operationes ad intra: atque adeo docere tantùm voluiſſe, in Deo non eſſe potentiam ſecundùm rem reſpectu operationum immanentium, quæ nimirũ ſunt ipſamet eſſentia Dei. Verùm S.Thom. perſpicuè videtur eſſe loquutus de actione qua Deus operatur effectus ad extra, & ſic diſtinxit effectum & actionẽ: quod etiam ex ſolutione hic ad 2. & ex alio loco contra Gentes ſatis clarè colligitur. Docere ergo voluit S. Thom., Deum operantem ad extra non indigere actione media inter ſuam potentiam & effectum, vt perſpicuè notauit etiam 2. contra Gentes cap. 35., ſicut operari ſolent cauſæ creatæ: ideoquè Deo attribuit potentiam reſpectu effectus & nõ actionis, maluitquè actionem vocare eſſentiam ipſam Dei. Sed de hac re plura dicemus poſtea q. 45.

Tertiò. Hæc potentia Dei operatiua ad extra, ſingulariter nominatur, & verè vna eſt, non tantùm realiter, ſed etiam formaliter: hoc eſt, non ſicut voluntas & intellectus in Deo ratione formaliter diſtinguuntur, ita etiam ſunt plures potentiæ formaliter diſtinctæ in Deo reſpectu diuerſorum effectuum: Sed potiùs, ſicut vnus formaliter eſt intellectus in Deo reſpectu omnis obiecti intelligibilis, & vna voluntas reſpectu omnis obiecti appetibilis, ita vna eſt potentia factiua reſpectu omnis obiecti factibilis. Et ratio eſt: quia non debemus concipere diſtinctas facultates ſeù formalitates in ipſo Deo circa diuerſa obiecta, ſed concipimus eſſentiam diuinam per modum vnius ſimpliciſſimæ & adequatæ virtutis omnia complectentis, etiam quando dicimus, Deum poſſe creare hominem, poſſe creare Angelum, & ſic de alijs rebus: ſicut etiam quando dicimus, Deum poſſe intelligere hominem, Angelum, & ſingulas alias res; non per hoc nominamus diſtinctas virtutes intellectiuas ex parte Dei; ſed coniungimus ſolùm diuerſa obiecta cum vna eademquè virtute diuina, & ſic tota diuerſitas conſiſtit in connotatione horum obiectorum. *Eſt formaliter vna.*

Quartò.

An ſit abſoluta vel relatiua ad creaturas poſſibiles.

Quartò. Ad explicandum quid ſit hęc potentia Dei, poteſt dubitari, num dicat eſſentialiter reſpectum & ordinem ad creaturas poſſibiles, vel ſit perfectio in ſe penitus abſoluta. Pleriquè concedunt, hanc potentiam eſſe realiter relationem ad creaturas poſſibiles, non quidem accidentalem & prædicamentalem, ſed quã vocant tranſcendentalem, quæ poteſt eſſe ſubſtantialis. & eſt eſſentialis ſuis rebus: quia non videtur inconueniens tribuere Deo huiuſmodi relationem. Et certè potentia factiua, rei factibilis eſt factiua: at hoc eſt, eſſe relationem, & importare reſpectum ſeù ordinem ad alterum. Vt plurimum tamen Theologi docent, non dari in Deo relationem realem ad creaturas, ſed tantùm rationis. Ita S.Thom. ſupra q.13. art.2., & alij ibi. Scotus in 1. diſtinct.30. q.2., vbi planè explicat, nec ad creaturas poſſibiles, nec ad creaturas, vt repreſentatas in Idæis diuinis, dari relationem realem in Deo: & diſt. 43. q. vnica, docet, omnipotentiã prout eſt attributum & perfectio Dei, non importare reſpectum ad creaturam, quia non dependet à creatura, ſed eſſe perfectionem abſolutam. Item Henricus quodlib.9. q. 1., Vaſquez hìc diſp.104. cap.6., Suarez diſp.47. Metaph. ſect. 15., & alij Recentiores negant, omnipotentiã Dei habere rationem reſpectus realis tranſcendentalis ad creaturas.

Dicenda eſt abſoluta.

Hic loquendi & ſentiendi modus, conuenientior eſt diuinæ perfectioni. Tum quia dici non debet, Deum ſiuè diuinam potentiam ordinari ad creaturas, eſſe propter creaturas, depẽdere à creaturis: quæ & ſimilia dici ſolent de relationibus, non ſolùm prædicamentalibus, ſed etiam tranſcendentalibus, reſpectu ſuorum terminorum. Tum præcipuè probatur cum Scoto: relatio habet tàm neceſſariam connexionẽ cum ſuo termino, quòd data hypotheſi vel poſſibili vel impoſſibili de ablatione termini, per ſe & ab intrinſeco ſequatur tolli etiam relationem ad terminum: hæc enim eſt natura relationis: & relatio quidem prędicamentalis habet hanc neceſſariam connexionem cum exiſtentia termini, vndè non exiſtente termino non datur relatio. Relatio autem tranſcendentalis habet hanc neceſſariam connexionem cum poſſibilitate termini; vnde ex hac hypotheſi, ſi eſſet impoſſibilis terminus, planè ſequitur tolli ipſam relationem. Hoc pacto ſi non eſſet poſſibilis forma ſubſtantialis, nec eſſet poſſibilis materia: & ſic de ſimilibus. At certè non eſſet conueniens diuinæ perfectioni dicere, quòd ex hac hypotheſi ſi non eſſet poſſibilis hęc vel illa creatura, aut ſi non eſſet poſſibile ens extra Deum, per ſe ſequeretur tolli aliquam perfectionẽ, hoc eſt potentiã quæ eſt in Deo, & per conſequens ratione ſimplicitatis diuinæ tolli quicquid eſt in Deo & Deũ ipſum: ſic enim æquiparatur neceſſitas exiſtentiæ Dei cum neceſſitate creaturarũ poſſibilium, quod eſt inconueniẽs.

Multòque conuenientius eſt dicere, potentiam diuinam eſſe talis naturæ & perfectionis, vt Deus quidem efficere poſſit quicquid poſſibile eſt fieri, ſitquè potentia in Deo faciendi quicquid non implicat contradictionem, ſi ſcilicet res ipſæ non implicent, ſicut reuera non implicant. Vnde ſub hypotheſi ſi res aliqua imò & omnes aliæ res implicarent, adhuc revera exiſteret tota perfectio & potentia quæ modò eſt in Deo, quæ poſſet efficere res ſi non implicarent. Hoc modo patet, quomodo potentia Dei nullatenus dependeat ex rebus poſſibilibus. Et ita eſt perfectio in ſe abſoluta, non autem propriè relatiua ad creaturas.

Poſſet quidem cogitare quis, diuinã potentiam non habere neceſſitatem connexionis cum hac & illa & ſingulis rebus in ſpeciali; quia abſurdum valdè eſſet dicere, quòd ex hac ſolùm hypotheſi ſi non eſſet poſſibilis viliſſima quædam res, ſequeretur tolli perfectionem diuinę potentiæ: ſed tamen habere neceſſariam connexionem cum ente poſſibili in communi, ita quòd ex hypotheſi ſi omne ens implicaret, ſequeretur tolli diuinam potentiam operatiuam. Sed adhuc conuenientius eſt dicere, neque ex ente poſſibili in communi quaſi dependere perfectionem diuinæ potentiæ: ſed etiam ſi omne ens implicaret, adhuc eamdem fore perfectionem potentiæ in Deo.

Concedendum tamen eſt, quia ab intellectu noſtro potentia Dei concipitur relatè & per modum reſpectus ad creaturas poſſibiles, dari relationem & veluti terminationem rationis, qua concipimus

pimus potentiam Dei attingere omne ens factibile & ſingula quæque in ſpeciali: quæ vtique relatio & terminatio, cùm ſit rationis, non ingreditur realem & abſolutam rationem omnipotentiæ, inquantum reuera eſt attributum & perfectio Dei.

Soluitur ratio in contrariū. Hinc patet ad rationem partis oppoſitæ, quomodo non ſit conueniens, Deo tribuere relationem dictam tranſcendentalem: & quomodo ad relationem ſatis non ſit, potentiam nominari illo modo, potentia factiua eſt rei factibilis factiua: ſed requiri vlterius tantam connexionem & dependentiam, quòd ſi res non eſſent factibiles tolleretur etiam ipſa potentia. Et alioqui, per relationem intelligendo formam quę illo modo nominatur, etiam ſine hac connexione & dependentia; ſic ne de nomine contendamus, potentia Dei dici poſſet referri ad ens poſſibile. Sed quia propriè loquendo relatio importat illam dependentiam, ideo potiùs potentia Dei dici debet abſoluta.

Sed inſtari poteſt. Si potentia Dei eſt rei factibilis factiua: ergo ſi nulla eſſet res factibilis, nec eſſet ipſa potentia: non ſolùm quia fruſtra eſſet, ſed quia non poteſt intelligi potentia factiua niſi alicuius rei factiua: igitur ſi nulla res eſſet factibilis, potentia non eſſet factiua: vnde ſimpliciter non eſſet talis potentia in Deo. Reſpondetur tamen, hanc Dei potentiam eſſe factiuam rei factibilis, ſi ſit factibilis. Quòd ſi nulla eſſet res factibilis, intelligi adhuc poteſt potentia ex parte Dei, talis virtutis, qua Deus poteſt facere ſi res eſſent factibiles. Vnde in eo caſu ſi res non eſſent factibiles, defectus eſſet tantùm ipſarum rerum, non verò deficeret potentia in Deo. Quamuis ergo res non eſſent abſolutè factibiles, adhuc potentia eſſet in Deo & eſſet factiua, hoc eſt quòd ſi res in ſe non implicarent, adeſt virtus in Deo ad eas efficiendas. Neque hæc potentia eſſet fruſtra: quia ſic prorſus decet ſummam perfectionem & neceſſitatem Dei in exiſtendo & in omnibus ſuis attributis.

SECTIO SECVNDA.

An Diuina potentia ſit perfectio quædam ab eſſentia & intellectu & voluntate Dei ratione diſtincta.

AD explicandum magis, quomodo ſit potentia in Deo, & quid ſit, valde refert inquirere, an ſit idem prorſus atque eſſentia, vel intellectus, aut volūtas Dei; an potiùs ſit perfectio ab his diſtincta, non quidem realiter, ſupponimus enim non dari diſtinctionem ex natura rei inter eſſentiam & attributa diuina; ſed formaliter ratione, ad eum modum quo voluntas & intellectus aliaquè attributa diuina ab eſſentia & inter ſe ratione diſtinguuntur. Hoc autem idem eſt ac quærere, num eſſentia ipſa diuina, vel intellectus, aut voluntas Dei, ſit proximum principium operandi & exequendi ad extra, ea quæ Deus ab æterno decreuit operari in tempore: vel ſit aliud principium proximum ratione diſtinctum, operans & exequens; ſicut in nobis, præter eſſentiam, & intellectum, & voluntatem, reperitur potentia motiua exequutiua, quæ eſt proximum principium operandi. *Senſus quæſtionis.*

Suarez diſp. 30. Metaph. ſect. 17. opinatus eſt, potentiam exequutiuam Dei, eſſe quidem ratione diſtinctam ab intellectu & voluntate, ſed non ab eſſentia Dei, eſſequè formaliter eamdem eſſentiā Dei, ex qua immediatè prodeat actio ad extra, ſuppoſita tamen directione diuini intellectus & imperio voluntatis. S. Th. art. 1. ad 3. duplicem commemorat dicendi modum. Primus eſt, potentiam Dei ratione diſtingui à ſcientia & voluntate: ſecundus eſt, eſſe ipſam ſcientiam Dei vel voluntatem, ſecundùm quod eſt principium effectiuum rerum ad extra: nec determinat quidnam ipſe ſentiat. Sed hinc aliqui ſumpſerunt, potentiam Dei non eſſe perfectionem quamdam ab intellectu & voluntate ratione diſtinctam. Verùm, quia non ſolum intellectus & voluntas inter ſe ratione diſtinguuntur, ſed conſideramus etiam actus intelligendi & volendi tanquam diſtinctos, hinc diuerſę ſubortæ ſunt opiniones. Valentia q. 25. puncto 1. abſolutè ait, potentiam eſſe *Sententia non diſtinguens potentiā ab eſſentia, vel ab intellectu & volūtate.*

intellectum & voluntatẽ. Vaſquez diſp. 102. cap. 4 vult, potentiam Dei eſſe actum ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ ex parte intellectus, & ſimul eſſe potentiam voluntatis, non verò actum voluntatis: quia inquit, illa ſcientia eſt neceſſaria, & eſt propinquius rerum principium quàm potentia intellectiua: ſed actus voluntatis, licèt ſit propinquius principium, tamen eſt liber, potentia verò eſt neceſſaria in Deo. Vndè, quia in Angelis actus quoq. intellectus eſt contingens, afferit, in ijs potentiam exequutiuam eſſe vtramque potentiam intellectus & voluntatis.

Aliter nonnulli ſolùm in actu intellectus Dei rationem huius potentiæ operatiuæ collocaſſe videntur, dicentes, intellectum ſeù actum eius eſſe propinquius rerum principium quam voluntatem, eſſeque proximum principium exequens ad extra. Et aliqui aſſignantes intellectui diuino actum imperij, poſt determinationem voluntatis, directum ad exequutionem ad extra; huic imperio hanc vim tribuerunt. Aliqui verò tantùm diuinę ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quatenus habet rationem Idææ & exemplaris, dicentes, idæas diuinas non ſolùm dirigere voluntatem, ſed præterea habere vim & efficacitatem immediatè exequendi, & ideo applicari à voluntate ad exequendum. Hunc dicendi modum refert Durandus in 1. diſt. 45. q. 2.

Ex alia parte Molina hic art. 1. diſp. 2. ait, potentiam Dei formaliter & præcisè tantùm eſſe actum voluntatis Dei, & hũc actum eſſe immediatum principium omnis operationis ad extra. Scotus demum in 1. diſt. 37. q. vnica, breuiter ait, potentiam Dei eſſe voluntatem Dei, non magis rem explicans: neque loquitur abſolutè, ſed conditionatè, ſi inquit omnipotentia eſt voluntas, ad cuius velle ſequitur rem eſſe. Similiter diſtin. 43. q. vnica verſic. *Sed contra iſtam*, ſub dubio loquitur, ſiue potentia Dei ſit voluntas, ſiue ſit alia potentia exequutiua. Fonſeca autem lib. 5. Metaph. cap. 15. q. 8. ſect. 4. abſolutè concludit, potentiam exequutiuam Dei eſſe eamdem potentiam voluntatis.

Concluſio affirmans ratione diſtingui. Aſſerendum tamen eſt, diuinam potentiam operatiuam ad extra, & exequutiuam operationum Dei, eſſe perfectionem ratione diſtinctam ab intellectu & voluntate earumquè actibus, & ſimiliter ratione diſtinctam ab eſſentia Dei; & hanc potentiam eſſe immediatum principium faciendi id quod intellectus proponit & voluntas decernit. Ita ſentiunt Durandus in 1. diſt. 38. q. 1., & præſertim Recentiores hoc loco, Zumel art. 1. diſp. vnica, Machinus diſp. ſua 51. Suarez lib. 3. de Attributis cap. 9., & alij. Eademquè videtur ſententia S. Th. hic art. 1. in prima ſolutione ad 4., vt patet in littera. Nec officit ſecunda ſolutio, in qua alium dicendi modum affert. Tum quia Ferrariés. 2. contra Gentes cap. 1. propè finem teſtatur, hanc ſecundam reſponſionem in veris & vetuſtis exemplaribus non inueniri. Tum quia exponi poteſt cum eodem Ferrarienſi, S. Doctorem in 2. ſolutione voluiſſe potiùs explicare alium modum diſtinguendi potentiam a ſcientia & voluntate, ſcilicet non ſolùm ad modum perfectionis diſiunctæ vt in prima ſolutione, ſed ad modum includentis, ita vt potentia diceret ſcientiam vel voluntatẽ, & adderet rationem proximi principij exequentis. Cùm enim, etiam ſcientia Dei & voluntas ſint cauſa rerum, hæc omnia poſſunt appellari potentia operandi ad extra, in qua diſtinguamus rationem principij, per directionem, & per decretum, & per immediatam exequutionem. Tum etiam primam illam ſolutionem fuiſſe magis de mente S. Thom., patet, quia alijs in locis eodem modo loquutus eſt, vt q. 19. art. 4. ad 4., & hac quæſtione art. 5. ad primum, & alibi.

Probatur ergo primò, potentiam exequutiuam eſſe perfectionem ratione diſtinctam ab eſſentia Dei præcisè ſumpta. *Potentia exequutiua ratione diſtinguitur ab eſſentia Dei.* Tum quia ab omnibus Theologis omnipotentia aſſignatur vnum ex attributis Dei: attributa autem ab eſſentia ratione diſtinguuntur. Tum quia planè diſtinctè concipimus potentiam operatiuam ab eſſentia Dei, vnoquè conceptu cogitamus, Deum eſſe ens à ſe, quæ eſt ratio quidditatiua & propria eſſentiæ Dei, non adhuc cogitantes Deum eſſe potentem operari ad extra: ſed hoc deinde alio actu & conceptu cogitamus. Tum quia potentia concipitur conſequi ad primam rationem eſſentiæ Dei: ideo enim Deus eſt potens operari alia à ſe, quia eſt primum

mum ens à ſe exiſtens. Tum à pari, ſi intellectus & voluntas aſſignantur tanquam perfectiones ratione diſtinctæ ab eſſentia Dei, cur non etiam potentia operatiua ad extra ſic debet aſſignari? nec enim minùs intimum & connaturale eſt diuinæ ſubſtantiæ, poſſe intelligere & velle ad intra, quàm poſſe operari ad extra. Si ergo, cùm Deus hæc omnia poſſit, nulla imperfectio eſt poſſe intelligere per intellectum ratione diſtinctum, & ſic etiam velle per voluntatem: ita nulla prorſus imperfectio erit, poſſe operari ad extra per potentiam ratione diſtinctã. Idemquè fundamentum quod adeſt diſtinguendi intellectum & voluntatem ab eſſentia Dei, eſſe etiam debet diſtinguendi potentiam exequutiuam ab eadem eſſentia Dei.

Itemquè ab intellectu & voluntate. Secundò probatur, hanc potentiam exequutiuam ab intellectu quoque & voluntate Dei ratione diſtingui. Tum quia communiter à Theologis diſtinctè numerantur inter attributa diuina. Tum quia planè hæc omnia diſtinctè concipimus, nempè alio conceptu Deum poſſe intelligere, actu intelligere, poſſe velle, actu velle, atque poſſe agere & operari ad extra. Tum quia in ordine ad operationem ipſam externam, diſtinctè cogitamus officium intellectus, & voluntatis, ac potentiæ: videlicet intellectum dirigere proponendo rem factibilem, voluntatem imperare decernendo vt fiat, & potentiam exequi realiter operãdo. Tum præterea intellectus habet ſuum actum adæquatum qui eſt intelligere, voluntas quoque ſuum qui eſt velle: ergo, cùm detur alius actus qui eſt operari ad extra, quiquè pariter adæquari debet ſuæ potentiæ operatiuæ, verè diſtinctè concipienda erit hæc potentia. Et cùm ipſi actus intellectionis & volitionis adæquatè cõcipiantur ſub hac ratione actus, debet potentia exequutiua ab his etiam actibus ratione diſtingui. Tum etiam in vniuerſum attributa diuina diſtinguimus per analogiam ad res humanas: ſed in homine diſtinguitur potentia exequutiua ab intellectu & voluntate, licèt id etiam Fonſeca neget: ergo in Deo ſaltè ratione diſtinguitur. Tum inſuper, in Deo ratione diſtinguuntur intellectus & voluntas inter ſe, & tanquam attributa diſtincta aſſignantur: at non minor ratio & fundamentum adeſt diſtinguendi potentiam ab intellectu & voluntate: ſicut enim præter intellectũ concipimus Deũ habere aliam virtutem volendi, nec dicimus intellectum ipſum aut actum eius eſſe principium volendi; ita pariter concipimus aliam virtutem operandi ad extra præter voluntatem & intellectum, nec dicemus, voluntatem ipſam & intellectũ, ſeù actus volitionis & intellectionis, eſſe formaliter proximum principium exequutionis ad extra.

Non debet cum intellectu & voluntate ſimul confundi. Tertiò. Non debet potentia exequutiua ſimul & coniunctim confundi cum vtraque potentia intellectus & voluntatis Dei, vel cum vtroque actu harum potentiarum, vel cum vna potentia & actu alterius: quia potiùs concipitur, & ſic debet aſſignari, tanquam virtus quædam ſimplex, etiam ratione. Nec debet complecti duplex Dei attributum: actio enim exequutionis debet concipi immediatè egredi ab vna quadam ſimplici virtute diuina, non autem à duplici, quaſi vtraque immediatè exequente. Ex alia parte, non eſt hæc potentia exequutiua confundenda potiùs cum intellectu quàm cum voluntate, vel è conuerſo: quia non apparet maior ratio pro vno quam pro alio: ergo concipi debet tanquam virtus ab ijs ratione diſtincta.

Non cum intellectu tantùm vel ſcientia. Quartò. Non debet potentia exequutiua confundi cum intellectu: quia intellectus ſumptus per modum potentiæ ſe habet magis remotè; actus autem intellectus quo Deus entia poſſibilia cognoſcit, præſupponit ordine rationis potentiam operatiuam: Deus enim in ſua omnipotentia cognoſcit effectus poſſibiles, vt q.14. tractauimus. Atquè ab omnibus fatendum eſt, ideo Deo cognoſcere quænam ipſe facere poteſt, quia reuera facere poteſt: ac proinde hæc potentia faciendi ſupponitur ad hanc ſcientiam poſſibilium, de quo plura dicemus ſect. ſequenti.

Non cum volũtate. Quintò. Nec debet cum voluntate confundi: quia etiam voluntas ſumpta per modum potentiæ ſe habet magis remotè quam actus: actus autem voluntatis ſimiliter præſupponit potentiam factiuam. Sic ait S. Thom. art. 5. ad primum, poſſe diuinum non ſubiacet præordina-

 tioni

tioni voluntatis, non enim ideò Deus poteſt quia vult. Idem patet ex communi modo loquendi & ſentiendi, & ex analogia ad res creatas: nam velle efficaciter operari, ſupponit poſſe operari, & hoc poſſe, eſſe notum ipſi agenti: vndè cùm dictum ſit, potentiam operatiuam Dei ſupponi ad cognitionem rerum poſſibilium; magis præſupponitur ad actum volendi, qui vtique conſequitur poſt cognitionem. Et quamuis velle liberum Dei, ſit tantùm liberum quoad terminationem ad obiectum, in ſe autem ſit entitas neceſſaria Dei: tamen non ſolùm hæc terminatio, verùm etiam hæc entitas neceſſaria, prout formaliter habet rationem actus volendi, præſupponit entitatem diuinæ ſcientiæ, & potentiæ operatiuæ.

Quomodo Deus agat extra ſe quatenus infinitus in ratione entis.

In contrarium obijcies primò. Deus agit extra ſe quatenus eſt infinitus in ratione entis: ſed eſt infinitus in ratione entis formaliter per ſuam eſſentiam: ſeù agit extra ſe quatenus eſt ens à ſe, eſt ſuũ eſſe per eſſentiam: ergo per ſuam eſſentiam formaliter, & non per aliquam perfectionem ratione diſtinctam, potens eſt operari ad extra.

Reſpondetur. Deum agere extra ſe quatenus eſt infinitus in ratione entis: quia ex eo quòd eſt ens infinitum, ſiuè ens à ſe exiſtens, habet virtutem efficiendi alia extra ſe: poteſt ergo hęc virtus ratione diſtingui ab illa prima ratione eſſentiæ Dei, ſicut diſtinguuntur alia attributa, quæ etiam ex vi eiuſdem eſſentiæ Deo conueniunt.

Et quatenus eminenter cōtinet creaturas.

Obijcies ſecundò. Deus potens eſt agere extra ſe, inquantum continet eminenter omnes effectus poſſibiles: ſed per ſuammet eſſentiam formaliter continet eminenter omnia alia à ſe, & hæc continentia eminentialis non ratione diſtinguitur ab eſſentia Dei, & omnipotentia eſt hæc continentia: ergo.

Reſpondetur. Hanc continentiam poſſe ſumi, vel quaſi radicaliter, vel formaliter: videlicet formaliter pro ipſamet virtute proxima operandi ad extra: radicaliter prout eſſentia diuina talis eſt, vt ex vi eius Deo conuenire debeat hæc virtus. Si ergo ſumatur radicaliter, ſic non diſtinguitur ratione ab eſſentia Dei: ſed non hoc eſt attributum omnipotentiæ, ſcilicet potentia proxima exequutiua de qua nunc agimus. Si verò ſumatur formaliter, ſic eſt ipſa potentia proxima, quæ ratione noſtra diſtinguitur ab eſſentia, & intelligitur quaſi conſequi ex ratione eiuſdem eſſentiæ Dei.

Quomodo nō derogat perfectioni diuinæ diſtinctio potentia ab eſſentia.

Obijcies tertiò. Maioris perfectionis eſt, ſi natura poſſit per ſe immediatè operari, quàm ſi indigeat alia potentia tanquam principio proximo. Vnde cauſæ creatæ ex ſua imperfectione ac limitatione indigent huiuſmodi potentia. Imò aliqua cauſa creata eſt, quæ per ſe immediatè operatur abſque alia potentia: vtpotè calor non habet aliam potentiam calefactiuam, à ſua eſſentia diſtinctam, ad producendum calorem. Sed Deus eſt agens perfectiſſimum: ergo non eſt diſtinguenda alia potentia ab eſſentia diuina ad operandum.

Reſpondetur. Eſſe quidem imperfectionem cauſæ, quòd indigeat potentia realiter diſtincta à ſua eſſentia: & ita ſe habent cauſæ creatæ ob ſuam limitationem. Sed non eſt imperfectio cauſæ, ſi ratione tantùm diſtinguatur potentia ab eius eſſentia: quia cùm verè habeat conceptum eſſentiæ & potentiæ, poſſumus hæc duo ratione noſtra diſtinguere. Nec eſſet maioris perfectionis ex parte Dei, ſi hæc non ratione diſtinguerentur: ſicut in vniuerſum q.3. dicebamus, diſtinctionem rationis attributorum ab eſſentia & inter ſe, nihil derogare perfectioni diuinæ. Et patet etiam manifeſtè in intellectu & voluntate: quia idem argumentum fieri poſſet ad tollendam potentiam intellectiuam & volitiuam. Sicut ergo in Deo ponitur intellectus & voluntas cum diſtinctione rationis, abſque vlla imperfectione: ita etiam debet in Deo poni potentia operatiua ad extra. Reperitur autem aliqua cauſa creata, non habens potentiam à ſe diſtinctam: cauſa videlicet quæ eſt accidens, & ipſamet eſt potentia: ſic enim intellectus non habet aliam potentiam diſtinctam, & calor ipſe eſt potentia calefactiua. Itaque hoc non prouenit ex maiori perfectione, ſed potiùs ex imperfectione talis cauſæ: ergo hinc non poteſt ſumi argumẽtum ad res diuinas conſtituendas.

Quomodo diſtinguatur potētia

Obijcies quartò. Ariſtoteles 3. de Anima cap. 10. non videtur in animalibus agnouiſſe potentiam motiuam ab intellectu

motiua ab intellectu & voluntate in ſubſtantijs ſpiritualibus. lectu & appetitu diſtinctam : ait enim text. 48. *Videntur duo hæc eſſe mouentia, intellectus & appetitus* : & text. 52. & 54. repetit, appetitum eſſe qui mouet. Vel certè, intantum conſtituit in animali aliã virtutem motiuam ab his diſtinctam, in quantum eam ponit in organo corporeo: ſic text. 54. diſtinguens, appetitum qui mouet, corpus quod mouetur, & inſtrumentum quo appetitus mouet, ait hoc inſtrumentum eſſe corporeum. Igitur in ſubſtantijs ſpiritualibus non erit diſtinguenda potentia exequutiua ab intellectu & voluntate. Accedit ratio: ideo anima coniuncta indiget potentia motiua diſtincta ad motus corporeos, quia, cùm agat mediante corpore, debet vis motiua in membris corporeis reſidere, & ideo debet ab intellectu & voluntate diſtingui : ſubditur etiam hæc vis motiua ipſi appetitui vt ei obediat, cùm hominis duplex ſit pars, & corpus ſubijciatur animæ : ergo Deus, Angeli, & anima ſeparata, non habent vim motiuam & operatiuam ab intellectu & voluntate diſtinctam.

Reſpondetur. Ariſtotelem ibi docere voluiſſe, reuera intellectum & appetitum eſſe principium motus in animali, videlicet intellectum dirigendo, & appetitum imperando : non autem negare voluiſſe potentiam motiuam exequutiuam diſtinctam. Docuit etiam, inſtrumentum motus in animali eſſe organum corporeum: ex quo colligi non poteſt, hanc ſolam eſſe rationem diſtinguendi potentiam motiuam ab appetitu & intellectu: igitur poteſt etiam in ſubſtantijs ſpiritualibus hæc potentia exequutiua diſtincta aſſignari, in Deo autem ratione tantùm diſtincta. Quamuis etiam adſit illa ſpecialis ratio ad diſtinguendam potentiam motiuam in homine, tamen non illa ſola eſt ratio: ſed ſicut adeſt ratio diſtinguendi etiam in Angelis, & modo noſtro concipiendi in Deo, intellectum & voluntatem ; ſimiliter adeſt diſtinguendi potentiam exequutiuam & operatiuam. Et ſicut voluntas ſuo modo ſubordinatur intellectui, ita potentia operatiua intellectui & voluntati, etiam in ſubſtantijs expertibus corporis. Diſtingui vero in Angelis potentiam operatiuã ab intellectu, & voluntate, in propria materia dicemus : & diſtingui in anima ſeparata, notauimus q. 59. Philoſophiæ ſect. 2.

Quomodo verè dicatur Deus operari per intellectũ & voluntatem. Obijcies quintò. Communiter à Theologis dicitur Deus operari ad extra per intellectum & voluntatem: ergo non eſt alia potentia operatiua addenda. Actio etiam qua Deus operatur ad extra, eſt eadem operatio ſui intellectus & voluntatis : ergo potentia operatiua non eſt alia ab intellectu & voluntate.

Reſpondetur. Verè Deus operatur per intellectum dirigentem & voluntatẽ imperantem; ſed non per hoc excluditur quominùs operetur proximè per potentiam exequentem. Datur etiam actio & operatio Dei ad extra in rebus, ſiuè diſtincta ſiue indiſtincta à rebus, de quo agemus poſtea circa emanationem rerum à Deo : & verè res ipſæ quæ fiunt ad extra, emanant à potentia Dei, tanquam principio proximo exequente.

Quomodo voluntas Dei dicatur potentia. Obijcies ſextò quaſdam auctoritates ſignificantes, non aliam eſſe in Deo potentiam ab eius voluntate. Ad Epheſios primo, *Operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ*. Pſal. 121. *Omnia quæcunque voluit fecit*; Leo Papa ſerm. 1. de Natiuit. *Deus cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia eſt*. Et Auguſtinus in lib. Medit. cap. 29. *Cuius voluntas opus, cuius velle poſſe eſt*.

Reſpondetur, ſenſum eſſe per concomitantiam; quia habet Deus potentiam faciendi quicquid velit, & quia reipſa exequitur quicquid ſua voluntate decreuerit.

Quomodo non deroget valori diuinæ voluntatis additio potentiæ. Obijcies ſeptimò. Hæc eſſe debet vis & efficacia diuinæ voluntatis, vt per ſe ipſam exequi poſſit quicquid voluerit: & alioqui ſi concipiatur voluntas Dei ſine hac infinita & perfecta virtute, multum derogatur perfectioni & valori eius. Ruſus, poſito decreto efficaci voluntatis Dei, ſecluſa omni alia virtute exequutiua, ille actus per ſe eſt cauſa ſufficiens & efficax ponendi effectum ad extra : licèt enim hoc non conueniat voluntati creatæ, tamen concedi debet voluntati diuinæ : ergo fruſtra additur alia potentia exequutiua ratione diſtincta.

Reſpondetur. Ob perfectionem diuinæ ſubſtantiæ omnia ſunt in Deo realiter idem, & diuina natura reuera per ſe ipſam habet vim intelligendi, volendi, &

operandi: & in hoc longè excedit res creatas. Nulla eſt autem imperfectio, admittere diſtinctionem rationis, imò hæc diſtinctio in ſumma Dei perfectione fundatur: ſicut ergo non eſt imperfectio diuinæ naturæ, quòd cognoſcat per intellectum ratione diſtinctum, & amet per voluntatem ratione diſtinctam: ita prorſus non eſt imperfectio diuinæ naturæ aut voluntatis, quòd operetur per potentiam ratione diſtinctam. Et ſicut poſita ſcientia in intellectu, adhuc non habetur ſufficiens principium volendi, niſi addatur etiam potentia voluntatis: ita poſito actu volendi, non habetur ſufficiens principium exequendi, niſi addatur potentia exequutiua.

SECTIO TERTIA.

Quem ordinem habeat potentia cum intellectu & voluntate Dei.

SVppoſita diſtinctione rationis, conſiderari debet rationis ordo inter hęc attributa diuina, ſicut dicimus intellectũ eſſe rationis ordine voluntate priorem. Et ex vna parte fortaſſe videbitur potentia Dei eſſe ratione prior intellectu & voluntate: quia ſi Deus entia creata quatenus poſſibilia ſunt in ſua omnipotentia cognoſcit, vt q. 14. docuimus; dicetur ideo poſſe cognoſcere creaturas, quia poteſt eas efficere, ſeù quia eas in ſua virtute continet eminenter; ideo etiam dicetur poſſe velle operari, quia poteſt operari: ſic ergo intellectus & voluntas Dei quatenus potẽs attingere creaturas, videtur ſupponere potentiam operatiuã & factiuam creaturarum. Ex alia parte Scotus in 1. diſt. 43. q. vnica, ait, potentiam Dei eſſe rationis ordine poſteriorẽ, non ſolùm potentia intellectiua Dei, ſed etiam ipſo actu congnitionis quem Deus de creaturis poſſibilibus habet: imò per illam ipſam cognitionem Dei ait creaturas accipere eſſe poſſibile antecedenter ad potentiam operatiuam: putatquè, per talem congnitionem creaturas ab intellectu diuino produci in eſſe cognito. Item Vaſquez diſp. 60. cap. 2. & diſp. 102. cap. 3., non diſtinguens potentiam à ſcientia & voluntate Dei, adhuc ait, ideo Deum eſſe omnipotentem poſſequè creaturas efficere, quia illas cognoſcit ſcientia ſimplicis intelligentiæ: non verò ideo cognoſcere quia poteſt efficere. Videturquè hoc inde deduci: quia ſcientia eſt principium dirigens ad operandum, potentia verò eſt principium proximum exequens: ſed prius eſt principium dirigens quàm exequens: ergo.

Debet hic ordo in Deo aſſignari per rationem, ſicut in nobis eſt realiter.

Dicendum tamen eſt, potentiam Dei hoc ordine eſſe comparandam cum intellectu & voluntate Dei, vt concipiatur quidem poſt potentiã intellectiuã & volitiua, ſed ante, actus intelligẽdi & volendi circa creaturas poſſibiles. Hæc aſſertio ſequitur ferè ex dictis ſect. præcedenti. Et probatur primò: quia hic ordo maximè congruit rebus ipſis, habetquè fundamentum in re. Nam hic eſt connaturalis ordo, poſſe cognoſcere, poſſe velle, poſſe exequi obiectum operabile: actu cognoſcere, actu velle, & tandem actu exequi. Hic etiam ordo in rebus creatis realiter inuenitur: & res creatæ ſunt nobis fundamentum quoad modum concipiendi res diuinas per analogiam & ſimilitudinem ad res creatas. Sic in nobis, prima eſt potentia intellectiua ſeù cognoſcitiua, ſecunda eſt potentia volitiua ſeù appetitiua, tertia eſt potentia exequutiua: tum poſt omnem potentiam ſequuntur actus, incipiendo ab actu cognitionis, & ſiſtendo in actu exequutionis: ergo hic etiam ordo conſtituendus & concipiendus eſt in rebus diuinis.

Potentia exequutiua eſt ratione poſterior intellectu & volũtate.

Secundò. Potentia exequutiua debet concipi poſt potentiam intellectiuam & volitiuam: quia ille ordo deſignandus eſt inter potentias, qui eſt inter actus: ſicut enim ſe habet actus ad actum, ita potentia ad potentiam. Et hac ratione inter intellectum & voluntatem, actus voluntatis eſt poſterior actu intellectus, & ſic etiam potentia volitiua eſt poſterior potentia intellectiua. Sed certè actus exequutionis ſequitur poſt actum cognitionis & volitionis, vt manifeſtum eſt: ergo & potentia exequutiua eſt ratione poſterior intellectu & voluntate.

Eſt ratione prior actibus intellectus

Tertiò. Hæc potentia exequutiua eſt prior actibus cognitionis, & volitionis: ideo enim Deus cognoſcit, quænam poſſibilia ſunt, quæquè ipſe efficere poteſt, quia

& voluntatis. quia re vera poſſibilia ſunt ab eoquè fieri poſſunt. Sicut enim, ideo cognoſcit Deus quæ futura ſunt, quia reuera futura ſunt, & non e conuerſo: ita circa poſſibilia. Imò hoc eſt quoque certius; ſcilicet non ideo res ſunt poſſibiles, quia Deus cognoſcit eſſe poſſibiles; non ideo poteſt Deus operari ad extra, quia cognoſcit ſe poſſe operari: ſed è conuerſo ideo cognoſcit res eſſe poſſibiles, quia reuera poſſibiles ſunt; ideo cognoſcit ſe poſſe agere ad extra, quia reuera poteſt agere: ergo hæc actualis cognitio Dei omnino ſupponit potentiam operatiuã. Imò Deus cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſo tanquam in cauſa, ratione ſuæ omnipotentiæ, qua & eas continet eminenter, vt tractauimus q. 14. ſect. 12., vbi propterea diximus, omnipotentiam Dei ratione noſtra præcedere ſcientiam ipſam de rebus poſſibilibus.

Creaturæ non accipiunt eſſe poſſibile ab ipſa ſcientia Dei. Quarto. Creaturæ non accipiunt eſſe poſſibile formaliter à ſcientia Dei, vt volebat Scotus: ſiquidem ſupponuntur eſſe poſſibiles ad hoc vt cognoſcantur poſſibiles. Quomodo vero accipiant eſſe poſſibile ab omnipotentia Dei, ſect. 6. dicemus. Neceſſaria quidem eſt diuina cognitio ad productionem rerum ad extra, non tamen tanquam potentia productiua, ſed tanquam conditio & ratio requiſita ad hoc vt ipſa potentia exerceat ſuum actum, quem nonniſi per directionem diuinæ ſcientiæ & decretum voluntatis exercere valet. Sicut etiam in nobis cognitio eſt neceſſaria ad dirigendas noſtras operationes externas, non tamen ipſa cognitio facit vt operationes noſtræ ſint nobis poſſibiles: ſed ſupponens, dari in nobis potentiam operatiuam, operationeſquè eſſe nobis poſſibiles, conſequenter eſt conditio directiua neceſſaria ad exercitium operationum. Quod verò dicebat Scotus, intellectum diuinum cognoſcendo creaturas, illas produxiſſe ab æterno in eſſe cognito & intelligibili, examinauimus q. 14.

Satisfit ad rationem primæ ſententiæ. Ex his ad rationes antea præmiſſas reſponderi debet. Ad rationem primæ ſententiæ, ſatis eſſe, quod actualis cognitio creaturarum poſſibilium atque volitio præſupponat potentiam exequutiuam: neque oportet, priùs concipi potentiam exequutiuam quàm potentiam cognoſcitiuam & appetitiuam. Vnde dici non debet, ideo Deus poteſt cognoſcere & velle, quia poteſt exequi operationes ad extra; ſed potiùs è conuerſo, ideo poteſt efficere & exequi, quia poteſt cognoſcere & velle. Hic ordo reperitur in cauſis creatis. Et tàm in diuinis quàm in humanis reperitur inter actus harum potentiarum: debet ergo etiam inter potentias in Deo ratione noſtra conſtitui. Alioqui ſimiliter diceret quis, ideo poteſt Deus cognoſcere practicè creaturas, quia poteſt decernere eas efficere: nam pariter cognitio practica non eſt directiua operis, niſi inquantum agens intellectuale poteſt efficaci decreto ſtatuere operari, quare ſimiliter poſſet inferri, huic potentiæ cognoſcitiuæ præſupponi antecedenter voluntatem: quod eſt planè falſum.

Verum quidem eſt, tàm intellectum quàm voluntatem Dei præſupponere ordine rationis eſſentiam, quæ radicaliter dicit omnipotentiam, & eminenter continet creaturas: quia vtique eſſentia diuina talis eſt, cui conuenire debeat, virtus cognoſcendi, volendi, & exequendi. Et ideo Deo ineſt talis potentia intellectiua & volitiua, quia habet talem eſſentiam, cui conuenire etiam debeat potentia operatiua. Vnde hæ tres potentiæ habent neceſſariam connexionem tanquã in vna radice in ipſa eſſentia Dei: & niſi eſſentia Dei talis eſſet, cui conuenire deberet virtus efficaciter volendi, nec etiã conuenire poſſet virtus practicè cognoſcendi: & niſi talis eſſet cui conuenire deberet virtus exequendi, nec etiam conuenire poſſet virtus efficaciter volendi & practicè cognoſcendi creaturas. Itaque eſſentia diuina ex ſe ſecum fert omnem hanc virtutem, & vnam non ſine alijs. Tamen cum aliquo ordine intelligimus has virtutes ineſſe eſſentiæ Dei, cum eo videlicèt ordine quem inter earum actus conſpicimus. Alioqui facultatem operatiuam radicaliter ſumptam, & radicalem continentiam eminentialem creaturarum poſſibilium, vltro fatemur præcedere & inuolui in prima ratione diuinæ eſſentiæ.

Ad rationem ſecundæ ſententiæ. Ad rationem alterius ſententiæ, licèt ſcientia dirigat, & potentia exequatur opus, non propterea ipſa ſcientia debet præce-

præcedere potentiam exequutiuam. Nam etiam in cauſa intellectuali creata, ſcientia dirigit, potentia exequitur: & tamen non debet ſcientia anteire potentiam, imò poteſt & ſolet eſſe etiam tempore poſterior. Atque in ipſo quoque Deo, ſcientia dirigit ad volendum, voluntaſquè eſt principium proximum exercens actum volendi, nec propterea ſcientia debet præcedere potentiam voluntatis. Et ad extrinſecùs operandum, decretum voluntatis habet vim imperij, potentia verò eſt quæ exequitur; & prius quidem eſt imperare quàm exequi, ſed non per hoc decretum voluntatis præcedit ipſam potentiam exequendi. Satis ergò eſt, diuinam ſcientiam dirigentem, & decretum voluntatis imperantis, præcedere actum exequutionis: dirigit enim diuina ſcientia, & voluntas imperat, vt exequutione fiat id quod poteſt à Deo fieri. Neque ſcientia dirigit, & voluntas imperat, vt ſit in Deo potentia, ſed ſolùm vt potentia quæ eſſe ſupponitur, exerceat actũ ad extra.

SECTIO QVARTA.

An & qua ratione Potentia Dei ſit infinita.

Potentiã Dei eſſe infinitam, fides docet.

POtentiã Dei operatiuam ad extra eſſe infinitam, eſt res certa de fide: & ita omnes Theologi aſſerunt. Conſtat ex Scriptura, quæ multis modis explicat infinitatem Dei. Et præſertim de infinitate diuinæ potentiæ intelligitur illud Pſal. 144. *Magnitudinis eius non eſt finis:* cùm enim in Deo non ſit magnitudo molis, ſenſus eſt de magnitudine virtutis & potentiæ: vnde ſequitur, *Generatio & generatio laudabit opera tua, & potentiam tuam pronunciabunt.* Similiter Eccleſiaſtici 18. *Virtutem magnitudinis eius quis enũciabit?* Et alijs locis, vbi dicitur Deus omnia poſſe, eſſe omnipotens, plane denotatur, potentiam Dei eſſe infinitam. Poteſt quoque hæc veritas rationibus oſtendi: & præcipuas rationes breuiter adducemus.

Ratio demonſtrat ex infinitate diuinæ eſſentiæ.

Prima ratio optima eſt & à priori, quam affert S. Thom. hic art. 2. Eſſentia Dei eſt infinita, vt oſtenſum eſt q. 7. ergo & potentia eſt infinita: potentia enim ſequitur eſſentiã: & quãto aliquod agens eſt perfectius in ſua eſſentia, eo perfectiorem habet potentiam operandi: quanto ſubiectum eſt magis calidum, eo maiorem habet potentiam calefaciendi, vnde calor infinitus haberet infinitam potentiam calefaciendi. Cùm ergo Deus ſit infinitus in eſſendo, & ad eſſentiam Dei ſequatur potentia, erit etiam infinitus in potentia operatiua. Confirmatur primò: potentia Dei quæ conuenit eſſentiæ infinitę non habenti vnde limitetur, nec etiam ipſa habet à quo limitetur. Quòd ſi eſſet finita & limitata, hæc eſſet magna imperfectio Dei: ac longè perfectius eſt, habere potentiam infinitam quàm finitam. Confirmatur ſecundò: eſſentia Dei quæ eſt infinita, conſequenter habet virtutem intellectiuam & volitiuam infinitam, durationem infinitam, præſentiam infinitam, & ſic de alijs attributis: ergo debet etiam habere potentiam infinitam. Confirmatur tertiò: Deus eſt primum ens, & quicquid aliud eſt, eſt quædam participatio huius primi entis. Et Deus eſt infinitum ens per ſuam eſſentiam: ergo poteſt in infinitum participari, hoc eſt magis ac magis, ita vt nunquã adæquari poſſit perfectio ipſius primi & infiniti entis: habet ergo Deus infinitam virtutem ſe communicandi ad extra.

Alia ratio ex modo operandi per creationem.

Secunda ratio ducitur ex modo operandi Dei, qui nulli cauſæ create poteſt eſſe communis. Et ſumitur hæc ratio ex S. Thom. infra q. 45. art. 5. Solus Deus habet virtutem creandi & producendi res ex nihilo, nullaquè res creata poteſt eſſe principalis cauſa creationis: hic autem modus operandi requirit virtutem infinitam in cauſa, quia producitur eſſe ſimpliciter ex non eſſe ſimpliciter, inter quæ reperitur infinita diſtantia. Hanc tamen rationem plerique non approbant: quia dicunt, nec euidenter demonſtratur creatio rerum à Deo, quam multi Philoſophi non agnouerunt: nec ſatis demonſtratur, nullam rem creatam poſſe eſſe principium creationis; nec probatur, requiri infinitam virtutem ad creandum, ſed ad ſummum requiri virtutem finitam alterius ordinis. Attamen, verè naturaliter cognoſci & demonſtrari poſſe creationem rerum à Deo, hoc loco ſupponimus: quia naturali lumine conſtat

vnicum

vnicum tantùm eſſe ens à ſe, & omne aliud, etiam materiam primam, & ſubſtantias ſeparatas, eſſe ens per participationem, atque adeo factum à Deo, vtique ex nihilo. Item nullam cauſam creatam poſſe eſſe principium creationis, oſtendemus q. 45. Si ergo potentia creatiua nulli naturæ creatæ quantumuis perfectæ conuenit, ſed tantùm naturæ diuinæ; benè infertur, hanc virtutem non tantùm eſſe finitam altioris ordinis, ſed verè eſſe infinitam, & in infinitum excedere omnem virtutem cuiuſcunq. alterius cauſæ.

Alia ratio ex modo operandi in omni actione.

Tertia ratio ſumi poteſt ex modo operandi Dei, non ſolùm per creationem, ſed in omni operatione ad extra. Deus operatur ad extra independenter ab omni alia concauſa: vel enim operatur ſolus, nulla cauſa penitus concurrente: vel operatur concurrendo cum cauſis ſecundis: & hoc ipſo modo non agit Deus dependenter à cauſa ſecunda, ſed cauſa ſecunda agit dependenter à cauſa prima. Itaque Deus independẽter prorſus operatur: eſtquè hic modus operandi proprius Dei: nulla enim alia cauſa operari poteſt, niſi adiuuetur à Deo & dependenter à Deo: nec eſt poſſibilis vlla cauſa alio modo operatiua. Hic ergo modus operandi independenter, planè indicat infinitatem potentiæ propriam Dei: nam ſicut modus eſſendi independenter, demonſtrat infinitatem eſſentiæ; ita modus operandi independenter, infinitatem potentiæ.

Alia ratio ex infinitate obiecti.

Quartò vlterius. Quoniam potentia factiua explicatur per ordinem ad obiectum factibile, ac proinde potentia infinita explicanda erit per ordinem ad obiectum factibile infinitum; ideo varijs modis conati ſunt Theologi deſignare, potentiam Dei eſſe hoc pacto infinitam, quia poſſit efficere infinitum. Et ij quidem qui putant eſſe reuera poſſibile infinitum actu, per hoc facilè explicant infinitam potentiam Dei. Sed id ſanè non eſt neceſſarium. Tum quia etiam ſi infinitum actu implicet, hæc repugnantia non prouenit ex defectu potentiæ in Deo, ſeu ex conditione ipſius infiniti: vnde ſaltem verum eſt dicere, tantam eſſe Dei potentiam, vt ſi infinitum non repugnaret, Deus facillimè id efficere poſſet: ſic ergo poſſet ſufficienter explicari infinitudo diuinæ potentiæ. Tum præterea, licèt fieri non poſſit infinitum actu, tamen fieri poteſt vt dicunt in potentia, hoc eſt ſemper plus & plus, quamuis nunquam poſſit actu poni totum: poſſe autem facere plus & plus abſque vllo termino, planè arguit potentiam infinitam: potentia enim finita habet certum terminũ quem non poteſt tranſilire.

Poſſe verò Deum efficere hoc modo infinitum, probauit Scotus in 1. diſtinct. 2. q. 1. §. *Oſtenſis igitur*: Deus poteſt in perpetuum conſeruare mundum prout modò eſt, ſicquè gignerentur ſucceſſiuè plura & plura indiuidua in infinitum: ergo potentia Dei quæ hæc omnia complectitur, eſt infinita. Sed ipſemet Scotus aduertit, hanc rationem non probare infinitatem quaſi intenſiuè & quoad vigorem potentiæ, ſed potiùs probare infinitatem in duratione: nam ſimiliter Sol, aliaue cauſa ſemper exiſtens, poſſet in infinitum plura & plura indiuidua in ſuo genere multiplicare. Ideo Durandus in 1. diſt. 43. q. 1. num. 14. addit: Deus non ſolùm poteſt efficere noua indiuidua deſinentibus prioribus, ſed ijs pariter permanentibus, quod non poſſunt cauſæ creatæ: id eſt, Deus non ſolùm poteſt plura & plura ſucceſſiuè producere, ſed ſimul & permanenter: ergo habet potentiam infinitam. Aliud infinitatis exemplum affert Gregorius in 1. diſt. 42. q. 2. art. 2. Deus poteſt efficere motum velociorem & velociorem in infinitum, nec poteſt diuinæ virtuti certus velocitatis terminus præfigi. Et quamuis motus localis non poſſit fieri in inſtanti, tamen poſſent fieri alij motus, vt tranſmutatio ſubiecti de frigido in calidum.

Sed abſolutè & vniuerſaliter probari & explicari debet infinitudo diuinæ potentiæ in ordine ad quodcunque obiectum habens latitudinem: quia Deus poteſt efficere plus & plus in omni genere effectus: poteſt efficere copioſiorem ſemper multitudinem: poteſt efficere ampliorem ſemper extenſionem in magnitudine, & maiorem & maiorem intenſionem in qualitate (quamuis de hoc in quibuſdam qualitatibus dubitauerit Durandus in 1. diſt. 17. q. 9., ſed immeritò), item maiorem ac maiorem velocitatem in motu, & ſi quæ ſunt alia ſimilia.

Igitur

Igitur potentia Dei eſt ſimpliciter infinita: atque tanta virtus complectens tot effectus, nulli cauſæ creatæ poteſt eſſe communis. Maior verò difficultas eſt, num Deus poſſit hoc modo infinitum efficere etiam in ſpeciebus rerum, hoc eſt plures & plures ſpecies in infinitum. Sed hoc etiam eſt affirmandum, ita vt quacunque ſpecie data poſſit Deus aliam perfectiorem efficere vt ſect. 8 dicemus: atque adeo ex hac etiã parte poteſt optimè infinitudo diuinæ potentiæ explicari. Et tandẽ ex dicendis ſect. ſequenti vberiùs adhuc conſtabit, quam infinita ſit diuina potentia: ſiquidem Deus eſt omnipotens, omnia efficere potens, nec quicquã eſſe poteſt niſi per dependentiã & emanationem à Deo; diuinaquè potentia complectitur omnes effectus poſſibiles, & eſt cauſa vniuerſalis, extra cuius cauſalitatẽ nulla res exiſtere poteſt.

Locus Ariſtotelis difficilis.

Præter hæc, Ariſtoteles 8. Phyſ. in fine & 12. Metaph. tex. 41. viſus eſt probare voluiſſe infinitam potentiam Dei ab effectu quodam infinito, ſcilicet motu cœli, quem putauit æternum, atque adeo duratione infinitum, hinc deducens, potentiam quoque motoris eſſe infinitam. Locus hic Philoſophi non leue negotium intulit eius ſtudioſis, quibus nec ipſius mens ſatis explorata eſt, nec apparet vis huius rationis. Nam 8. Phyſicor. cap. vltimo text. 79. probauerat, nõ poſſe corpus vllum habere infinitã potentiã motiuã, quia ſequeretur debere mouere in non tempore, quod repugnat: vnde pariter idem putare debuiſſet, ſi potentia primi motoris eſſet infinita, quamuis ſit ſpiritualis. Rurſus abſolutè loquendo, ratio illa ex infinita duratione motus, non habet vim ad probandam potentiam infinitam, niſi ad ſummum duratione pariter infinitam: nam de facto Intelligentiæ motrices cœlorum poſſunt quantum eſt ex ſua virtute girare cœlos in æternum, & tamen non habent potentiam motiuã infinitam, niſi dumtaxat duratione.

De Ariſtotelis mẽte Auctorum placita.

Ideo plerique arbitrati ſunt, Ariſtotelem non agnouiſſe, nec probare voluiſſe aliam infinitatem diuinæ potentiæ, niſi penès durationem. Ita Gregorius in 1. diſt. 42. q. 3. art. 1., Marſilius q. 42. art. 2., Occham quodlib. 3. q. 1. & quodlib. 7. q. 22., Canus lib. 10. de Locis Theologicis, Abulenſis q. 49. in cap. 2. Ioſue, Iandunus 12. Metaph. q. 15., Sueſſanus in lib. de Infinitate primi motoris. Attamen alij plures aſſerunt ac defendunt, Ariſtotelem agnouiſſe ac probare voluiſſe infinitatem, etiam quoad vigorem & efficaciam diuinæ potentiæ. Ita S. Thom. hic art. 2. ad 3., Scotus in 1. diſt. 2. q. 2. & in Quodlibetis q. 7. §. *Ad Argumenta principalia*, Bargius in 1. diſtin. 2. q. 2., Aegydius diſt. 43. q. 1., Henricus 1. parte art. 35. q. 6., Albertus 8. Phyſicor. tractatu 4. cap. 1., Simplicius eodem lib. ſuper textum 79., Soncinas 12. Metaph. q. 41., Caiet. tom. 3. Opuſculorum tract. 2. qui eſt de infinitate primi motoris, & alij. Suaderiquè poteſt, Ariſtotelem non eſſe loquutum tantùm de infinita duratione, ſed potiùs de infinita virtute potentiæ: quia hanc tribuit primo motori, quem probat eſſe incorporeum, & negauit agenti corporeo magnitudine prædito, eo quòd moueret in iſtanti: hoc autem non poteſt intelligi de infinita duratione, ſtultum enim eſſet ex infinita duratione inferre motum in inſtanti; ſed debet intelligi de infinita virtute potentiæ motiuæ: ergo hanc infinitatem virtutis Ariſtoteles voluit tribuere primo motori.

Quomodo Ariſtot. putauerit, potentiã infinitam repugnare agenti corporeo, non verò incorporeo.

Diſparitatem verò inter motorem corporeum & incorporeum, duplicem reddit S. Thom. hic ad 3. Prima eſt: quia mouens coporeum eſſet agens vniuocũ, totamquè ſuam vim manifeſtare deberet in motu: ergo ſi haberet infinitam virtutem, moueret cum infinita velocitate, hoc eſt in non tempore: mouens autem incorporeum, cùm ſit agens æquiuocum, non debet mouere ſecundùm totam ſuam virtutem; & ideo non ſequitur, quòd debeat mouere in non tempore. Secunda eſt: quia agens incorporeum operatur per intellectum & voluntatem, vnde poteſt pro ſuo arbitrio velociùs aut velociùs mouere: ergo etiam ſi habeat virtutem infinitam, non ſequitur, quòd moueat in inſtanti: ſed mouens corporeum agit immediatè per naturam neceſſariò ſecundùm totam ſuam vim, ex quo benè ſequeretur, quòd moueret in inſtanti. Hæc diſparitas in re optima eſt: ſed difficilis in doctrina Ariſtotelis, qui putaſſe videtur, Deum operari neceſſario & non liberè. Ideo Auerroes 12. Metaph.

Com-

Comment.41. ait, propterea ex infinita virtute Dei non ſequi velocitatem infinitam, quia cauſæ ſecundæ temperant & moderantur virtutem cauſæ primæ. At, hoc idem poterat reſponderi, etiam ſi primum mouens eſſet corporeum. Et inſuper Ariſtoteles voluiſſe videtur, primum motorem per ſe immediatè mouere primum cœlum abſque interuentu alterius cauſæ ſecundæ. Tandem ergo non videtur aliud ſupereſſe quod dici queat ad defenſionem Philoſophi, niſi quòd mouens corporeum non poſſet admittere moderationē ab alijs cauſis, ſicut agens incorporeum: & huius virtutem temperari non ſolùm à cauſis actiuè concurrentibus, ſed etiam a ſubiecto recipiente motum, hoc eſt mobili exigente certam velocitatem motus, vel ex ſui natura, vel propter bonum vniuerſi cuius primum mobile eſt præcipua pars.

Ad roborandam quoque rationem Ariſtotelis, qui ex infinita duratione motus arguebat infinitam virtutem motoris, Scotus loco citato ex Quodlibetis addidit, ſubintelligendum eſſe, Deus mouet infinito tempore, virtute quam ex ſe habet, à nullo participata, operans per ſe independenter ab omni alia cauſa: quod ſanè nulli alteri cauſæ præter Deum conuenit. Verùm hac via probari poterat infinita virtus motoris, ex quocunque minimo effectu vel motu, nec oportebat confugere ad infinitam durationem motus. Vidit hoc Scotus: ideòquè fatetur, vim principalem probationis in hoc quidem conſiſtere: ſed habere aliquam maiorem euidentiam de motu infinito, quia apud Ariſtotelē motus primus eſt primò infinitus, magiſquè proprius primo mouenti. Vel addi poteſt, probationem accipere vim ex infinitate durationis quaſi per locum à paritate: ſi primus motor ex eo formaliter quod habet eſſe & virtutem motiuam à ſe ipſo, habeat virtutem infinitam in duratione, potens mouere in æternum; debeat pariter habere virtutem infinitam in vigore & efficacia.

Caietanus autem in Opuſcul. de infinitate primi motoris, §. *Omiſſis autem*, & latè deinceps, impugnans relatam Scoti doctrinam, explicat vim illius rationis: quòd ſi infinita duratio motus ſit per ſe primò effectus virtutis motiuæ, rectè arguit virtutem infinitam, quæ non ſolùm ſit infinita extenſiuè hoc eſt in duratione, ſed etiam intenſiuè hoc eſt in vigore & efficacia: ſi verò non ſit per ſe primò effectus virtutis motiuæ, ſed tantùm quaſi per accidens & ſecundariò per modum conditionis annexæ, ſicut v.g. ignis durans centum annis calefacit per centū annos; ſic non arguere maiorem virtutem motiuam: at æternitas motus, inquit, eſt effectus per ſe primò diuinæ virtutis: & ita rectè arguere virtutem intenſiuè infinitam. Verùm, non aliter poteſt virtus infinita diutiùs protrahere ſuam operationem, niſi quatenus ipſa deinceps durat: non ergo apparet diuerſitas in modo cauſandi motum infinitum, vel per ſe primò, vel per modum conditionis annexæ.

SECTIO QVINTA.

An & qua ratione in Deo ſit Omnipotentia.

DEum eſſe omnipotentem, ſæpè ſacræ Litteræ docent. Geneſ. 17. *Ego Deus omnipotens*. Iob 42. *Scio quia omnia potes*. Eccleſiaſt. 1. *Vnus eſt altiſſimus, creator omnium, omnipotens*. Matthæi 19. *Apud Deum omnia poſſibilia ſunt*. Lucæ 1. *Non eſt impoſſibile apud Deum omne verbū*. Item in Symbolo Apoſtolorum, Nicæno, & Athanaſij, hic Fidei articulus de omnipotentia Dei proponitur. Et in Concilio Lateranenſi cap. *Firmiter*, de ſumma Trinitate, inter alia Dei attributa hoc attributū omnipotentiæ numeratur. Agnouerunt etiam Philoſophi hanc veritatem. Ariſtoteles 6. Ethicor. cap. 2. approbat dictum Agathonis, *Hoc ſolum à Deo fieri non poſſe, quòd præterita non fuerint*. Cicero lib. 2. de Natura Deorum ait, nihil eſſe quod à Deo fieri non poſſit, Deum omnia poſſe abſque vllo labore. Et alij Gentiles Scriptores vocarunt Deum omnipotentem. *Dei omnipotentia conſtat ex Fide.*

Scotus autem Quodlib. 7. & in 1. diſt. 42., Gabriel eadem diſtinct. art. 1. & 2., & quidam alij dixerunt, non poſſe Dei omnipotentiam naturali ratione demonſtrari. Sed vt hæc veritas declaretur, atque ratione probetur, aduertendum *Explicatur.*

eſt,

eſt, vno modo poſſe intelligi Deum eſſe omnipotentem, quia omnia poſſit quæ quoquo modo nobis in ment evenerint, aut a nobis nominentur. Et non hoc modo dicitur Deus eſſe omnipotens, quaſi nihil cogitari aut dici queat, quod non ſit factibile: etenim nos multa cogitamus, & voce pronunciamus, quæ prorſus factibilia non ſunt, vtpotè duo contradictoria ſimul eſſe, & ſimilia. Atque multæ quæſtiones apud Philoſophos ac Theologos abſque periculo diſputantur, num à Deo quædam fieri poſſint, vt infinita magnitudo vel multitudo, natura abſque ſubſiſtentia, perſona creata terminans alienam naturam, & ſimilia.

Alio ergo modo debet intelligi, Deum eſſe omnipotentem: nempe Deum poſſe omnia illa, quæ ex ſe non ſunt impoſſibilia, & non inuoluunt contradictionem: & ita nunquam oriri ex defectu diuinæ virtutis, quòd aliquid fieri nequeat; ſed omnino quicquid non habet ex ſe repugnantiam, verè à Deo fieri poſſe. Ita rem explicat S.Thom. art.3. Vbi propterea ait, conuenientiùs dici, aliqua fieri non poſſe, quàm Deum non poſſe ea facere. Sic etiam indicat explicari debere loca Scripturæ de diuina omnipotentia. Et res eſt manifeſta: quia de ratione omnipotentiæ eſt tantùm, poſſe facere omne poſſibile, non autem eſt poſſe facere quæ impoſſibilia ſunt; ſicut de ratione omniſcientiæ eſt, ſcire omnia ſcibilia, non autem ſcire falſa quæ ſcibilia non ſunt. Deum ergo eſſe ſic omnipotentē, poſſe euidenter demonſtrari, dubitat adhuc Molina hic art.3. §. *Tertius ſenſus*, licèt res ſit fide certiſſima, & ſaltem probabiliter rationis lumine oſtendatur. Sed tamen ita videtur hoc de Deo poſſe demonſtrari, ſicut alia attributa.

Rationibus probatur. Primò enim ſupremum ens continet eminenter quicquid poteſt ipſum participare: ſed quicquid non inuoluit contradictionem in eſſendo, poteſt participare diuinum eſſe: ergo continetur eminenter in diuina potentia, vt a Deo fieri queat.

Secundò. Eſſet ſine dubio imperfectio primi entis, ſi ex defectu ſuæ poteſtatis non poſſet efficere aliquid, quod alioqui quantum eſt de ſe non dicat repugnantiam: ſed naturalis ratio dictat, ipſum primum ens per eſſentiam, eſſe ſummè perfectum, nihilquè perfectionis ei deeſſe: ergo euidens eſt, Deum poſſe efficere quicquid non repugnat fieri.

Tertiò. Quando aliquid ex ſe non repugnat, tūc vel inuenitur intra omnium rerum latitudinem aliqua cauſa potens id efficere, vel nulla talis cauſa inuenitur, ita quòd ex defectu cauſæ effici non poſſit. Hoc dici non poteſt: quia ſi res in ſe eſt poſſibilis, debet per aliquam potentiam eſſe poſſibilis: nec quiſquam putare poterit, rem aliquam de ſe non repugnare, ſed repugnare omnem potentiam factiuam eius: ergo omnino inuenietur cauſa potens efficere talem rem. At omnis cauſa, vel eſt Deus, vel eſt dependens à Deo: conſtat enim, non poſſe dari niſi vnam primam cauſam, vnum ens independens: ergo vel immediatè, vel ſaltem mediatè per aliquā cauſam ab eo dependentem, effici poteſt à Deo quicquid in ſe non repugnat. An verò effici poſſit non ſolùm mediatè, ſed etiam immediatè, dicemus poſtea.

Quartò. Hoc etiam ſpectat ad infinitatem ſimpliciter potentiæ Dei: potentia enim ſimpliciter infinita, debet eminenter complecti quicquid non repugnat fieri: alioqui ſi ad aliquem effectum non ſe extendit, erit ex hac parte finita & limitata: nec eſſet ſimpliciter infinita, ſicut ſi contineret omnem prorſus effectum poſſibilem: nam eſſe ſimpliciter infinitum, debet complecti vel formaliter vel eminenter omne aliud eſſe. Et ita patet, quomodo hæc vtraque denominatio diuinæ potentiæ, nempe Deum eſſe infinitè potentem, & eſſe omnipotentem, ſeſe mutuò iuuent & explicent, atque in re ſignificata concidant.

Quintò. Non poteſt à nobis determinari, nec in vniuerſum poteſt naturaliter ſciri, quicquid ex ſe non repugnet, vt ita ſciamus an à Deo fieri poſſit. Nam in exemplis antea poſitis, & alijs multis, controuertitur, num aliqua ſint poſſibilia vel repugnent. Non ergo poſſumus ſcire, quantum nam realiter loquendo Dei omnipotentia ſe extendat: ſcimus autem formaliter loquendo ſe extendere ad omne id quod non repugnat.

Vlteriùs, Scotus locis citatis in eo ſenſu ſpecialiter queric, num poſſit Dei omnipotentia demonſtrari, ſcilicet num Deus *Num omnia poſſint à ſolo Deo*

Immediatè fieri. Deus poſſit per ſe immediatè efficere omnem effectum poſſibilem abſque interuentu alterius cauſæ ſecundæ, etiam videlicet illos effectus qui apti ſunt fieri per cauſas ſecundas. Docetquè, reuera quidem Deum hoc totum poſſe, non tamen naturali ratione demonſtrari. Verùm poteſt quidem, imò omnino debet Deus, immediatè operari in productione cuiuſcumque effectus, etiam inquam illorũ effectuum qui producuntur à cauſis ſecundis: nam omnino requiritur immediatus concurſus cauſæ primæ. Tamen non oportet, vt omnis prorſus poſſibilis effectus fieri poſſit à ſolo ipſo Deo abſque interuentu alterius cauſæ ſecundæ: imò potiùs nonnulli effectus ſunt, qui eſſentialiter inuoluunt dependentiam à cauſa ſecunda, & aliter fieri non poſſunt: nempe actus intrinſecè vitales, vt actus cognoſcitiui & appetitiui: de qua re tractauimus q.48. Philoſophiæ ſect.1. Idquè optimè defendi poteſt abſque vllo diuinę omnipotentiæ præiudicio: quia cùm non poſſit res vlla fieri abſque ſua eſſentia, dum quidam effectus dicit eſſentialem dependentiam à cauſa ſecunda, non poterit fieri abſque tali dependentia, nulluſquè in hoc erit defectus vel imperfectio diuinæ omnipotentiæ. Sic etiam actio quæcunque egrediens à cauſa ſecunda, v. g. calefactio quæ eſt ab igne, prodire non poteſt à ſolo Deo, quia talis actio eſſentialiter eſt ignis actio: licèt poſſit Deus efficere ſe ſolo calorem abſq. illa actione, quia non ipſe calor dicit eſſentialem dependentiam ab igne.

Aliqui effectus debēt omnino fieri ſimul cum cauſis ſecūdis.

Omnes alij poſſunt à ſolo Deo immediatè fieri. Exceptis autem ijs effectibus qui inuoluunt eſſentialem dependentiam a certa cauſa creata, de alijs effectibus vniuerſaliter certum eſſe debet, poſſe fieri à Deo ſe ſolo immediatè abſque conſortio omnis cauſæ ſecundæ cooperantis: & poteſt hoc ſufficienti certitudine probari naturali ratione. Rem quidem eſſe certam, non ſolùm Scotus agnouit, ſed expreſsè S.Thom. infra q.105 art.2. inquit, *Erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſe ipſum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumq. cauſam creatam. Vnde*, ait, *cùm corpora mouantur immediatè à cauſis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus poſſit mouere immediatè quodcumque corpus*. Debet autem hoc dictum S.Thom. limitari & intelligi de effectibus non inuoluentibus eſſentialem dependentiam à cauſa ſecunda.

Probatur tum ex dictis de omnipotentia Dei: Deus cùm ſit omnipotens, poteſt efficere quicquid non repugnat: ſed ſi effectus non inuoluit eſſentialem dependentiam à certa cauſa ſecunda, non repugnabit fieri abſque hac dependentia: ergo poterit fieri immediatè à ſolo Deo. Tum ratione à priori: Deus cùm ſit cauſa prima vniuerſalis, continet in ſe eminenter & longè perfectiori modo omnem facultatem & virtutem quam ipſemet communicat alijs cauſis: ergo non ei deeſt virtus immediatè efficiendi quicquid fieri poteſt per virtutem cauſarum ſecundarum: igitur niſi obſtet eſſentialis dependentia cuiuſpiam effectus à certa cauſa ſecunda, Deus ex ſe ita eſt omnia potens, vt ſe ſolo efficere valeat omnes effectus, etiam qui apti ſunt fieri à cauſis ſecundis. Tum præterea oſtenditur ab effectibus de facto productis: Deus in exordio mundi condidit corpora naturalia, totquè rerum formas materiæ indidit, quæ deinceps per cauſas ſecundas in eadem ſpecie fiunt: ſic ergo poſſet Deus de nouo, & ſemper quando velit, ſe ſolo ſimiles effectus producere, & alios omnes qui in ſua eſſentia non præſeferunt neceſſitatem dependentiæ à cauſis ſecundis. Imò in vniuerſum, omnes illi effectus qui primò quidem producuntur a cauſis ſecundis, ſed deinceps permanent & non ab ijs conſeruantur, vtique conſeruantur à ſolo Deo: ergo non minùs potuiſſent ab initio à ſolo Deo produci. Aliqui etiam effectus qui dependent in conſeruari à cauſis ſecundis, ſi non ſunt actus intrinſecè vitales, non important tam eſſentialem & neceſſariam dependentiam ab ijs cauſis, quæ non poſſit ſuppleri a ſolo Deo: ſic poteſt Deus ſe ſolo efficere & conſeruare lumen, ſpecies intentionales obiectorum ſenſibilium, & ſi qui ſunt alij ſimiles effectus.

Quantam connexionem habet omnipotentia cum libertate Dei. Demum Scotus Quodlib.7. §. *Sed licèt hæc concluſio*, ad finem, ait, Ariſtotelem & Philoſophos putantes Deum agere ex neceſſitate naturæ, non potuiſſe concedere Deum poſſe immediatè ſe ſolo producere effectus contingentes qui de facto

facto fiunt à cauſis ſecundis: quoniam defendebāt, tales effectus eſſe contingẽtes ratione cauſæ ſecundæ contingentis, non obſtāte neceſſitate cauſæ primæ: at ſi Deus poſſet immediatè hos effectus cauſare, neceſſariò eos cauſaret, & ſic tolleretur contingentia. Vnde infertur, omnipotentiã Dei repugnare cum neceſſitate ad operandum. Verùm, non in hoc ſolùm, ſed in alijs multis patet, infinitam Dei potentiam & omnipotentiam cum tali neceſſitate ſtare non poſſe. Nam hæc potentia continet in ſua virtute effectus oppoſitos, & modos operandi oppoſitos, qui ſimul iungi non poſſunt: & agens neceſſarium neceſſariò facit totum id quod poteſt: ergo hoc attributum omnipotentiæ infinitæ Dei, neceſſariam connexionem habet cum libertate Dei ad operandum. Ideo q. 19. ſect. 8. ex hoc attributo, libertatem voluntatis diuinæ cum S. Thom. probauimus.

SECTIO SEXTA.

Qualiter aſſignandum ſit obiectum Omnipotentiæ Dei.

OBiectum omnipotentiæ vtique illud eſt, quod poteſt fieri per omnipotentiam Dei: vnde tantùm debet aſſignari ens diſtinctum à Deo, non verò Deus ipſe. Et in hoc differt omnipotentia ab intellectu & voluntate Dei, quæ attingunt obiectiuè etiam ipſum Deum, imo Deus eſt ijs obiectum primarium. Datur quidem in Deo ad intra potentia productiua reſpectu perſonarum, in Patre potentia generatiua, in Patre & Filio potentia ſpiratiua. Hæc tamen potentia productiua ad intra, non ſpectat ad omnipotentiam: quia omnipotentia dicitur reſpectu operationum ad extra, eſtquè attributum eſſentiale commune omnibus tribus perſonis, de quo attributo nunc agimus: de potentia autem perſonarum productiua ad intra, agemus poſtea de Trinitate.

Obiectum omnipotentiæ eſt omne poſſibile. Circa hanc omnipotentiam operatiuã ad extra, difficultatem mouet S. Thom. art. 3. in aſſignando eius obiecto: quia omnipotentia dici videtur quę poteſt omne poſſibile: at ſimiliter è conuerſo, omne poſſibile, per aliquam potentiam eſt poſſibile: & vt inquit Anſelmus lib. de Caſu Diaboli cap. 12., *Ideo aliquid eſt poſſibile, quia ab alio fieri poteſt.* Quando ergo dicitur omnipotentia Dei quæ poteſt omne poſſibile, vel ſenſus eſt, omne quod fieri poteſt ab ipſamet omnipotentia: & hæc videtur inutilis repetitio & nugatio, quaſi diceretur, Deus eſt omnipotens quia poteſt omnia quæ poteſt: quod quidem dici poſſet, etiam ſi diuina potentia eſſet valdè infirma: imò ſic potentia cuiuſcumque cauſæ, dici poſſet omnipotentia talis cauſæ: non ergo hoc nomine explicaretur ſumma perfectio & amplitudo diuinæ potentiæ. Vel ſenſus eſt, omnipotentiam Dei poſſe omne quod eſt poſſibile per quamcunque aliam potentiam: & neque ſic explicatur adæquatè obiectum diuinæ omnipotentiæ: quia Deus plurima poteſt, quæ per nullam aliam potentiam fieri poſſunt, ſed à ſolo ipſo Deo.

Poſſibile abſolutè dictũ, quod non repugnat. Ideò S. Thom. declarat, poſſibile debere ſumi abſolutè, non per reſpectum ad potentiam, ſed per habitudinem terminorum inter ſe, quando videlicet prædicatum non repugnat ſubiecto; ſic enim poſſibile eſt, quicquid non inuoluit contradictionem. Hoc modo optimè aſſignatur obiectum adęquatum diuinę omnipotentiæ: quia abſque inutili illa repetitione nominatur quicquid ſub diuinã omnipotentiam cadere poteſt. Et ſic etiam hoc obiectum explicãt alij Theologi, tum hoc loco, tum Scholaſtici in 1. diſt. 42., Alenſ. 1. par. q. 20., & alij. Fauet quoque Ariſtoteles 5. Metaph. cap. 15., vbi inquit, non eſſe explicandum intellectum & viſum per ordinem ad intelligibile & viſibile; quia è conuerſo viſibile dicitur quod per viſum videri poteſt; vnde idem bis diceretur: ſed eſſe explicandum per ordinem ad aliquid aliud, videlicet viſum reſpectu coloris.

Poſſibile dependet à potentia Dei. Ad idem facit alia diſtinctio: poſſibile dici dupliciter; vel quaſi logicè, ideſt negatiuè & per non repugnantiam; vel phyſicè & poſitiuè, per denominationem ab ipſamet potentia Dei. Debetquè omnipotentia explicari per ordinem ad poſſibile primo modo ſumptum. Poſſibile enim ſumptum phyſicè & denominatiuè, pendet ab ipſa potentia Dei, ſiue ſuma-

tur

tur per modum denominationis extrinſecæ ab ipſa potentia tanquam forma denominante; ſiuè ſumatur penes relationem rationis, quæ etiam ſupponit potentiam Dei. Poſſibile autem ſumptum logicè per non repugnantiam, antecederet quidem potentiam Dei, ſi hæc eſſet relatio tranſcendentalis ad creaturas poſſibiles, ita quòd ſi creaturæ repugnarent, deeſſet Deo hæc perfectio potentiæ: nã tunc vtique valeret dicere, ideo Deus habet potentiam, quia creaturæ per ſe non repugnant. Sed, cùm dictum ſit ſect.1., potentiam Dei non dicere hoc modo reſpectum ad creaturas, & non pendere ex ipſis creaturis non repugnantibus; ſequitur, quòd non debet ex hac parte eſſe poſſibile creaturarum antecedere ordine naturæ vel rationis perfectionem potentiæ in Deo: quaſi priùs intelligi debeat, creaturas in ſe non repugnare, quam in Deo eſſe perfectionem potentiæ. Imò potiùs hoc ipſum eſſe poſſibile rerum, ſupponit diuinam potentiam, ab eaquè quodammodo pendet. Nam eſſentiale prædicatum commune omni enti poſſibili, imò conſtitutiuum formaliter ipſius entis participati, eſt ordo dependentiæ à primo ente. Vnde valet dicere, quòd ſi Deus non eſſet, nullum aliud ens eſſe poſſet: non tamen è contra, ſi nullum aliud ens eſſe poſſet, Deus non eſſet: igitur huiuſmodi eſſe poſſibile creaturarum, ſupponit virtutem primæ cauſæ, ab eaquè quodammodo pendet. Ita notauit Henricus Quodlib.6. q.3.

Relatio tamen et terminatio omnipotentia ſupponit poſſibile.

Verùm, præter entitatem abſolutam diuinæ potentiæ, conſiderare poſſumus relationem rationis, quam nos concipimus in ipſa potentia Dei ad creaturas, dum illam explicamus tanquam relatam ad creaturas poſſibiles. Hæc relatio diuinæ potentiæ, ſupponit eſſe poſſibile creaturarum logicè ſumptum: ideo enim intelligimus, diuinam potentiam referri ad hanc & illam creaturam poſſibilem, quia ipſæ creaturæ in ſe poſſibiles ſunt, hoc eſt non repugnat vt ſint. Et in hoc differt hæc relatio ſeù terminatio diuinæ potentiæ, à relatione & terminatione quam tribuimus diuinæ voluntati decernenti vt res ſint: quia nempe in diuina voluntate terminationem cõcipimus per modum antecedentis in ratione cauſæ, ad hoc vt effectus ponatur ad extra, ſicut q.19. notauimus; ſed in diuina potentia relationem concipimus per modum conſequẽtis, ex eo quòd res ipſa in ſe ſit poſſibilis, hoc eſt non repugnans. Vnde hæc relatio potentiæ ex hac parte magis conuenit cum relatione diuinæ ſcientiæ viſionis erga futura: ſic enim concipimus, ideo hanc ſcientiam terminari ad res futuras, quia futuræ ſunt.

Poſſibile, obiectum omnipotentia, eſt ens reale per participationem.

Cæterùm, poſſibile quod hoc modo dicitur eſſe obiectum diuinæ omnipotentiæ, coincidit cum ente participato eſſentialiter dicto. Dupliciter enim ſumitur ens, vel prout ductum à verbo exiſtendi, & ſignificat id quod actualiter exiſtit; quomodo nunc Antichriſtus non eſt ens, ideſt non eſt exiſtens. Vel ſumitur eſſentialiter: quomodo ens reale diſtinguitur ab ente ficto, & non ſolùm omnia quæ aliquando exiſtent, ſed etiam quæ nunquam exiſtent, dummodo exiſtere poſſint, ſunt eſſentialiter entia: hoc inquam ens eſt obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ. Ita S. Thom. in art. inquit, *Quicquid poteſt habere rationem entis, continetur ſub poſſibilibus abſolutis, reſpectu quorum Deus dicitur omnipotens.* Non dico, ens ſumptum in tota ſua latitudine: quia ſic includit etiam ens increatum, Deum ipſum, qui non cadit ſub virtute ſuæ omnipotentiæ, vt priùs dictum eſt. Sed dico, ens participatum; ad differentiam nempe entis increati.

Non ſolũ poſitiuè vt ſit, ſed etiã negatiuè vt non ſit.

Eſt autem ens participatũ, diuinę omnipotentiæ obiectum, non ſolùm quia à Deo fieri poteſt vt ſit, ſed etiam quia fieri poteſt vt non ſit: tum quia poteſt Deus annihilare quicquid fecerat: tum quia poteſt non efficere illa quæ poſſunt effici: & hoc totum cadit etiam ſuo modo ſub diuinam omnipotentiam. Non quidem quaſi per influxum poſitiuum, & per actionem realem, Deus faciat vt res non ſint: ſed ſubtrahendo, vel non adhibendo ſuum influxũ. Et hoc totum Deus diſponit per ſuam liberam voluntatem. Itaque Deus quatenus omnipotens & quatenus liber, poteſt facere vt res ſint aut non ſint: & ſic ſub diuinam omnipotentiam & libertatem cadit, non ſolùm poſſibile eſſe, ſed etiam poſſibile non eſſe: & omne quod eſt poſſibile eſſe, eſt etiam poſſibile non eſſe, cùm ſit ens participatum

cipatum & non neceſſarium.

Quare etiam non ens poteſt dici quodammodo omnipotentia obiectum.

Vnde optimè S.Thom.q.1. de Potentia art.3., & in 1.diſt. 42. q.2. art.2., explicauit, eſſe & non eſſe rerum cadere ſub diuinam omnipotentiam. Et Caietanus hic art.3. §. *Circa probationem tertij dicti*, ait, apud S. Thom. hoc loco debere intelligi, non ſolum ens, ſed etiam non ens, ideſt non exiſtens, cadere ſub diuinam omnipotentiam, quia oppoſitorum eadem eſt cauſa: & inquit, non ens debere hìc intelligi inter ea quæ poſſibilia ſunt, ideſt quæ non inuoluunt contradictionem eſſendi & non eſſendi ſimul. Et Ferrarienſ. 2. contra Gentes cap. 22. notauit, non ens prout dicit non exiſtẽs, non excludi ex obiecto omnipotentiæ; ſed excludi non ens oppoſitum enti eſſentialiter dicto, quod nec exiſtit nec exiſtere poteſt, & dicitur impoſſibile, oppoſitum enti poſſibili.

Impoſſibile, non eſt omnipotentiæ obiectum.

Itaque, ex obiecto aſſignato diuinæ omnipotentiæ, pariter conſtat, quidnam non cadat ſub virtutem omnipotentiæ, & non claudatur ſub eius obiecto. Sed difficile videtur quod ait S.Thom.art.3., non ens, oppoſitum enti, eſſe illud, quod non eſt obiectum diuinę omnipotentiæ: & rurſus, id quod implicat contradictionem, ideſt inuoluit eſſe & non eſſe ſimul, non ſubdi diuinæ omnipotentiæ. Nam dictum eſt, etiam non ens cadere ſub virtutẽ diuinæ potẽtiæ: & aliud eſt dicere, non ens, atque id quod inuoluit eſſe & non eſſe ſimul. Vnde idem S.Thom. in 1.diſt.42. q.2. art.2., & de Potentia q.1. art.3. aſſerit, ſub diuinam omnipotentiam non cadere, vt aliquid ſit & non ſit ſimul, quod eſt contradictionem inuoluere: ſed cadere quicquid poteſt eſſe vel non eſſe. Vtrumquè tamen rectè dicitur: videlicet non ens non cadere ſub obiectũ omnipotentiæ, ſumendo tamen non ens, prout oppoſitum enti poſſibili eſſentialiter ſumpto, vt ſupra dicebamus: nam non ens hoc modo ſumptum, idem eſt ac impoſſibile: hoc etiam eſt quod contradictionem inuoluit. Similiter ergo rectè dicitur, ſub diuinam omnipotentiam non cadere coniunctionem eſſendi & non eſſendi ſimul. Quod vt meliùs intelligatur, obſeruandum eſt, id quod dicitur impoſſibile, poſſe explicari per modum complexi, in quo faciliè inueniatur coniungi eſſe & non eſſe ſimul. Videlicèt, dicendo quòd præterita non fuerint, inuoluitur contradictio, fuiſſe & non fuiſſe: dicendo hominem eſſe equum, inuoluitur contradictio, qua homo ſignificat ſubſtantiam rationalem & non irrationalem, equus è contra irrationalem, non rationalem: & ſic in ſimilibus. Ita notauit Scotus in 1. diſt. 43. q. 1. in Reportatis, dicens quoque, impoſſibile, non eſſe per modum vnius negationis ſimplicis, ſed eſſe complexum ex partibus repugnantibus, vt hominem eſſe irrationalem.

Num impoſſibilitas proueniat ex parte Dei.

Poſtremò. Henricus Quodlib.6.q 3., vbi dicebat, res accipere eſſe poſſibile à diuina potentia, ait, non ſimiliter quæ impoſſibilia ſunt accipere impoſſibilitatẽ ex defectu potentiæ ex parte Dei: ſed potiùs è conuerſo, ideo Deum non poſſe talia efficere, quia in ſe impoſſibilia ſunt: licèt Quodlib. 16. q.3. aliter loquutus videatur. Scotus verò in 1. diſt. 43. §. *Aliter dico*, inquit, impoſſibilitatẽ formaliter quidem eſſe ex repugnantia terminorum inter ſe, ſed principatiuè à Deo: ſupponit enim Scotus, Deum ſua cognitione dare eſſe poſſibile propriaſquè rationes formales ſingulis rebus: & hinc inquit prouenire incompoſſibilitatẽ plurium terminorum repugnantium inter ſe, & impoſſibile eſſe illud, quod terminos repugnantes inuoluit.

Propriè prouenit ex parte ipſorum impoſſibilium.

Sed debet res cum diſtinctione explicari. Termini impoſſibiles non accipiũt impoſſibilitatem ex defectu potentiæ ex parte Dei, quaſi non ipſi ex ſe ferrent rationem ſuæ impoſſibilitatis, ſed deeſſet in Deo potentia actiua: hoc enim planè eſſet contra rationem diuinæ omnipotentiæ. Item non denominantur impoſſibiles, per defectum vllius perfectionis in Deo, ſicut res denominantur poſſibiles per poſitiuam perfectionem diuinæ potentiæ: nam ex parte Dei eſt potentia perfectiſſima, apta denominare poſſibile, quicquid ex parte ſua non eſt incapax huius denominationis, hoc eſt quod non ſecum affert repugnantiam. Inſuper repugnantia impoſſibilium propriè & formaliter non ita prouenit & dependet ex parte Dei, ſicut diximus, non repugnantiam poſſibilium dependere aliquo modo ex diuina potentia; quia inter alia

quæ

quæ requirunt vt non repugnent, eſt potentia à qua effici queant, ita vt defectus huius potentiæ eſſet caput repugnantiæ: ſed vt aliquis terminus repugnet, non opus eſt concurrere omnia illa ex quibus poteſt repugnãtia prouenire, ſed ſatis eſt ſi vel vnum caput repugnantiæ occurrat. Vnde ſe habent poſſibile & impoſſibile, ſicut bonum & malum: ad bonum enim debent concurrere omnes conditiones, ad malum ſatis eſt vel vnam deeſſe, ſiue vnam malitiæ conditionem adeſſe: ita inquam poſſibile requirit omnes conditiones, ad impoſſibile verò ſatis eſt vel vnus defectus tribuens repugnantiã. Non ergo repugnãtia impoſſibilium dependere debet à Deo, quaſi ex parte Dei proueniat defectus ratione cuius eſſe non poſſint.

Aliquo modo prouenit ex parte Dei. Poteſt tamen admitti cũ Scoto, aliquo modo principiatiuè, impoſſibilitatẽ eſſe à Deo, non quia res accipiunt eſſe poſſibile à cognitione diuina, ſed quia accipiũt a poteſtate diuina, vt in ſuperioribus dictum eſt. Imò aliquo modo magis intrinſecè impoſſibilitas quorundam terminorum prouenit ex parte Dei: v. g. repugnat, Deum eſſe factum, quia ratio Dei eſt eſſe a ſe & non ab alio: repugnat, Deũ mentiri, Deum peccare, quia Deus dicit rationem ſummæ veritatis & bonitatis. Ita ergo hi termini ſumunt repugnantiam ex parte Dei; ſicut, hominem eſſe irrationalem, accipit repugnantiam ex parte humanæ naturæ. At hoc non eſt ſumere impoſſibilitatem ex potentia ipſius Dei tanquam cauſæ, ſed ex natura ipſa diuina cum illis attributis. Ac tandem, defectus relationis & terminationis potentiæ diuinæ ad impoſſibilia, quam terminationem conceſſimus erga poſſibilia, planè prouenit ex repugnantia ipſius obiecti. Si enim aſſerimus, terminationem illam ad res poſſibiles, ſupponere earum non repugnantiam, ab eaquè ſuo modo ſumi; vtique aſſerendum vltrò eſt, defectum huiuſmodi terminationis circa obiectum impoſſibile, prouenire ex repugnantia ipſius obiecti.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Deus habeat potentiam circa præterita.

Non eſt huius loci diſtinctè perquirere omnia quæ in obiecto diuinæ omnipotentiæ includantur, nempe omnia quæ non repugnant, ſed poſſunt à Deo fieri. Tamen ſub quibuſdam terminis generalibus poſſunt hic aliqua inquiri, quæ non ſibi determinant alium magis proprium & ſpecialem locum, quæ quidem S. Thom. in tribus reliquis huius quæſtionis articulis pertractat. Et in primis, quia omnia quæ à Deo fiunt vel fieri poſſunt, omnia deſignantur ſub aliqua temporis differentia, quæ triplex eſt, nempe præſens, præteritum, & futurum: hinc notum eſt, Dei potentiam circa tempus præſens actualiter exerceri, poſſequè exerceri circa futurum. Difficultas ſupereſt circa præteritum, An ad præteritum detur potentia, An Deus poſſit facere vt præterita non fuerint.

Pro parte affirmatiua, Dei potentiam extendi etiam ad præteritum, opinati ſunt Altiſiodorenſis lib. 1. Summæ c. 11. q. 6., Alenſis 1. par. q. 21. memb. 5. art. 4., Gregorius in 1. diſt. 42. q. 1. art. 2. qui hanc ſententiam vt probabiliorem defendit, & ſimiliter Corduba lib. 1. q. 53. dub. vltimo. Fauet Boetius lib. 1. de Trinitate cap. 9 & Ghibertus ibi. *Sententia affirmans.*

Pro parte oppoſita, potentiam ad præteritum negant S. Thom. art. 4., Caiet. & alij Thomiſtæ & Molina ibidem, Ferrariens. 2. contra gentes cap. 25., Capreol. in 1. diſt. 42. q. 1. art. 3. ad argumenta Gregorij contra ſeptimam concluſionem, item Bonauentura Riccardus & alij eadem diſtinctione. Magiſter etiam in 1. diſt. 44. cap. 4. & Durandus q. 4. in hoc ſenſu dicunt, Deum non poſſe poſtea facere omnia quæ priùs potuit: quia videlicet poterat facere, quòd res non eſſent, quæ poſtquam fuerunt non poteſt facere vt non fuerint; non ex defectu potentiæ, ſed ex mutatione rerum & temporis. Idem quoque docuerunt plures Patres. Hieronymus epiſtola 22. quæ eſt ad Euſtochium de Virginitate, & refertur in capite *Si Paulus*, 32. diſtinct. 5. *Sententia negans.*

Audenter loquar, cùm omnia poſſit Deus, ſuſcitare virginem non poteſt poſt ruinam: hoc eſt facere quòd corrupta & violata non fuerit. Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum cap. 5. *Quiſquis dicit, ſi omnipotens eſt Deus, faciat vt quæ facta ſunt non fuerint; non videt hoc ſe dicere, faciat vt quæ vera ſunt, eò ipſo quòd vera ſunt, falſa ſint:* quod ipſe probat eſſe impoſſibile. Idem notauit Anſelmus lib. 2. Cur Deus homo cap. 12. & lib. de Concordia liberi arbitrij & prędeſtinationis cap. 4., & alij. Inſuper Ariſtoteles lib. 6. Ethicorum cap. 2. *Quod factum eſt quin factum ſit fieri nullo modo poteſt: idcirco rectè Agatho dixit, Re namque ſola hac ipſe priuatur Deus, vt facta minimè infecta poſſit reddere.*

Aliqui vtramque conciliãt.

Vtramque hanc ſententiam conciliari poſſe, & diſſenſionem ſolùm eſſe in modo loquendi, putant Valentia q. 25. puncto 3., Vaſquez diſp. 105. cap. 2., Suarez lib. 3. de Attributis cap. 9. num. 23., dicentes, Deum potuiſſe quidem in ſenſu diuiſo facere vt ea quæ fuerunt, reuera non fuiſſent, potuiſſe v. g. non creare Adamum, & ſic de omnibus: item Deum retinere ſemper in ſe eandem ſuam potentiam non diminutam, per quam præterita fecit; & dicentes cum ſecunda ſententia, Deum non poſſe facere vt præterita non fuerint in ſenſu compoſito, ideſt coniungendo ſimul fuiſſe & non fuiſſe, in quo manifeſta inuolueretur contradictio.

Deus habet ac ſemper retinet potentiam per quam potuit operari in præterito.

Dico primò. Deus habet potentiam per quam potuiſſet in tempore præterito efficere quæ non fecit, & non efficere quæ fecit; eamdemque potentiam ex parte ſua integram retinet poſtquam res factæ ſunt & prætererunt. Hæc concluſio eſt apud omnes certa & nota. Patetquè ex antea dictis de infinita poteſtate & libertate diuina: poterat quippe Deus ab æterno decernere, non creare mundum, quem tamen pro ſua libertate decreuit creare: & ſimiliter potuiſſet decernere facere alia, quæ tamen de facto noluit facere. Rurſus, potentia Dei realiter eſt ipſamet eſſentia Dei, eſt perfectio neceſſaria Dei, Deuſquè eſt in ſe immutabilis, & tota potentia Dei eſt ſimpliciſſima & indiuiſibilis: igitur Deus ſemper retinet eamdem totam ſuam potentiam, quæ non poterit per partes ſucceſſu temporis diminui vel deperdi. Imò etiam in rebus creatis, cauſa productiua ſuorum effectuum, non amittit partem ſuæ potentiæ, quando actualiter producit alios & alios effectus.

Nec ex defectu ſua potentia ei ſubtrahitur præteritum.

Itaque, ſi dicetur Deus non habere potentiam ad præterita, hoc nullo modo erit per defectum vel imminutiorem ipſius potentiæ, ſed tantùm per variationem obiecti, quod antequam ſit habet rationem poſſibilis, poſtquam eſt habet rationem præteriti, & ita tranſit de vno in alium ſtatum, & pro vno ſtatu poterit induere rationem impoſſibilis, quo non ampliùs ſubſit diuinæ potentiæ. Vnde dicere non valebit, Deum tunc primò quaſi amittere potentiam circa aliquid, quãdo id efficitur ac deinceps habet rationem præteriti: ſed potiùs dicere valebit, Deum ab æterno numquam habuiſſe potentiam qua vllo tempore poſſet operari circa præteritum. Sed verè totam potentiam quam Deus habuit ab æterno, ſemper inuariatam retinet: & ſi quid ab eo fieri aliquando non poterit ob ſuam repugnantiam, id numquam ab eo fieri potuiſſet: Et ita dicetur propoſitio æternæ veritatis, Deus non habet potentiam ad præteritum. Atque per accidens ſe habebit reſpectu diuinæ potentiæ decurſus temporis, ac tranſitus huius & illius rei in denominationem præteriti, ſiuè egreſſus rei è diuina potentia vno vel alio tempore contingens.

Non tamẽ Deus habet potentiam vt faciat rem fuiſſe & non fuiſſe.

Dico ſecundò. Deus non habet potentiam ad præteritum, neque vt faciat rem fuiſſe & non fuiſſe ſimul in ſenſu compoſito, neque vt faciat ſucceſſiuè poſtquam res fuit vt dici valeat rem non fuiſſe. Hæc etiam concluſio eſt certa & nota, quam ipſi quoque Auctores primæ ſententiæ reuera concedunt: habetquè duas partes.

Prima pars eſt pluſquam manifeſta. Hoc enim in omnium ore ſonat, Deum non poſſe facere duo contradictoria ſimul: at rem fuiſſe & non fuiſſe, eſt formalis contradictio, ſicut rem eſſe & non eſſe: ergo Deus nullatenus poteſt facere, vt præterita in ſenſu compoſito non fuerint, ideſt ſtante quòd ſunt præterita & reuera fuerunt, ſimul valeat dicere non fuiſſe. Sicut nec etiam circa futura Deus

poteſt

poteſt in ſenſu compoſito efficere, vt futurum ſit non futurum, ideſt vt aliquid ſit futurum & non ſit futurum.

Patet etiam ſecunda pars: quia ſi aliquando verum eſt dicere rem fuiſſe, ſemper deinceps verum erit dicere rem fuiſſe: nec poteſt diuidi tempus conſequens poſt rem, vt modò dicere valeat rem fuiſſe, modò dicere valeat non fuiſſe. Nam vel reuera res in tali tempore habuit exiſtentiam: & tunc quandocunque deinceps dicetur, res eo tempore habuit exiſtentiam, verum dicetur. Vel reuera res in tali tempore non habuit exiſtentiam, & ſic ſemper verum erit dicere, non habuit exiſtentiam. Et ratio à priori eſt: quia licèt tempus ſequens poſt exiſtentiã rei, ſit diuiſibile in partes poſt partes; tamen veritas propoſitionis, quandocumq. enuncietur, refertur ad illud idem tempus quando res erat: at rem in tali tempore fuiſſe, vel non fuiſſe, eſt deinceps veritas indiuiſibilis: ergo non poterit in tempore ſequenti diuidi veritas propoſitionis de præterito. Imò ſic etiam de futuro, ſi aliquando res erit, & ſic antea valebat dicere res eſt futura, fieri non poteſt vt tempore antecedenti, modò valeret dicere res eſt futura, modò res non eſt futura, ſed omnino vel vnum vel alterum verum eſt pro toto tempore antecedenti.

Abſolutè non habet potentiam operandi circa præteritum.

Dico tertiò. Non ſatis eſt hoc tantùm pacto explicare, ad præteritum non dari potentiam: ſed ſimpliciter in ſenſu diuiſo diuina potentia non extenditur ad præterita, hoc eſt non poteſt facere pro tẽpore prçterito, nec etiã disiunctim ac diuiſè loquendo, rem fuiſſe, aut non fuiſſe. Hæc aſſertio videtur ad mentem S. Thom. & aliorum Auctorum ſecundæ ſententię. Nam peculiari ratione docuerunt, ad præteritum non dari potentiam, ſpectata propria ratione præteriti: & ſi tantùm intellexiſſent in ſenſu illo compoſito, pariter dicere potuiſſent, non dari potentiam ad futurum, quod tamen non ſolùm non dixerunt, ſed potiùs planè ſupponebant oppoſitum. Imò Ariſtoteles eo loco deducit, electionem & conſultationem non eſſe de præterito, ſed eſſe de futuro. Et Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum, licèt cap 4. dicat, tam impoſſibile eſſe, futurum non fore, quam præteritum non fuiſſe: tamen cap. 5. ſpecialiter explicat, non dari potentiam ad præteritum. Anſelmus etiam, licèt aſſimilet præteritum cum futuro: tamen cap 1. de Concordia ſpecialiter docet, ad præteritum non dari potentiam. D. Thom. quoque & alij Theologi docere & probare intendunt, nec etiam in ſenſu diuiſo fieri poſſe quicquam circa tempus præteritum.

Prima ratio.

Probatur concluſio primò: quia per ſe manifeſtum apparet, nullam potentiam poſſe in tempore ſequenti diſponere quicquam circa tempus præteritum: nam quicquid diſponitur, vtique diſponitur tunc & illo tempore quando potentia operatur: ergo in tempore tunc præſenti, nempè vt aliquid tunc ſit, vel tunc non ſit: igitur non poteſt intelligi hodierna die diſponi quicquam pro heſterna die, vt aliquid fuerit, vel non fuerit.

Secunda ratio.

Secundò. Si res aliqua in tempore præterito fuit, v.g. Adamus ſuo tempore vixit; non poteſt intelligi, quòd nunc Deus faciat vt Adamus illo tempore fuerit, ſed Deus tunc & illo tempore fecit vt Adamus eſſet: ſi autem nunc faceret Adamum, tantùm faceret vt eſſet nunc. Similiter ſi res aliqua non fuit, non poteſt intelligi, quòd Deus nunc faciat, vt res toto tempore antea non fuerit. Itaque ad præteritum non datur potentia: non ſolùm quia fieri non poteſt, vt præterita non fuerint, vel non præterita fuerint: ſed etiam quia non poteſt modò fieri, vt præterita fuerint, & non præterita non fuerint.

Tertia ratio.

Tertiò. Maiori ratione patet, quòd quando res iam fuit, non poterit modò fieri à Deo vt non fuerit, quaſi deſtruendo rem fuiſſe: quia poteſt quidem Deus facere, vt res modò ac deinceps non ſit: ſed quòd modò deſtruatur hoc quod eſt rem fuiſſe, prorſus intelligi non poteſt. Similiter quando res antea non fuit, non poteſt modò fieri vt antea fuerit, retractando hoc quod eſt rem antea non fuiſſe: ſed tantùm poteſt Deus facere, vt res quæ hactenus non fuerat, modò incipiat eſſe. Nam ſi nunc Deus facit: ergo nunc eſt actio Dei: ergo nunc fit res quæ per actionem fit: ergo non fit vt antea facta fuerit.

Quarta ratio.

Quartò. Præſcindendo etiam ab omni

ni ſuppoſitione circa tempus præteritũ, hoc eſt nec conſideremus rem fuiſſe, nec non fuiſſe; abſolutè & antecedenter loquendo, verum eſt dicere, non dari potentiam ad præteritum: quia præteritum iam elapſum eſt, & veluti egreſſum ex virtute potentiæ, non per imminutionem potentiæ, ſed per decurſum temporis. Neque poſſumus concipere potentiam velvt in quodam priori naturæ aptam operari circa præteritum, ante omnem ſuppoſitionem defuiſſe vel non fuiſſe rei: eo modo quo intelligimus potentiam aptam operari circa præſens, & deinceps circa futurum, antecedenter ad omnem ſuppoſitionem de exercitio aut ceſſatione operationis. Itaque, non ſolùm dici debet, non dari potentia, vt præterita non fuerint, vel etiam vt præterita fuerint: ſed abſolutè & præſcindendo dici debet non dari potentia circa tempus præteritum, ad faciendum quòd res fuerit vel non fuerit.

Quinta ratio. Quintò. Reſpiciendo ad futurum, non datur potentia, vt fiat nunc quicquam pro tempore futuro, v. g. quod naſcatur Antichriſtus poſt tot annos: ſed tantùm datur nunc potentia, vt ſuo tempore adueniente fiat quod nunc dicitur futurũ: ergo multò minùs datur potencia, vt fiat nunc quicquam pro tempore præterito, v. g. vt fiat nunc, quòd aliquis homo natus fuerit: ſed ad ſummum dici poterit, datur nunc potentia, per quam tempore præterito fieri potuit hoc aut illud. Hoc eſt autem manifeſtum diſcrimen inter præteritum & futurum: quoniam futurũ nondum eſt elapſum, ſed aliquando adueniet, & tunc potentia exibit in actum: at præteritum iam eſt elapſum, & non poteſt redire; & ſic potentia neque nũc neque poſtea exibit aut poteſt exire in actum pro præterito, ſed potuit olim.

Sexta ratio. Sextò. Si Deus poteſt modò quicquã diſponere circa præteritum, vel poteſt exercendo actionem & adhibendo influxum realem & poſitiuum, vel deſiſtendo ab actione & ſuſpendendo influxum. Si dicatur primum: certè non poteſt per influxum poſitiuum directè & primariò fieri vt aliquid non fuerit, quia neque de præſenti hoc modo fieri poteſt vt aliquid non ſit: neque poteſt fieri vt aliquid fuerit; quia ſi nunc fit, ergo nunc eſt id quod fit, nec poteſt nunc aliquid fieri, & dici factum iam pridem in præterito. Si dicatur ſecundum: contra eſt, quia poſt præteritum Deus non conſeruat reali & poſitiuo influxu hoc quod eſt rem fuiſſe vel non fuiſſe, vnde non poteſt quicquam diſponere circa præteritum per ſubtractionem influxus. Neque valet quod indicauit Gregorius, Deum poſſe diſponere circa præteritum, faciendo vt adhibuerit vel ſubtraxerit ſuum influxum. Nam ſi hodie ponatur caſus, quòd Deus diſponat circa præteritum, vel hodie adhibet vel ſubtrahit ſuum influxum: & prorſus concipi non poteſt, quòd hodie faciat & diſponat, ſe ante annum adhibuiſſe vel ſubtraxiſſe ſuum influxum.

Septimò. Si Deus aliquid modò faceret circa præteritum, vel faceret vt ſolùm ex nunc deinceps valeret dicere hoc fuit, vel etiam faceret vt priùs tempore anteriori verum fuiſſet dicere hoc fuit. *Septima ratio.* Si dicatur primum: ergo Deus mutaret ſucceſſiuè veritatem propoſitionis de præterito: & priùs verum fuiſſet dicere res non extitit, poſtea res extitit: quod nullatenus fieri poſſe concluſionē ſecunda probauimus. Si dicatur ſecundum, ideſt ſi Deus facit, vt iam antè menſem verum fuiſſet dicere res fuit: ergo iam ante menſem factum fuerat à Deo vt illud eſſet: ſiquidem per totum menſem verum erat dicere, rem fuiſſe, & vtique factam à Deo fuiſſe: ergo non iam poſt menſem, ſed ante menſem, Deus fecit rem eſſe, quæ tunc dicitur fuiſſe. Et alioqui nulla differentia eſſet inter hoc quòd Deus poſt elapſum menſem faceret vt res antea fuiſſet, operando circa prçteritum, vt aduerſarij volunt: atque hoc quòd antè menſem Deus feciſſet rem operando circa præſens, eo modo quo de facto Deus ſuo tempore creauit Adamum, & ſic de alijs actionibus & effectibus. Manifeſtum ergo eſt, non poſſe Deum in tempore poſteriori operari ſeù diſponere, vt aliquid fuerit aut non fuerit tempore præterito.

Octaua ratio. Octauò. Si Deus modò operaretur quicquam circa prçteritum, vtique ſciret ſe hoc operari: vel ergo ſciret ſe operatum eſſe pro illo tempore præſenti, eo modo quo de facto in alijs effectibus operatur: vel ſciret ſe operari nouo quodam

dam & extraordinario modo, operari ſcilicet nunc pro tempore iam præterito. Si dicatur primum: ergo reuera ſic Deus operatus erat, nec valebit dicere, quòd tempore ſequenti operatur circa præteritum. Si dicatur ſecundum: ergo Deus ſcit ſe non fuiſſe operatum priori tempore, ſed nunc de nouo operari: ergo re vera non facit vt fuerit antea operatus, nec facit vt effectus antea fuerit: ſed quicquid fecit, facit vt nunc ſit. Nec aliter ſtare poſſet Deum operari circa præteritum, niſi dicendo quòd effectus antea non fuerit, & nunc facit vt fuerit: atque adeo valeret ſimul dicere, effectum non fuiſſe & fuiſſe, quæ erat aperta contradictio.

Nona ratio. Nonò. Si Deus poſſet operari per ſe circa præteritum, poſſet etiam facere vt humana potentia operaretur circa præteritum, quia in hoc non appareret noua implicantia; ac etiam vt liberè operaretur, atque adeo vt humana mens haberet conſultationem & deliberationem circa præteritum. Vnde rurſus, poſſet Deus imponere præceptum noſtræ voluntati circa præteritum, nempe præcipio tibi vt heri hoc feceris. Poſſetquè efficere, vt aliquis homo qui diù vixit, nunquam peccauerit, vel nunquam benè operatus fuerit. Et ſimilia obſeruari poſſunt, quæ tam apertè naturali lumini repugnant, vt mirum ſit ſi quiſquam fuerit oppoſitum opinatus.

Decima ratio, & explicatio cuiuſdam difficultatis. Poſtremò. Nominales aliqui ſpeciali ratione dixerunt dari potentiam ad præteritum quoad actus quos vocarunt intentionales, videlicet quoad ſcientiam Dei de futuris cótingentibus quia alioqui difficile videbatur conciliare contingentiam futurorum cum ſcientia Dei quę ab æterno præceſſit. Verùm ſpecialiter circa hos actus intentionales, præſertim circa reuelationes a Deo antecedenter factas ex vi ſuæ æternæ ſcientiæ circa futura contingentia, non dari propriè potentiam ad præteritum, probauimus de ſcientia Dei q.14. ſect. vltima. Ibiquè explicauimus quomodo futurorum contingentia benè conſiſtat cum certitudine æternæ ſcientiæ Dei; non quia nunc fieri poſſit vt Deus non viderit & non reuelauerit effectum futurum, v.g. Petrum peccaturum; ſed quia ab æterno & ante ſuppoſitionem de effectu futuro, fieri potuiſſet vt Deus non præuideret nec reuelaret Petrum peccaturum: atque reuera non præuidiſſet nec reuelaſſet, niſi Petrus fuiſſet peccaturus; ſed intantum præuidit ac reuelauit, quia Petrus ex ſua libertate erat peccaturus. Non ergo ſcientia & reuelatio Dei; licèt æterna ſeù præterita, præiudicat libertati & contingentiæ, quę in veritate propoſitionis de effectu futuro ſupponebatur.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Deus habeat potentiam faciendi alia & plura quàm fecit.

NEgaſſe referuntur Petrus Abailardus & Ioannes Vuicleffus Hæretici; & ita refert Vualdenſis tom 1. Doctrinalis fidei lib. 1. art. 1. cap. 10. Et eiuſdem erroris mentionem faciunt Vgo de Sancto Victore lib. 1. de Sacramentis par. 2. cap. vltimò, & Magiſter in 1. diſt. 43. Refertur quoque pro eodem errore Caluinus lib. 1. Inſtitut. cap. 16. ſect. 3., reijciens ea quæ Theologi docent de Dei potentia abſoluta. Hoc idem inferre ſolent Theologi ex illorum ſententia, & fortaſſe Ariſtotelis, qui dixerunt Deum agere ex neceſſitate naturæ; inde enim ſequitur, Deum non poſſe aliud facere præter ea quæ facit. *Error Abailardi & Vuicleffi.*

Ex Theologis aliqui ſignificarunt, ſaltem præter rerum ſpecies de facto productas, non poſſe alias à Deo produci, ſed benè indiuidua multiplicari poſſe in infinitum. Aut omnes rerum ſpecies poſſibiles, eſſe ita finitas, quòd potuiſſent à Deo omnes actu produci, & præter eas non remaneret alia quæ produci poſſet. Aut ſaltem poſſibilem eſſe ſupremam ſpeciem inter omnes res poſſibiles, vltra quam non poſſet perfectior alia à Deo fieri. Ita putauit Durandus in 1. diſt. 44. q. 2. num. 13., non eſſe poſſibilem proceſſum in infinitum in perfectionibus ſpecificis creaturarum, ſed deueniendum eſſe ad creaturam ita perfectam, qua perfectior dari non poſſit: & q. 3. ait, probabile eſſe, iam de facto eſſe productas omnes poſſibiles rerum ſpecies. Item *Sententia Durandi & Aureoli.*

Aureolus eadem diſt.art.4. aſſerit, non poſſe dari proceſſum in infinitum in quibuſdam ſpeciebus, deſcendendo, aut etiã aſcendendo, intra certam proportionem: v. g. datur actus intellectionis directus circa albedinem, poteſt dari actus reflexus circa illum directum, rurſus alius reflexus circa reflexum, & ſic quidem in infinitum: hos actus ait ſpecie differre, ſed ſemper poſteriorem eſſe imperfectiorem priori, non autem in hoc ordine dari poſſe actum perfectiorem illo primo. Item inter albedinem & nigredinem poſſunt in infinitum commiſceri varij colores intermedij ſpecie differentes, ſemper tamen infra perfectionem ſpecificam albedinis.

Deus poteſt facere alia et plura quam facit.

Dico primò. Deus habet potentiam efficiendi alia & plura quæ de facto non facit. Hæc concluſio eſt certa de fide. Probatur primò auctoritate ex Scriptura, non ſolùm vbi docet Deum eſſe omnipotentem, potentiam Dei eſſe infinitam: ſed etiam quia interdum expreſſè notat, Deũ potuiſſe quædam facere quæ non fecit, vt patet Mathæi 26., Marci 14., & alibi. Patres etiam frequenter obſeruant multa quæ à Deo fieri poſſunt & non fiunt: vtpote potuiſſe Deum alio modo ſaluare genus humanum quam per Incarnationem Verbi, potuiſſe homines relinquere abſque remedio omneſquè damnare, & ſimilia.

Secundò. Ratione poteſt aſſertio probari quaſi per inductionem in quibuſdam exemplis, de quibus nullus intellectus fide illuſtratus dubitare poteſt, multa potuiſſe a Deo fieri quæ non fiunt. Potuiſſet vtique Deus ſaluare illos homines quos de facto non ſaluat, potuiſſet aliam indiuiduam naturam aſſumere ſibique hypoſtaticè vnire, potuiſſet aliam fœminam eligere in matrem Chriſti, & ſic de ſimilibus gratiæ beneficijs. Item in effectibus naturalibus potuiſſet alios cœlos condere, alia ſingularum ſpecierum indiuidua procreare, & ſic de omnibus rebus.

Tertiò. Ratione etiam à priori probatur aſſertio: quia ex parte potentiæ Dei nullus inuenietur defectus & quaſi imbecillitas ad plura operandum, vt patet ex dictis: ex parte etiam voluntatis Dei nulla eſt neceſſitas qua non poſſet alia operari, vt diximus ſuo loco de volũtate: ex parte rerum nulla repugnantia obſtat, quo minùs alia plura dicantur eſſe poſſibilia, quæ de facto non ſunt, nec fuerũt, nec vnquam erunt. Et rationes aliquæ in contrarium, nullius prorſus momenti ſunt, vt videre eſt apud S.Thom. in argumentis art.5. perſpicuum ergo eſt, Deum poſſe alia & plura facere quæ non facit.

Potentia Dei adæquari & exhauriri non poteſt.

Dico ſecundò. Deus habet tantam potentiam, vt non ſolùm poſſit alia & plura efficere præter ea quæ de facto in aliqua temporis differentia facit; ſed etiã vt quantumcumque ad extra operetur, ſemper poſſit alia & alia operari quæ de facto non operatur: hoc idem eſt ac dicere, fieri non poſſe, vt ſimpliciter efficiatur actu quicquid in virtute diuinæ potentiæ continetur, nihilquè aliud remaneret quod amplius fieri poſſet. Hæc concluſio expreſſè adnotatur à quibuſdã Theologis dicentibus, non poſſe adæquari & quaſi exhauriri totam omnipotentiam Dei. Ita S.Thom.q.20. de Veritate art.4., cuius verba referemus concluſione ſequenti. Probatur primò: ſicut præter totum id quod iam factum eſt & in toto temporis decurſu fiet, Deus poteſt plus facere, quia non deeſt illi potentia, & ex parte rerum non adeſt repugnantia: ita ſi adhuc faceret vel facturus eſſet, poſſet vlteriùs plus facere quod actu non faceret, & ſic ſemper repetendo abſque termino: nunquam enim occurreret finis ex parte diuinæ potentiæ, neque repugnantia ex parte rerum.

Secundò. Vel Deus poteſt facere infinitum in actu, vel hoc infinitum fieri repugnat. Hoc ſecundum nos verum cenſemus: ergo quicquid Deus in actu faceret, ſemper eſſet finitum, eſſet finita multitudo, finita magnitudo, & ſic de alijs. Sed certè ſupra quodcumque finitum poſſet plus addi, fieri poſſet maior multitudo, & maior extenſio in quantitate: abſurdumquè eſſet dicere, non poſſe à Deo amplius fieri vltra certam multitudinem vel magnitudinem: ergo vltra quodcunque quod actu fieret à Deo, poſſet ſemper plus fieri in infinitum. Si autem dicatur poſſe à Deo fieri & ſub hypoteſi verè fieri infinitum actu, v.g. infinita multitudo aut magnitudo; poſſet adhuc fieri multitudo aliarum rerum. Imò etiam poſſet

fieri

fieri alia multitudo indiuiduorum eiuſdẽ ſpeciei: vtpotè poſt creatam infinitam hominum multitudinem, poſſent adhuc fieri alij homines: nam potuiſſet vtique Deus ab initio creare illam multitudinẽ demptis decem, hos potuiſſet poſtea creare: ergo ſimpliciter vltra multitudinem infinitam poſſet alios & alios de nouo creare: etiam inquam aliam multitudinem infinitam, & rurſus aliam, ac etiam infinities infinitos homines, & tũc poſſet adhuc alios creare: & ita affirmat ac defendit Faſolus ſupra q.7. art.3.dub. 13. Itaque nunquam eſſent tot homines à Deo creati, præter quos non remanerent alij qui creari poſſent. Item ſi fieret magnitudo v.g. linea infinita, hæc quidem non poſſet fieri longior, tamen poſſet Deus aliam & aliam diuerſam longitudinem efficere: ac etiam ſi feciſſet corpus vndique infinitum, poſſet aliud & aliud, ſimul cum illo vel aliqua eius parte compenetratum, efficere: idemquè debet intelligi de intenſione qualitatis.

Poteſt Deus efficere alias & perfectiores rerum ſpecies.

Dico tertiò. Deus habet potentiam efficiendi alias etiam rerum ſpecies, pręter eas quæ de facto ſunt, & poteſt efficere aliam ſpeciem perfectiorem ſupra illam quæ inter omnes creatas de facto eſt perfectiſſima, & adhuc vltra quamcunque aliam ſpeciem magis perfectam poſſibilem poſſet quoque aliam & aliam perfectiorem, in infinitum efficere, plures etiam ac plures in infinitum rerum ſpecies. Hæc concluſio eſt Theologorũ communis, & præſertim S.Thom. hìc art. 5.& 6., & clariùs q. 20. de Veritate art. 4., vbi ait, *Super omnia quæ Deus fecit, adhuc poteſt alia diſſimilia facere, nouas ſpecies, noua genera, & alios mundos; nec vnquam id quod factum eſt, facientis virtutem adæquare poteſt.* Idem aſſerunt & defendunt Caietanus Zumel & alij hoc loco, Vaſquez diſp. 106. cap. 4., Suarez diſp.30. Metaph. ſect.17. num. 20. Probatur primò: quia putandum non eſt, Deum de facto creaſſe omnes poſſibiles rerum ſpecies, & perfectiſſimam omniũ in tota latitudine ſpecierum poſſibiliũ: nullumquè eſſet fundamentum aſſerendi oppoſitum, niſi quis ſupponeret, Deum agere ex neceſſitate naturæ: quod eſt impium, & contra rationem. Quinimò ex omnipotentia Dei & non repugnantia rerum, colligi debet, Deum poſſe alias & plures rerum ſpecies procreare.

Secundò. Probant aliqui, Deum poſſe non ſolùm abſolutè plures ſpecies, ſed plures & plures in infinitum efficere, ex infinitate diuinæ potentiæ: quia hæc infinitas ſaluari non poſſet in ſola multiplicatione indiuiduorum intra eamdem ſpeciem. Et certè iuuat, hoc etiam modo explicare infinitatem diuinæ potentiæ, per continentiam virtualem plurium & plurium ſpecierum in infinitum.

Tertiò. Probatur, poſſe ſupra quamcunque ſpeciem creari aliam perfectiorem: quia omnis ſpecies quantumuis perfecta, adhuc infinitè diſtaret à perfectione diuina: ergo poteſt adhuc ſupra illam dari alia, quæ magis participaret, ſeù magis imitaretur diuinam perfectionem: & ſic ſemper in infinitum.

Quartò poteſt concluſio probari exẽplis, v.g. in genere accidentium non ſolùm poſſunt multiplicari in genere coloris colores intermedij, & in genere cognitionis actus reflexi, vt dicebat Aureolus: ſed etiam poteſt à Deo fieri motus localis velocior & velocior in infinitum, dicique poſſunt hi modi velocitatis in motu differre ſpecie: item potentia validior & validior ad mouendum cum maiori velocitate: ſic etiam intra latitudinẽ potentiæ intellectiuę magis ac magis perfecta potentia: & ſic de ſimilibus. Vnde etiam idem colligitur in genere ſubſtantiarum: quia ſubſtantia cui eſſet debita & connaturalis perfectior potentia, eſſet in ſe ipſa perfectior. Sic poſſet Deus creare Angelos ſublimiores, habentes perfectiorem vim intellectiuam & motiuam præ omnibus Angelis de facto creatis, & rurſus alios adhuc ſublimiores, & ſic ſemper in infinitum. Quare, tam aſcendendo quam deſcendendo, poteſt conſiderari hic proceſſus in infinitum in ſpeciebus poſſibilibus. Imò etiam intra certas quaſdam ſpecies, quaſi inter extrema, poteſt hic proceſſus in ſpeciebus intermedijs obſeruari: videlicet, inter velocitatem motus vt octo & vt vnum, eſt poſſibilis infinita diuerſitas & inęqualitas velocitatis: & fortaſſe inter vnam ſpeciem inferiorem & aliam ſuperiorem in Angelis, eſt poſſibilis infinita diuerſitas & inæqualitas ſpecierum. Atque

ſine dubio inter duas diuiſiones cõtinui, ſunt poſſibiles aliæ intermediæ in infinitum: & admiſsis punctis, vtique inter duo puncta mediant alia plura & plura in infinitum.

Quintò. Potiſſima ratio à priori huius concluſionis eſt: quia ex parte Dei non deeſt potentia, ex parte ſpecierum non obſtat repugnantia: ergo non debet diuinæ omnipotentiæ denegari hæc poſſibilis multiplicatio & perfectionis accretio ſpecierum in infinitum.

Rationes Durandi et Aureoli ſoluũtur. Rationes autem Durandi & Aureoli, ferè omnes in hoc vim faciunt: quia ſequeretur, dari poſſe in tota latitudine ſpecierum aliquam infinitæ perfectionis, & in toto proceſſu tandem deueniri debere ad hanc ſupremam ſpeciem complectentem omnes perfectiones inferiorum ſpecierum. Sed certè ex concluſione noſtra planè ſequitur totum oppoſitum: quia ſi dicimus, ſupra quamcunque ſpeciem dari poſſe aliam perfectiorem: ergo nunquã dabitur ſpecies infinita & ſuprema, neque vnquam ad talem ſpeciem poterit deueniri in qua ſiſteret proceſſus in infinitum. Sicut ex eo quòd dari poteſt maior & maior multitudo atque extenſio, non ſequitur dari poſſe maximam & infinitam: ex eo quòd motus localis poteſt eſſe velocior & velocior, non ſequitur eſſe poſſe infinitè velocem & inſtantaneum: ex eo quòd partes continui diuidi poſsunt in minores & minores, non ſequitur diuidi poſse in minimas & indiuiſibiles.

Quomodo dari poſſit ſpecies infinita ſuprema in aliquo genere. Sed etiam ſi dari poſſet ſpecies ſuprema & infinita in aliquo genere, non propterea hæc ſpecies eſſet infinita ſimpliciter, quæ Dei potentiam adæquaret; ſed eſſet adhuc poſſibilis alia ſpecies in alio genere perfectior: & adhuc infra illam in proprio genere eſſent poſsibiles aliæ inæquales in infinitum. Videlicet ſi fieri poſſit à Deo cauſa quædam habens virtutem mouẽdi velociùs & velociùs in infinitum, vtiq. talis cauſa eſſet infinita & ſuprema in genere cauſæ motiuæ: tamen aliæ ſpecies in alijs generibus, v. g. in genere naturæ intellectiuæ, eſſent perfectiores. Et intra genus ipſum cauſæ motiuæ, infra illam ſupremam ſpeciem remanent poſſibiles aliæ cauſæ & potentiæ motiuæ inæquales in infinitum. Imò inter omnia Dei opera extat de facto aliquod omnibus alijs ſupereminens, nempe vnio hypoſtatica, quo non poteſt maius Dei donum ac beneficium cogitari. Hoc tamen non tollit, quominus in alijs rerum generibus habentibus latitudinẽ, vt in exemplis allatis, ſemper procedi poſſit in infinitum, in alias perfectiores rerum ſpecies quas Deus efficere poteſt.

SECTIO NONA.

An Deus habeat potentiam faciendi meliora quàm fecit.

Cicero lib. 2. de Natura Deorum abſolutè pronunciaſſe videtur, non potuiſſe à Deo quicquam melius fieri, dicens: *Ex ijs naturis quæ erant*, ſcilicet poſsibiles, *quod effici potuit optimum effectum eſt: Doceat ergo aliquis potuiſſe melius, ſed nemo vnquam docebit: Et ſi quis corrigere aliquid volet, aut deterius faciet, aut id quod fieri non potuit deſiderabit: Quòd ſi omnes mundi partes ita conſtitutæ ſunt, vt neque ad vſum meliores potuerint eſſe, neque ad ſpeciem pulchriores, &c.* Attamen cum diſtinctione per plures partes, res hæc reſoluenda eſt.

In primis veriſſimum eſt quod docet optimè S. Thom., Deum non potuiſſe nec poſſe, ea ipſa quæ de facto creata ſunt, efficere vel reddere eſſentialiter meliora, videlicet meliorem & perfectiorem eſſentiam ijs tribuendo. *Non poteſt vllam rẽ reddere eſſentialiter meliorem.* Ratio eſt manifeſta: quia per quamcunque variationem eſſentiæ variatur res cuius eſt eſſentia, nec poteſt eadem res habere magis aut minus perfectam eſſentiam. Itaque quamuis poſſit Deus alias rerum eſsentias meliores & perfectiores creare: tamen hæ non eſsent eſsentiæ rerum quæ de facto ſunt: hæ ergo res non poſsunt reddi eſſentialiter meliores. In hoc maximè ſenſu dicuntur eſsentiæ ſicut numeri, quibus videlicet nihil poteſt addi vel detrahi abſque mutatione numeri: vnde non poteſt Deus efficere quaternarium, v. g. perfectiorem in ratione numeri, hoc eſt maiorem, ſtante quòd ſit quaternarius: quia per additionem aliquam vnitatis fiet alius numerus, nempe quinarius.

Huic

Huic veritati non contradicit Durandus in 1.diſt.44. q.1., dicens, naturas quidem ſubſtantiales non poſſe reddi eſſentialiter meliores, benè tamen naturas accidentales per maiorem intenſionem. Quod impugnat Molina hìc art. 6. Sed Durandus dicere tantùm voluit, poſſe formas aliquas accidentales augeri & perfici per additionem noui gradus, qui eſt noua entitas habens eſſentiam qualitatis, ex doctrina quam tradiderat diſt. 17. q.5. Sic etiam poteſt augeri quantitas per additionem nouæ partis habentis eſſentiam quantitatis. Non autem quaſi alicui qualitati vel quantitati tribui poſſit formaliter noua differentia eſſentialis: hoc enim modo verum eſt, nullam naturam, nec etiam accidentalem, poſſe eſſentialiter perfici. Differt autem qualitas à ſubſtantia in illa capacitate augmenti & perfectionis intenſiuæ: quia ſubſtantia non poteſt hoc modo perfici, cùm non ſuſcipiat magis & minus.

Poteſt effi cere alias res eſſentialiter meliores

Secundò. Verum eſt ex alia parte quod docet S.Thom., Deum habere potentiam efficiendi alias res, diuerſas ab his quæ de facto ſunt, eſſentialiter meliores ac perfectiores. De hoc dubitauit Durandus eadem diſtinctione q. 2. & 3. Sed immeritò. Et aſſertio S.Thom. ſatis probata manet ex dictis ſectione præcedenti.

Non tamē in quibuſdam certis generibus.

Tertiò. Concedendum eſt, aliquas res in quibuſdam generibus inueniri, quibus rebus non poſſent fieri aliæ meliores ſub ijſdem generibus. Sic S.Thom. art.6. ad 4. fatetur, non poſſe fieri aliquid melius humanitate Chriſti quatenus dicit vnionem ad Verbum, nec Beata Virgine quatenus eſt mater Dei, hoc eſt non poſſe in genere maternitatis fieri aliam ſubli-miorem, quia non poteſt eſſe melior Filius quàm Deus. Et rurſus in genere perfectionis intellectualis non eſt poſſibilis perfectior forma quam viſio clara Dei. Docent quoque Theologi, conuenientiſſimum modum reparationis humanæ fuiſſe per incarnationem Verbi & ſatisfactionem Chriſti, quo non potuiſſet alius excellentior & aptior cogitari. Imò etiã in genere quarumdam rerum naturalium notant aliqui, non poſſe inueniri elementa eſſentialiter nobiliora his quæ de facto ſunt; & in genere totius creaturæ corporalis non poſſe vllam eſſentialiter nobiliorem homine reperiri, quia ſi non eſſet rationalis eſſet prorſus inferior, ſi ſit rationalis erit eſſentialiter homo. S.Thomas tamen in 1. diſt.44. q.1. art.2. Bonauent.& alij eadem diſtinctione docẽt, poſſe à Deo fieri aliud vniuerſum, conſtans ex partibus omnibus ſpecie differẽtibus ab hoc vniuerſo & partibus eius. Sed non explicarũt, num illud aliud vniuerſum eſſet huic ſimile in diſtinctione creaturæ ſpiritualis & corporalis, in diſtinctione cœlorum, elementorum, mixtorum, viuentium, irrationalium & rationalium.

Poteſt ea quæ de facto ſunt reddere accidentaliter meliora.

Quartò. Verum eſt quod docẽt S.Th. hìc art.6. Magiſter & alij communiter in 1.diſt.44., poſſe Deum, hæc ipſa quæ de facto creata ſunt, reddere accidentaliter perfectiora & meliora: quia ſine dubio poſſet Deus perfectiores & intenſiores qualitates ijs tribuere. Et præſertim hoc patet in homine, cui in infinitum accreſcere poſſent perfectiones naturales ac ſupernaturales.

Quomodo poſſit facere melius quã fecit?

Quintò. Quoad modum loquendi, hanc propoſitionem Deus poteſt facere melius quàm fecit, diſtinguit S. Thom. art.6. ad primum, imitatus Magiſtrum in 1. diſt. 44. cap. 3., ly melius poſſe ſumi vt nomen eſt, & ſignificat rem meliorem, ſicque Deum poſſe facere melius quàm fecit iuxta præcedentem doctrinam: ſumi etiam poſſe vt aduerbium, & ſignificat meliori modo. Et hunc modum rurſus poſſe ſe tenere ex parte operis faciendi; ſicquè poſſet Deus res facere meliori modo, ideſt dare rebus meliorem modũ eſſendi ſecundùm perfectiones accidentales vt dictum eſt. poſſe etiam ſe tenere ex parte facientis; ſicquè modus operandi ex certa ſcientia & plena libertate, & bonitatis inſtinctu, ſe tenet ex parte operantis: hoc modo docet, non poſſe Deum facere meliùs quàm fecit; non enim poſſet facere ex maiori ſapientia, libertate, & bonitate; ſed quiquid facit, facit ex ſumma libertate, infinita ſapientia & bonitate.

Non potuiſſet meliora facere reſpectu finis.

Sextò demum. Notant Theologi, Deum non potuiſſe facere meliora quàm fecit, reſpectu finis, ideſt ob meliorem finem, omnia enim fecit propter ſeipſum tanquam finem vniuerſalem. Attamen

conſi-

conſiderando fines particulares, negandum non eſt, quædam fieri à Deo ob certum finem, quæ potuiſſent fieri ob alium finem excellentiorem. Item intelligitur, non potuiſſe facere meliora reſpectu finis: quia licèt abſolutè loquendo potuiſſet aliqua facere meliora; tamen ſpectato fine quem de facto intēdit, cuncta prudentiſſimè diſpoſuit & ordinauit ad talem finem; & hoc ipſum quòd non fecerit res meliores, ſapientiſſimè ordinauit ad rectum finem. Vnde non eſt temerè à quoquam iudicandum, Deum meliùs feciſſet, ſi hoc vel illud feciſſet. Ideo Auguſtinus lib. 3. de Libero arbitrio cap. 5. *Moneo*, inquit, *ne dicas, meliùs fuiſſe, ſi quædam res non eſſent, & aliter eas fieri debuiſſe: quicquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, ſcias feciſſe Deum tanquam bonorum omnium conditorem*. Et hinc declarat, quòd licèt meliores fuiſſent in ſe omnes homines ſi peccato carerent: tamen iuxta rationes diuinæ prouidentię conueniens fuiſſe id quod à Deo diſpoſitum eſt, nempe permittere quorundā peccata, & ex peccatoribus quoſdam per pœnitentiam ſubleuare, alios in peccato relinquere & in æternum damnare. Cùm enim Deus in ſuis operibus ad extra voluerit communicare & manifeſtare ſe ipſum, idquè potuiſſet multis modis perficere; tamen voluit certo quodam modo quem pro ſua libertate elegit, communicare & manifeſtare ſe ipſum; ad quem certum modum congruebat, talia opera qualia de facto ſunt, & non in ſe ipſis abſolutè meliora, ordinari atque diſponi.

SECTIO DECIMA.

Quid ſit Dei potentia abſoluta & ordinata ſeù ordinaria.

SAtis nota & vulgata eſt hæc diſtinctio potentiæ Dei: dicitur Deus aliquā poſſe de potentia abſoluta, & aliqua de potentia ordinata ſeù ordinaria. Vaſquez diſp. 106. cap. 2. contendit, non eſſe dicendam potentiam ordinariam, ſed ordinatam: tùm quia ſic ab antiquis Theologis appellata eſt: tum quia licèt dicatur Deus aliqua facere ordinariè, non dici debet poſſe ordinariè. Vtroque tamen modo poteſt hæc potentia commodè appellari: ordinatam vocarunt antiquiores Theologi, S. Thom. hic art. 5. ad 1., Scotus in 1. diſt. 44.: ordinariam frequenter Recentiores. Poteſt vocari ordinata, quatenus ſubeſt ordini diuinæ voluntatis & legis: & ordinaria, quia refertur ad ea quæ Deus ordinariè & communiter facit. Potentia autem abſoluta dicitur, qua Deus poteſt ea quæ poſſibilia ſunt ſeù non repugnant, & conſideratur præcisè atque antecedenter ad omnes Dei leges atque decreta: & ideo dicitur abſoluta, quaſi exempta ab ordine diuinæ voluntatis & legis. Aliter tamen S.Thom. & Scotus vtramque potentiam explicaſſe videtur.

S.Thomas hìc art. 5. ad 1. ait, potentiam Dei ſecundùm ſe conſideratam, eſſe potentiam abſolutam; quatenus verò exequentem ea quæ per imperium diuinæ voluntatis decreta ſunt, eſſe potentiam ordinatam. Itaque iuxta hanc explicationem, omnia quæ Deus de facto operatur in aliqua differentia temporis, operatur de potentia ordinata, etiam miracula, & alia quæ fiunt præter communē regulam: quæ verò nunquam operatur, dicetur poſſe operari de potentia abſoluta. Nam potentia ordinata ſic dicitur reſpectu eorum effectuum de quibus ſimul Deus habet voluntatem operandi: abſoluta verò reſpectu eorum effectuum, de quibus diuina potentia abſoluitur & quaſi ſeiungitur à voluntate faciendi. *S. Th. explicat potentiam abſolutā & ordinatam.*

Scotus in 1. diſt. 44. ait, potentiam abſolutam eſſe, quæ operari valet & interdum operatur præter communes & vniuerſales leges; potentiam verò ordinatam, quæ operatur iuxta communes regulas & leges. Exempli gratia, communis lex eſt, omnem decedentem in peccato mortali eſſe perpetuò damnatum; hanc legem Deus obſeruat & exequitur per ſuam potentiam ordinatam: at abſolutè loquendo Deus ex natura ſua non tenetur hac lege, ſed poſſet etiam aliter operari; & quando vellet aliter operari, notauit Scotus quòd non ageret inordinatè; quia licèt ageret præter ordinem vniuerſalem, tamen ageret iuxta alium ordinem particularem pro ſua ſapientia *Scotus aliter explicat.*

inſtitutum. Hoc modo etiam aliquà quæ Deus de facto operatur, dici debent fieri de potentia abſoluta: vt multi putant, liberatam fuiſſe animã Traiani ex Inferno ad preces B.Gregorij. Item cõmuni lege ſtatutum eſt hominibus ſemel mori: at præter hanc legem aliqui mortui ſuſcitati ſunt, iterum morituri. Alia etiam miracula, quamuis circa effectus merè naturales dicentur fieri per potentiam abſolutam. Nam licèt propriè dicatur lex circa effectus morales, non autem naturales: tamen inuenitur communis ordo naturæ, qui & dicitur lex naturæ: quos ergo effectus Deus operatur præter communẽ naturæ ordinem, vt quando Solem ſtare & quando retrogredi fecit, dici etiam debet operari de potentia abſoluta.

Nam effectus ſupernaturales ſint ex potentia abſoluta.

Non tamen per hoc, effectus ſupernaturales dici debent fieri de potentia abſoluta, eo quod fiunt ſupra naturæ ordinem. Nam in his effectibus ſupernaturalibus conſideramus etiam ea quæ Deus communi modo & ordine fieri ſtatuit; vtpotè per Sacramenta conferri gratiam, peccatores diſponi ad iuſtificationem, & ſimilia. Vnde ea quidem quæ Deus præter hunc ordinem facere poteſt, ſicut ſanè poſſet homini abſque contritione & abſque Sacramento reddere gratiam, & ſimilia; hæc inquam faceret de potentia abſoluta. Ideo nec dici miracula illos effectus ſupernaturales ordinarios, explicabimus poſtea q.48.

Quomodo Deus habeat potentiã abſolutam operandi ea quæ non decreuit.

Sed circa priorem explicationẽ S.Th. dubitatur, quomodo dicatur Deus habere potentiam abſolutam operãdi illa quæ per ſuam voluntatem non decreuit operari. Nam impoſſibile eſt Deum operari quicquam niſi volendo: ergo non habet potentiam faciendi quæ non decreuit. Hanc difficultatem affert S. Thom. art.5. in primo argumento, pro illorum errore qui dicebant, Deum non poſſe alia facere niſi quæ facit. Eiuſque occaſione diſtinguit potentiam Dei abſolutam & ordinatam: ac reſpondet, non eſſe quidem poſſibile, Deum facere aliqua quæ non præſciuerit & præordinauerit ſe facturũ: hoc eſt non habet Deus potentiam ad faciendum quicquam abſque determinatione ſuæ voluntatis, benè tamen abſque hac determinatione habet potentiam abſolutam multa operandi. Et ratio eſt manifeſta: quia Deus habet in ſe potentiam operandi, independenter ab actuali determinatione libera voluntatis: tamen hæc Dei potentia non poteſt tranſire in actum, non poteſt exercere operationem, niſi determinetur per decretum liberum voluntatis: ergo non poſſet componi ſimul actualis operatio Dei cum carentia determinationis, tamen benè ſtat potentia operatiua Dei abſque determinatione voluntatis. Quod eodem prorſus modo ſe habet apud homines: homo enim habet potentiam operandi, v.g. ambulandi, antecedenter ad actualem voluntatem ambulandi; ac etiam ſi nolit ambulare, non amittit ſuam potentiam progreſſiuã: non tamen fieri poteſt, vt homo hanc potentiam applicet in actu ſecundo ad operandum abſque imperio voluntatis.

Quomodo habeat potentiam abſolutam operandi præter ordinem legis communis.

Circa alteram explicationẽ Scoti dubitari etiam poteſt, quomodo poſſit Deus operari de potentia abſoluta præter & contra cõmunes leges: tum quia operari contra legem, eſt inordinatum & vitioſũ: tum quia ſi Deus tulit legem vniuerſalem de modo operandi certos effectus: ergo decreuit ſic operari: ergo non poteſt habere voluntatem oppoſitam aliter operandi in caſu aliquo particulari; quia hę voluntates inter ſe pugnant, quamuis vna ſit vniuerſalis & altera particularis. Ad priorem partem difficultatis benè notauit Scotus, illũ qui non habet in poteſtate ſua legem, ſed ſubditur legi, non debere agere contra legem: ſed Deus ipſe pro ſua libertate tulit leges circa communẽ ſuum modum operandi, habens in poteſtate ſua operari vno vel alio modo: nihil ergo prohibet Deũ, quominùs poſſit agere præter & contra communẽ legem & modũ, quia hoc ipſum erit rectiſſimũ ex voluntate & ſapientia Dei. Ad alteram partem fateri oportet, quando Deus aliquid operatur præter communem modũ, non habuiſſe legẽ, quaſi voluntatem efficacem, ſemper illo communi modo operandi; cum hac enim voluntate repugnaret alia voluntas. Sed tantùm valebit dicere, Deum ſtatuiſſe, vt ille eſſet communis & conſuetus modus atque ordinaria regula operandi: & ſimul quaſi reſeruaſſe ſibi quoſdã caſus particulares, volens in illis aliter operari: in quo nulla exercetur repugnantia voluntatis.

QVAESTIO

QVÆSTIO VIGESIMASEXTA;

De Beatitudine Dei.

VLtimo loco inter attributa diuina S. Thomas Beatitudinem collocauit, de qua in quatuor articulis tractat. Primò docet, Deum eſſe beatum: quia habet omne bonum perfectum intellectualis naturæ. Secundò, eſſe beatum per operationem ſui intellectus: quia hæc eſt excellentiſſima operatio. Tertiò, Deum eſſe beatitudinem obiectiuam Beatorum: quia videndo Deum alij ſunt beati. Quartò, diuinam beatitudinem eminentiùs complecti quicquid in omni beatitudine deſiderabile eſt: vtpotè continuam contemplationem, vniuerſalem gubernationem, gaudium, poteſtatem, & ſimilia.

SECTIO PRIMA.

An & Quomodo Deus ſit beatus.

Deus eſt beatus.

IN primis de fide eſt, & ratione euidens, quod docet S. Thom. art. 1., Deũ eſſe beatum: nulluſquè qui Deum agnoſcat, poteſt de hac re dubitare. Apoſtolus primæ Timoth. vltimo, *Deus*, inquit, *beatus, & ſolus potens, Rex regum, & Dominus dominantium*. Ratione patet: quia ſiue beatitudo definiatur cum S. Thoma, *Bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius eſt ſuam ſufficientiam cognoſcere in bono quod habet:* Deo certè conuenit eſſe perfectum, & omnia cognoſcere: ergo Deus eſt beatus. Siue beatitudo definiatur cum Boetio lib. 4. de Conſolat. proſ. 2. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus:* vtique diuina natura eſt perfectio & plenitudo omnium bonorum, non quidem per modum compoſitionis, ſed per modũ ſimplicitatis. Siue beatus dicatur, *Qui habet quicquid vult, & nihil mali vult*, vt refert S. Th. 1. contra Gentes cap. 100. Deus certè habet quicquid vult, quoniam perfectiſſimus eſt: & nihil mali vult, quoniã ſanctiſſimus eſt: ergo Deus eſt omni modo beatus. Conſtabitquè hoc magis, explicando quomodo Deus ſit beatus, & quid ſit beatitudo Dei.

Eſt beatus per eſſentiam.

Secundò. Veriſſimum eſt quod docet S. Thom. 1. contra Gentes cap. 101., Deum eſſe ſuam beatitudinem: beatitudo enim non diſtinguitur ab eſſentia Dei: ſed ſicut Deus eſt ſua eſſentia, ſapientia, &c. ita eſt ſua beatitudo. Item non minùs verum eſt, quod notauit S. Thom. infra q. 62. art. 4., beatitudinem reſpectu Dei non habere rationem finis, ſicut reſpectu creaturarum intellectualium: hæ enim debent ſuis operationibus peruenire ad vltimum finem ſuæ beatitudinis, ſed Deus eſt ſuapte natura beatus. In idem redit quod docet S. Thom. hic art. 1. ad 2., beatitudinem reſpectu Dei non eſſe præmiũ, nec Deum mereri ſuam beatitudinem. Itaque ratio præmij & ratio finis, non eſt de eſſentia beatitudinis; ſed accidit beatitudini. Imò etiam creaturis intellectualibus potuiſſet Deus conferre beatitudinem abſque alijs meritis & medijs, ſicut de facto contulit animæ Chriſti in primo conceptionis inſtanti, ante omnia merita, & non propter merita.

Eſt beatiſſimus ſupra omnẽ creaturã.

Tertiò. Manifeſtum quoque eſt, quod docet & probat S. Thom. 1. contra Gentes cap. 102., diuinam beatitudinem in infinitum excedere omnẽ beatitudinem naturæ creatæ, eſſequè ſine comparatione præ omni alia beatitudine præſtantiſſimam. Patet: tum quia Deus eſt per ſuammet eſſentiam beatus, alijs autem creaturis beatitudo eſt accidentalis. Tum quia Deus ipſe eſt obiectum beatitudinis, nec eſt maior coniunctio quàm eiuſdem ad ſe ipſum, & iuxta maiorem coniunctionem maior eſt beatitudo: igitur beatitudo ipſius Dei in infinitum excedit omnem aliam beatitudinem. Tum etiam beatitudo cõſiſtit in clara viſione & fruitione obiecti beatifici: Deus autem ſolus exactiſſimè comprehendit ſeipſum. Et qualis eſt cognitio, talis eſt dilectio & fruitio:

fruitio: & vt ait S. Thom., vnuſquiſque plus ſe amat quàm alios, & ſic etiam valebit dicere plus amatur à ſeipſo quàm ab alijs. Diuina ergo beatitudo, tàm ex parte voluntatis, quàm intellectus, in infinitum excedit omnem beatitudinem poſſibilem naturæ creatæ: eſtquè Deus longè beatiſſimus ac feliciſſimus.

Complectitur omnē beatitudinem. Quartò. Rectè etiam docet S. Thom. eodem capite contra Gentes in fine, & hìc art.4., diuinam beatitudinem adæquatè & eminentiſſimo modo complecti quicquid boni & deſiderabilis reperitur in quacunque beatitudine, ſecluſis imperfectionibus admixtis in creaturis. Nam de contemplatiua felicitate habet Deus exactiſſimam & continuam ſui omniumquè aliarum rerum comprehenſionem. De vita actiua habet, non vnius hominis, aut domus, aut ciuitatis, aut regni, ſed totius vniuerſi prouidentiam & dominium, cuncta abſque vlla moleſtia & ſumma cum quiete gubernans. De terrena felicitate, quæ eſt tanquam vmbra veræ felicitatis, & conſiſtit ſecundùm Boetium lib.3. de Conſolat. proſa 7. in his quinque, voluptate, diuitijs, poteſtate, dignitate, & fama; Deus pro voluptate habet excellentiſſimam delectationem & gaudium de ſe & omnibus bonis abſque vlla paſſione triſtitiæ, pro diuitijs habet in ſe ipſo omnimodam ſufficientiam omnium bonorū, pro poteſtate habet infinitam virtutem & omnipotentiam, pro dignitate habet omnium rerum principatum & regimen, pro fama demum habet admirationem omnis intellectus eum cognoſcentis. Eſt igitur Deus omni ex parte beatiſſimus ac feliciſſimus.

Eſt beatitudo obiectiua omnium Beatorum. Quintò demum. Benè docet S. Thom. art.3., Deum eſſe beatitudinem obiectiuam omnium Beatorum. Duplex eſt namque beatitudo, nempè obiectiua, & formalis: obiectiua eſt obiectum beatificum, formalis eſt operatio quæ verſatur circa hoc obiectum: Deus ergo non eſt beatitudo formalis aliorum Beatorum, quia vnuſquiſque eſt formaliter beatus per operationem in ſe exiſtentem & a ſe elicitam: eſt autem obiectum beatitudinis; ideſt tota noſtra beatitudo cōſiſtit in poſſeſſione Dei, in operatione circa ipſum Deum. De hac autem re agendum erit 1.2., in cuius initio agitur de noſtro vltimo fine.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Beatitudo Dei.

Dubitatur, quid non ſit operatio Dei, ſed natura ipſa diuina. Videri poteſt, beatitudinem Dei explicandam non eſſe per modū operationis immanentis, Dei circa ſeipſum, ſicut noſtra beatitudo cōſtituitur in operatione attingente Deum; ſed potiùs beatitudinē Dei formaliter eſſe ipsā Dei eſſentiā vt eſſentia eſt, ſiuè eſſe realē identitatē Dei cum ſe ipſo: illa enim magis videtur eſſe beatitudo quæ eſt maior vnio & coniunctio cū ſummo bono beatifico: at nulla eſt maior vnio, quàm vnitas & identitas: ergo per hanc identitatē ſui cū ſeipſo Deus eſt primò & perfectè beatus. Confirmatur primò: Deus hoc ipſo quòd cōcipitur eſſe Deus, iam intelligitur feliciſſimus ac beatiſſimus: & multò plus maioriſquè felicitatis eſt, eſſe Deum, quàm videre Deum: ergo beatitudo Dei conſiſtit in eo ipſo quod Deus eſt. Confirmatur ſecundò: ideo beatitudo creaturæ rationalis conſiſtit in viſione aut etiam fruitione Dei, quia hæc eſt ſumma perfectio eius & coniunctio cum Deo: cùm enim natura creata diſtinguatur à Deo, ſaltem per operationem ſuam aſſequitur & poſſidet Deum modo quo poteſt: ergo Deus ipſe non per aliam operationem ſed per ſummam identitatem ſui cum ſe ipſo eſt ſummè beatus.

Verè eſt operatio Dei circa ſeipſum. Nihilominus dicendum eſt, beatitudinem Dei propriè loquendo formaliter conſiſtere in operatione immanente qua Deus ſe ipſum attingit. Ita habetur ex S.Thom. art. 2., vbi affirmat, Deum eſſe beatum per intellectum, ſicut ſunt alij Beati: & omnes Doctores communiter idem ſupponunt. Probatur autem manifeſtè: quia beatitudo propriè eſt perfectio naturæ intellectualis vt intellectualis eſt: ſed hæc perfectio debet eſſe operatio immanens intellectualis: ergo propriè loquendo diuina beatitudo eſt operatio qua Deus ſe ipſum attingit. Dico propriè loquendo: quia alioqui beatitudo magis amplè ſumi poteſt pro omni perfectione ipſius naturæ, & ſic plura com-

complectitur: ſed ſi formaliter & propriè accipiatur, verè in operatione conſiſtit: & conſtabit magis ſoluendo rationes dubitandi. Cùm autem duplex ſit operatio, nempe intellectus & voluntatis, viſio & fruitio, cenſendum eſt, beatitudinē adæquatè in vtraq. conſiſtere: ſicut de noſtra beatitudine 1.2. tractabimus.

Quoniam beatitudo formaliter eſt perfectio intellectualis.

Ad rationem in oppoſitum dicendum eſt, illam eſſe beatitudinem quæ eſt maior vnio & coniunctio intellectualis: hæc autem in operatione conſiſtit. Et declaratur exemplo: humanitas Chriſti habet vnionem hypoſtaticam cum Verbo diuino, quæ eſt ſimpliciter maxima vnionum, eſt ſubſtantialis, & in vnitate perſonæ: non tamen per talem vnionem formaliter, ſed per viſionem & fruitionem Dei eſt beata, ob eamdem rationem.

Ad primam confirmationē, dum Deus concipitur eſſe Deus includit in ſuo adæquato conceptu comprehenſionem & fruitionem ſui, & per hanc formaliter eſt beatus. Sed quia includit etiam alias perfectiones & attributa, per hæc intelligitur quidem perfectiſſimus in omni genere: & ita ſi beatitudo amplè ſumatur pro omni perfectione, intelligitur Deus per collectionem omnium ſuarum perfectionū formaliter fœliciſſimus eſſe. At propriè loquendo beatitudo debet accipi pro ſumma perfectione intellectuali, & hanc dicimus in operatione conſiſtere. Vnde pariter ſi beatitudo amplè pro perfectione ſumatur, plus eſt eſſe Deum, quàm videre Deum: ſi autem propriè ſumatur in ratione perfectionis intellectualis, nulla maior eſt quam videre Deum, & hęc eſt beatitudo formaliter.

Quæ in Deo realiter eſt natura ipſa diuina.

Ad ſecundam confirmationem, non ſolùm naturę creatę, ſed etiam ipſius Dei, ſumma coniunctio & poſſeſſio intellectualis cum ſe ipſo, in ſui viſione conſiſtit: & ideo hæc propriè dicitur beatitudo. Diſcrimen autem inter Deum naturamquè creatam, maximum eſt, quòd natura creata cùm diſtinguatur à Deo, nonniſi per operationem diſtinctam, tum à ſe ipſa, tum a Deo, redditur beata: cumquè creata ſit, non poteſt per operationem infinitam & adæquatam attingere tale obiectum beatificum. At Deus ipſe per operationem, quæ eſt realiter ſuamet eſſentia, beatus eſt. Et in ipſo Deo, vnum prorſus ſunt, obiectum beatificum, beatitudo formalis, & ipſe qui eſt beatus. Eſtquè beatus per operationem ſimpliciter infinitam ſibiquè adæquatam: in quo etiam ſummo exceſſu ſupereminet omnibus Beatis. Et quantus eſt in ratione obiecti beatifici, tanta etiam formali eſt felicitate beatus.

SACRAE
THEOLOGIAE
PRIMAE PARTIS
TOMVS SECVNDVS

COMPLECTENS

A Quæſtione vigeſimaſeptima ad finem,
cum Indice Quæſtionum, & Rerum.

AVCTORE
P. RAPHAELE AVERSA A SANSEVERINO
Clericorum Regularium Minorum
Præpoſito Generali.



ROMÆ, Ex Typographia Iacobi Maſcardi, MDCXXXI.

SVPERIORVM PERMISSV.

Sumptibus Octauij Ingrillani.

QVAESTIO VIGESIMASEPTIMA

De Pluralitate ac Proceſſione Diuinarum Perſonarum.

EAndem analogiam, qua in reliquis Deum iuxtà ordinem rerum creatarum conſiderare ſolemus, nunc etiam obſeruantes: ſicut in ſubſtantia creata, præter naturam & attributa, diſtinguimus ſubſiſtentiam, quæ conſtituit ſuppoſitum & perſonam: ita & in Deo, præter eius naturam & attributa, aſſignamus ſubſiſtentiam, qua ipſi Deo ſuppoſiti & perſonæ ratio nomenquè conceditur. Quo præcipuè perſonæ nomine, Theologi omnes, ac ſancti Patres, ſacra Concilia, & vniuerſalis Eccleſia hic vtuntur. Illud verò ſingulare eſt in Deo ſupra omnem creaturarum regulam, quòd cùm quæcunque natura ſubſtantialis creata indiuidua, non niſi vnica ſubſiſtentia compleatur, vnumq. conſtituat ſuppoſitum: in Deo tamen admirabili quadam ratione, plures ſint ſubſiſtentiæ pluraq. ſuppoſita. Sicquè tres Perſonas diuinas, Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum, fideliter confitemur: & hoc eſt myſterium Trinitatis, quo Deus eſt vnus in eſſentia, trinus in perſonis, quia in vna Deitate tres ſunt ſubſiſtentiæ perſonales.

Igitur, abſoluta iam conſideratione Dei quoad naturam, omniaquè attributa comitantia naturam, & communia omnibus tribus perſonis diuinis, modò ordinatè progredimur, ad diuinas perſonas ſub Fidei lumine contemplandas. Pro congruentiori autem huius tractationis diſpoſitione cenſemus, ordinem Diui Thomæ nec eſſe ex toto ſeruandum, nec penitus immutandum: ſed numerum quidem & ſeriem quæſtionum retinere conabimur: eas tamen paulò aliter proponemus, & ſub ijs meliori quo videbitur ordine, noſtras ſectiones contexemus. Ac primò quidē coniunctim agendum erit de omnibus perſonis diuinis, tum de ſingulis ſeparatim, ac tandem de varijs comparationibus earundem. Inchoat S. Thomas ſtatim hanc materiā à proceſſione perſonarum. Verùm, priùs ſanè ſupponi debet, plures eſſe perſonas, & conſequenter explicandum quo pacto ſint, videlicet per proceſſionem & emanationem ad intra: ideo nos proponere incipimus de pluralitate ac proceſſione perſonarum. In quinque autem articulos ſanctus Doctor hanc ſuam primam diſtribuit quæſtionem.

Primò docet, eſſe in Deo proceſſionem, immanentem ad intra, eo modo quo in ſubſtantijs intellectualibus verbū procedit ad intra in actu cognoſcendi: & ſic, inquit, fides catholica proceſſionem conſtituit in Diuinis. Secundò docet, aliquam diuinam proceſſionem dici poſſe generationem, non quidem ſecundùm communem acceptionē generationis, quæ conuenit omnibus rebus generabilibus & corruptibilibus, & eſt mutatio de non eſſe ad eſſe; ſed ſecundùm propriam illam acceptionem quæ conuenit ſolis viuentibus, quatenus vitalis generatio definitur, *Origo viuentis à viuente, ex principio vitæ coniuncto, in ſimilitudinem naturæ*. Probatque: quia proceſſio Verbi diuini eſt per modum intellectualis actionis, quæ eſt operatio vitalis, & eſt ex principio coniuncto cùm ſit ad intra: & eſt ſecundùm rationem ſimilitudinis, quia conceptio intellectus eſt ſimilitudo rei intellectæ. Tertiò docet, eſſe in Diuinis aliam proceſſionem, præter dictam Verbi: quoniam in intellectuali natura duplex actio immanens exercetur, vna intellectus, altera voluntatis: ergo præter proceſſionem Verbi per intellectum, eſt quoque alia proceſſio in Deo penes operationem voluntatis, ſcilicet proceſſio Amoris. Quartò docet, hanc proceſſionem Amoris non eſſe generationem, ſicut erat proceſſio Verbi: quoniam intellectus

quidem conſtituitur in eſſe intelligibili per ſimilitudinem rei intellectæ: voluntas autem non ſic, ſed per quandam inclinationem in rem volitam: proceſſio ergo intellectus, eſt ſecundùm rationem ſimilitudinis, atque adeo eſt generatio, non autem proceſſio voluntatis. Quintò tandem docet, in Diuinis non eſſe plures quàm duas proceſſiones: quoniam in natura ſpirituali & diuina non ſunt niſi duæ operationes immanentes, ſcilicet intelligere & velle: neque enim illi conuenit operatio ſenſitiua.

SECTIO PRIMA.

An plures ſint Perſonæ diuinæ, nempe tres, Pater, Filius, & Spiritus ſanctus.

Iudæi & Mahometani negant.

IVdæi ac Mahometani, fidei Chriſtianæ hoſtes acerrimi, hoc præcipuè Trinitatis myſterium non recipiunt: ſed ſicut vnum Deum, ita & vnam perſonam eſſe contendunt. Ex his quoque qui ſub Chriſti nomine gloriantur, fuerunt quamplures Hæretici, idem myſterium reipſa denegantes. Inter quos conſpicuus fuit Sabellius, qui licèt non fuerit primus huius erroris inuentor, fuit tamen potiſſimus aſſertor ac diſſeminator, ex quo Sabelliani Hæretici dicti ſunt. Hic concedebat quidem Deo, nomina Patris & Filij & Spiritus ſancti: ſed volebat, ijs omnibus, ſicut vnum Deum, ita & vnam perſonam, multiplicatis tantùm appellationibus denotari. Atque adeo, in Chriſto Domino, quem verum Deum fatebatur, non ſolùm Filium, ſed Patrem quoque, ac Spiritum ſanctum, aſſumpſiſſe eandem humanitatem affirmabat: vnde eius ſequaces vulgò appellati fuere Patripaſſiani, quaſi Patrem ipſum in Chriſto paſſum eſſe facientes.

Quidam etiam Hæretici.

Item, de eadem diuinarum perſonarum Trinitate, malè ſenſit Arrius caput Arrianorum, cuius Hæreſis diutiſſimè ac latiſſimè catholicam Eccleſiam diuexauit. Hic, quamuis Trinitatem ſimpliciter fateretur; tamen nolebat, Filium eiuſdem eſſe cum Patre ſubſtantiæ, & æqualis æternitatis: ſed dicebat, fuiſſe à Deo creatum in tempore, atque adeo non eſſe verum Deum qualis eſt Pater, ſed eſſe præcipuam creaturam Dei, & ſic per excellentiam quandam velut æquiuocè appellari Deum ac Filium Dei. Et ſimiliter de Spiritu ſancto ſentiebat. Quare planè conuincitur negaſſe ſimpliciter Trinitatem, prout nos ex fide catholica intelligimus, videlicet tres eſſe diuinas perſonas, quæ verè ſint Deus in vera Diuinitate communicantes. Acceſſit præterea Macedonius, ex quo Macedoniani & Semiarriani appellati ſunt. Hic præſertim Diuinitatem Spiritus ſancti negauit: Filium verò dicebat eſſe Patri ſimilem, ſed adhuc non concedebat eſſe eiuſdem diuinæ naturæ cum Patre, Patri conſubſtantialem & coæqualem. Eiuſdem deniq. Hæreſis Arrianæ non leuem de ſe ſuſpicionem præbuere nuper Lutherus & alij nouarum ſectarum Auctores.

Chriſtiana fides affirmat.

Veritas autem certiſſima & notiſſima apud Chriſti fideles, in Eccleſia catholica eſt, eſſe in Deo myſterium Trinitatis, hoc eſt eſſe plures, nempe tres perſonas diuinas, quibus æqualiter communis eſt eadem ſingularis natura diuina, quaſquè proprijs nominibus appellamus, Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum. Qui fidei articulus, eſt ſanè totius noſtræ Religionis fundamentum.

Ex Scriptura veteris Teſtamenti.

Probatur primò plurimis locis Sacræ Scripturæ veteris teſtamenti, quæ pro hac re à Theologis congeruntur: ſed tamen pauca quædam commemorare ſufficiet. Et in primis afferri ſolet initium illud Geneſis, tanquam ſtatim in primis verbis hoc tàm magnum myſterium Deus indicare voluerit: *In principio creauit Deus cœlum & terram.* Vbi ly, *In principio*, quidam Sancti Patres legunt & intelligunt, *In Filio, in Verbo*, iuxta illud initiũ Euangelij Ioannis, *In principio erat Verbum: Omnia per ipſum facta ſunt:* Rurſus in illo textu Geneſis pro ly Deus, Hebraicè dicitur *Elohim*, quod eſt nomen plurale, quaſi dicatur Dij: ly autem creauit, etiam in textu Hebræo eſt ſingulare, *Bara*: dicitur ergo, *Creauit Dij*. Hinc inquam deducitur myſterium Trinitatis: vt per hoc quòd dicitur creauit in ſingulari, denotetur vnitas eſſentiæ diuinæ: per hoc quòd dicitur Dij, denotetur pluralitas

r alitas perſonarum. Aliud teſtimonium ſit, Deuteronomij 6. *Audi Iſrael, Dominus Deus noſter, Dominus vnus eſt*: per quã triplicem repetitionem Dei cum vnitate, indicatur Trinitas perſonarum & vnitas eſſentiæ: præſertim cùm in textu Hebræo ponatur nomen ineffabile, Iehoua, quod eſt proprijſſimum nomen Dei. Simili modo Pſal. 66. dicitur, *Benedicat nos Deus, Deus noſter, benedicat nos Deus*: vbi etiam in Hebræo ponitur idem nomen Iehoua. Et idcirco, dum ſecundo loco replicatur Deus, additur noſter: quia Filius, ſecunda Trinitatis perſona, peculiari modo factus eſt noſter, dum factus eſt homo. Sed magis manifeſtè hoc myſterium expreſſum videtur Iſaiæ 48. *Accedite ad me & audite hoc: non à principio in abſcondito loquutus ſum: ex tempore antequam fieret, ibi eram: & nunc Dominus meus miſit me & ſpiritus eius*. Et ſimiliter Zachar. 2. *Lauda & lætare filia Syon, quia ecce ego venio & habitabo in medio tui, ait Deus, & applicabuntur gentes multæ ad Dominum in die illa, & ſcies quia Dominus exercituum miſit me ad tè*. In quibus locis etiam ponitur nomen Iehoua propriũ Dei. Et alia ſunt plurima huiuſmodi teſtimonia manifeſta ad declarandam Diuinitatem Meſſiæ, ſcilicet Chriſti miſſi à Deo Patre, cum conſortio Spiritus ſancti. Imò, ex ipſomet ſacro nomine Iehoua, periti linguæ Hebraicæ deducunt myſterium Trinitatis. Atque ita expoſuerunt loca Scripturæ & nomen Dei, ipſimet antiqui Iudæorum, vt refert latè Galatinus lib. 2. de Arcanis.

Ex Scriptura noui Teſtamẽti. Secundò. Clariſſimè Trinitatis myſterium expreſſum eſt in nouo Teſtamento, in quo manifeſtiſſima eſt vera Diuinitas Chriſti Filij Dei, miſſi à Deo Patre; Diuinitas etiam Spiritus ſancti, quæ eſt tertia Trinitatis perſona. Ac præſertim ſub his nominibus ſimul hoc myſterium expreſſit Chriſtus Dominus Matth. vltimo, *Baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus ſancti*.

Ex Concilijs et ſymbolis. Tertiò. Hæc ipſa veritas ſæpiſſimè fuit ab Eccleſia definita, in plurimis Concilijs à multis ſummis Pontificibus, damnatique fuere omnes prænumerati Hæreticorum errores. Ac præcipuè myſteriũ hoc cum diſtinctione perſonarũ & vnitate eſſentiæ expreſſum eſt in Symbolo Apoſtolorũ, in Symbolo Niceno, in Symbolo Athanaſij ab Eccleſia approbato: atq; ſemper, contra Infideles & Hæreticos, ab omnibus Sanctis Patribus fuit conſtantiſſimè aſſertum ac defenſum, quorum plurimi de hac re ex profeſſo ſcripſerunt.

Non poteſt naturali ratione probari. Quartò prætereà tentarunt aliqui, rationibus naturalibus hoc myſterium demonſtrare: vel dicentes, per ſe eſſe, etiam ſecluſa fide, naturaliter ab humano intellectu cognoſcibile, & fortaſſe de facto cognitũ a quibuſdã: vel ſaltem, ſuppoſita fide illuſtrante intellectum, poſſe inueniri demonſtrationem aliquam naturalem ad hanc veritatem perſuadendam. Verùm infra q. 32., vbi de cognitione Trinitatis cum S. Doctore tractari ſolet, conſtabit, nullam poſſe naturalem rationem afferri ad hunc articulum demonſtrandum: ſed ad ſummum, iuxta fidem afferri poſſe aliquas congruentias, quæ aliquatenus conducant ad rem declarandam. Adſunt tamen aliæ rationes efficaces, quæ, ſuppoſita fide myſterij, valent ad demonſtrandas quaſdam veritates peculiares circa ipſum myſterium, vt in progreſſu totius materiæ apparebit.

Difficultates demum quæ circa huius myſterij veritatem occurrunt, & argumenta Hæreticorum contra eandem veritatem, quia concernunt ea quæ mox ſingillatim diſcutienda ſequuntur, deinceps commodiùs ac diſtinctiùs eſplicabimus & diſſoluemus.

SECTIO SECVNDA.

Quo pacto per duas reales proceſſiones multiplicentur diuinæ perſonæ.

NOn defuerunt Hæretici, qui agnoſcentes Trinitatis myſterium quoad diſtinctionem perſonarum & vnitatem eſſentiæ, aliter errauerint, putantes, omnes tres perſonas ſe ipſis æquè primò abſque ordine originis multiplicari in Deo, ita vt nulla earũ procederet ab alia. Ex alio extremo poſſet quis opinari, perſonas ita multiplicari, vt quælibet earum realiter procedat ac producatur.

Quædam prima per Dico primò. Tres perſonæ diuinæ ita multiplicantur, vt omnino detur earum aliqua,

ſona eſt nō procedens. aliqua, quæ ſit ſimpliciter prima, non procedens, ſed penitus improducta, & hæc eſt perſona Patris. Concluſio eſt de fide. Colligitur planè ex ſacra Scriptura, in qua cùm Filij & Spiritus ſancti proceſſio exprimatur, Pater tamen nuſquam dicitur procedere. Definita etiam eſt in Concilijs, & eſt notiſſima. Atque, ſuppoſita fide myſterij, efficaciter demonſtratur. Aut enim perſona Patris procederet ab aliquo principio quod eſſet extra Diuinitatem, aut ab alia perſona diuina, aut ab ipſo Deo conſiderato ſecundùm eſſentiam præcisè à tribus perſonis. Non primum: quia ſatis perſpicuum eſt, perſonam quæ eſt Deus, non poſſe produci ab alio principio quod non ſit Deus: ſi enim produceretur, vtique produceretur ad extra, atque adeo tanquam effectus à cauſa: vnde potiùs cauſa produc ēs, & non effectus productus, deberet dici Deus. Non ſecundum: quia ab ipſo Patre aliæ duæ perſonæ diuinæ realiter producuntur; ergo non poteſt Pater mutuò ab ipſis perſonis produci. Et alioqui Pater non magis dicendus eſſet Pater, quàm Filius aut Spiritus ſanctus: & è conuerſo Filius aut Spiritus ſanctus deberet dici Pater: quæ ſunt abſurdiſſima. Aliam autem perſonam ſupra tres, ex fide ſupponimus non inueniri. Et alioqui ſi Pater procederet ab alia perſona priori: aut hæc rurſus procederet ab alia & ſic in infinitum, quod planè repugnat: aut deueniendum erit ad perſonā improductam, & hanc ab initio dicimus eſſe Patrem. Neque tertium: quia per hoc ipſum quòd quædam perſona diuina procedit, debet diſtingui à ſuo principio producente: ſi ergo Pater produceretur à Deo, hoc ipſo diſtingueretur à Deo: quod eſt falſum. Imo, hoc ipſo, Deus quatenus intelligeretur ordine originis præcedere ac producere Patrem, iam eſſet perſona quædam, haberet enim relationem & proprietatem producentis: ſicut hoc ipſo quòd Pater intelligitur generare Filium, iam habet relationem genitoris, & conſtituitur in ratione perſonæ. Vnde tandem Pater non eſſet prima perſona: neque Deus producens Patrem, conſideraretur præcisè à perſonis, ſed potiùs eſſet alia quædam perſona ante Patrem.

Duæ aliæ ſunt procedentes. Dico ſecundò. Perſonæ diuinæ ita multiplicantur, vt eàrum duæ, nempe Filius & Spiritus ſanctus, realiter procedant & producantur. Hæc etiam concluſio eſt de fide. Et proceſſionem Filij à Patre ſub hoc ipſo nomine expreſſit ipſemet Filius Ioann. 8. *Ego à Deo proceſſi:* & proceſſionem Spiritus ſancti cap. 15. *Spiritus veritatis qui à Patre procedit.* Definita rurſus eſt hæc veritas in Concilijs & Symbolis. Et manifeſta eſt ex iiſdem nominibus perſonarum: non enim eſſet Filius, niſi gigneretur à Patre: neque diceretur Spiritus ſāctus, niſi à Patre & Filio ſpiraretur. Alijquè ſunt etiā loquendi modi, quibus hæc diuinarum perſonarum proceſsio in Sacris litteris & Concilijs deſignatur, videlicet nomine emanationis, natiuitatis, egreſſus, & ſimilibus.

Deinde demonſtratur concluſio ratione fundata in principijs fidei. Nulla enim eſt alia ratio diſtinguendi perſonas, niſi realis proceſſio & relatio. Sic declarauit Concil. Florent. ſeſs. 18. *Sola relatio eſt, quæ diuina proceſſione perſonas multiplicat.* Et Toletanum vndecimum in Profeſs. fidei, *In relatione perſonarum numerus cernitur.* Non ergo poterant ita multiplicari diuinæ perſonæ, quaſi vnaquæq. eſſet per ſe primò non procedens ab alia: quinimò, ſi non multiplicarentur per reales proceſſiones, eſſet prorſus vna perſona, ſicut eſt vnus Deus. Et confirmatur: quia omnis perfectio abſoluta, hoc eſt præter proceſſiones & relationes originis, eſt communis omnibus tribus perſonis, vt in ſequentibus dicemus: ergo ſi non daretur proceſsio & relatio originis propria vnicuique perſonæ, non eſſet vnde perſonæ diuinæ multiplicarentur.

Duæquè ſunt diuinæ proceſſiones. Dico tertiò. Duæ adæquatè ſunt proceſſiones diuinæ, per quas perſonæ multiplicantur. Hæc etiam concluſio ſpectat ad fidem. Cùm enim duæ ſint perſonæ procedentes, duæ debent eſſe proceſſiones: ſiquidem neque poteſt vna proceſſio ad duas perſonas terminari, neque poteſt eſſe multiplex proceſſio reſpectu eiuſdem perſonæ procedentis. Probatur item ratione S. Thomæ hic art. 5. quoniā in natura intellectuali & diuina non poteſt cogitari plus quàm duplex operatio

imma-

immanens, altera intellectus, altera voluntatis. Sed tamen quoniam dicere poſſet quis, in Deo multiplicari plures proceſſiones per intellectum, & plures per voluntatem, addenda eſt ratio, quam eod. art. in ſolut. ad 3. S. Doctor inſinuat, & magis explicat 4. cont. Gent. cap. 13. Deus vno ſimplici actu omnia intelligit, & ſimiliter vno actu omnia vult: vnum eſt ergo Verbum procedens, adæquans intellectum Dei, & vna eſt proceſsio per intellectum: ac ſimiliter de amore reſpectu voluntatis. Quæ ratio eſt ſimilis illi qua probari ſolet, in Deo non eſſe plures perſonas eiuſdem nominis, ſcilicet plures Patres, &c. ſicut notauit Athanaſ. in Symb. *Vnus Pater non tres Patres, &c.* Quia nempe vnus filius vnaquè filiatio, ob ſummam perfectionem & ſimplicitatem Dei, continet omnem perfectionem poſſibilem in ratione filij & filiationis in Deo: non ergo poſſunt in Deo eſſe plures filij, & ſic de ſingulis perſonis. Sic etiam probari ſolet non eſſe plures Deos, quia hic vnus ſingularis Deus continet omnem perfectionem poſſibilem in ratione Dei, atque adeo non eſt poſſibilis alius Deus numero diſtinctus ab hoc Deo.

Omnis perſona diuina eſt ens à ſe.

Sed contra hanc proceſſionem diuinarum perſonarum obijcies primò. Deus eſt ens à ſe: ſed perſona procedens non eſt à ſe, cùm ſit a producente: ergo non poteſt eſſe vlla perſona diuina procedēs. Item, Deus eſt ſuum eſſe, eſt ens ex ſe neceſſarium: ſed perſona quæ ab alia accipit eſſe, iam non eſt ſuum eſſe, neque ens ex ſe neceſſarium: ergo.

Reſpondetur primò. Deus eſt ens à ſe, hoc eſt à nullo ſit tanquā effectus à cauſa: perſona autem diuina procedens non ſit à producente tanquam effectus à cauſa, vt ſect. ſequenti conſtabit. Secundò, Deus eſt ens à ſe, hoc eſt non producitur ab alio Deo, vel ab alio non Deo: & ſic perſona procedens non producitur ab alio Deo, nec ab alio non Deo, ſiquidem producitur a perſona quę eſt idē ipſe Deus cum perſona producta. Hanc reſponſionem indicat S. Thom. art. 1. ad 3. Tertiò, Deus eſt ens a ſe, hoc eſt habet eſſentiam quæ a nullo producitur: & ita perſona procedens habet eſſentiā quæ a nullo producitur, ſed communicatur ei à perſona producente. Atque ita, dum perſona producens tribuit perſonæ productæ eamdem ipſam numero eſſentiam quam habet, ſi ipſa perſona producens, eſt ratione ſuæ eſſentiæ ens à ſe, huiuſmodi quoque erit perſona producta: quoniam perſona producens tribuit perſonæ productæ hoc ipſum vt per eſſentiam ſit à ſe. Vnde patet tandem, quomodo etiam perſona producta, ſit ſuum eſſe per eſſentiam, & ſit ens per ſe neceſſarium, hoc eſt formaliter habens ipſammet eſſentiam & neceſſitatem eſſendi, licèt communicatam à perſona producente.

Non minùs perfecta eſt perſona procedens quàm producens.

Obijcies ſecundò. Saltem eſt imperfectio aliqua, procedere ab alio: ergo, ſi vna perſona diuina producit, alia producitur; illa videtur eſſe perfectior, hæc minùs perfecta: iuxta illud Actor. 2. *Beatius eſt magis dare, quàm accipere:* ſed Deo omnis imperfectio repugnat: ergo etiam repugnat proceſſio.

Reſpōdetur cum D. Auguſt. lib. 3. cōt. Maximin. cap. 24. Beatius eſt dare quàm accipere, in hac vita vbi eſt inopia, qua vtique melior eſt copia: tunc ergo perfectius eſt dare quàm accipere, & producere quàm produci, quando accipere & produci denotat indigentiam vel carentiam, aut ſaltem dicit poſſe carere eo quod accipitur: quæ imperfectiones longè abſunt a Deo: in quo proinde æqualis perfectio eſt, produci ac producere, accipere ac dare, vt magis conſtabit cùm de comparatione perſonarum agemus.

Duæ proceſſiones ſtant cum tribus perſonis.

Obijcies tertiò contra binarium proceſſionum numerum. Si duæ ſunt proceſſiones, deberent quatuor multiplicari perſonæ: quoniam ſicut penes primam proceſſionum duplex perſona diſtinguitur, vna generans, & altera genita: ita penes ſecundam proceſſionem duæ aliæ diſtingui deberent, vna ſpirans, & altera ſpirata.

Reſpondetur. Abſurdum hoc non ſequi quia ſecūda proceſſio ſupponit conſtitutas duas perſonas, nempe Patrem & Filium, & Pater & Filius ſpirant: vnde non conſtituit nouam perſonam ſpirantē, ſed tantùm vltra duas illas perſonas addit tertiam, nempe Spiritum ſanctum qui producitur. Et hoc eſt diſcrimen a prima proceſſione quæ eſt generatio: quo-

niam non ſupponitur perſona generans aliter conſtituta ante generationem, ſed penes ipſammet generationẽ debet primò conſtitui. Quod totum magis explicabitur q. 36.

Obijcies quartò, quòd non poſſit in Deo reperiri pluſquàm vna proceſſio. Vna enim proceſſio, cùm ſit infinita, continere debet omnem perfectionem poſſibilem in ratione proceſſionis diuinæ: ergo non eſt poſſibilis alia proceſſio. Vel ſic: per vnam proceſſionem communicatur eſſentia diuina cum omni perfectione & omni modo quo communicabilis eſt: ergo non ſupereſt alia proceſſio qua rurſus communicetur diuina natura. Imò vniuerſaliter vni naturæ nonniſi vnus ſe communicandi modus conuenire poſſe videtur.

Reſpondetur. Hunc argumentãdi modum non eſſe vſurpandũ de diuinis perfectionibus velut in communi acceptis. Alioqui enim pariter liceret arguere: vnus actus in Deo, videlicet actus intellectus, continere debet omnẽ perfectionẽ poſſibilem in ratione actus: ergo non relinquitur alius actus voluntatis. Et ſimiliter tolleretur numerus perſonarum: aliaquè inconuenientia ſequerentur. Tantùm ergo erit vtilis de quacumq. diuina perfectione determinatè accepta: Et in hoc ſenſu ſupra notauimus, hoc argumentandi modo Theologos in Diuinis vti ſolere. Vnde, accipiendo aliquam proceſſionem diuinam determinatè, nempe per intellectum, rectè dicemus, hanc proceſſionem continere omnem perfectionem poſſibilem in ratione proceſſionis intellectualis: & ſic non eſſe poſſibilem in Deo aliam proceſſionem intellectualem. Quare negandum eſt, hanc proceſſionem continere in ſe omnem perfectionem poſſibilem ſecundùm rationem proceſſionis abſolutè loquendo, quaſi nulla alia proceſſio, etiam per voluntatem eſſe poſſet. Et ſimiliter ad illud de communicatione dicendum, primam proceſſionem continere omnem perfectionem modumq. poſſibilem in ratione communicationis per intellectum: ſupereſſe tamen aliam proceſſionem continentem omnem perfectionem modumq. poſſibilem communicationis per voluntatem. Licèt autem, naturæ creatæ, ob eius limitationem, nonniſi vnus communicationis modus competere queat: tamen diuinæ naturæ, ob ſuam infinitatem optimè competere poteſt duplex communicatio, penes vtramque operationem immanentem, nempe intellectus & voluntatis, ita vt per ſingulas communicetur tota diuina natura: ſicquè adnotauit D. Thom. hic art. 3. ad ſecundum.

SECTIO TERTIA.

Quo pacto Diuinæ proceſſiones ſint operationes immanentes ac perpetuò permanentes in Deo.

HAeretici illi Arriani & Sabelliani, voluerunt, proceſſionem diuinam eſſe operationem tranſeuntem ad extra, tanquam effectus procedentis à cauſa. Et Arrius manifeſtè dicebat, eſſe creationem, atque adeo perſonam procedentem eſſe creaturam quandam ad extra productam. Dicebat etiam, Filium & Spiritum ſanctum non fuiſſe ab æterno, ſed fuiſſe creatos in tempore, tamen ante omnes alias creaturas.

Dico primò. Proceſſiones diuinæ ſunt operationes quædam. Hæc concluſio in confeſſo eſt etiam apud Hæreticos, vt patet ex D. Thom. hìc art. 1. Non enim aliter concipitur quicquam procedere, niſi quatenus principium à quo procedit operatur: omniquè productio abſque dubio eſt operatio quædam: atque hoc operationis nomine abſque vlla difficultate omnes vtuntur. In eodemquè ſignificato S. Thom. art. 1. & 2. aſſumpſit nomen actionis: vt videlicet actio ſumatur, non pro cauſalitate agentis, ſic enim proceſſio diuina non eſt actio, vt mox dicemus: ſed vt actio ſumatur in eodem ſenſu quo operatio. Quia tamen nomen actionis eſt ambiguum, & quidam contendũt non debere admitti in Deo: ideo libentiùs ac tutiùs vtendum eſt nomine operationis. *Proceſſiones diuinæ ſunt operationes quædam.*

Dico ſecundò. Proceſſiones diuinæ ſunt operationes immanentes ad intra in Deo. Hæc concluſio ſtatuitur à S. Th. art. 1. Eſtquè indubitata apud Catholicos. *Sunt operationes immanentes in Deo.*

Et

Et quoad rem eſt de fide. Ac probatur manifeſtè ex ſacris Litteris. Ioann. 1. *Verbum erat apud Deum*: & rurſus infrà, *Vnigenitus qui eſt in ſinu Patris*. Et alibi Chriſtus Dominus declarauit, ſe Filium manere in Patre, & Patrem in Filio. Vbi manifeſtè patet, proceſſionem Filij non eſſe operationem tranſeuntem, qua producatur aliquid ad extra: ſed eſſe immanentem in ipſo Deo. Idemquè valet de proceſſione Spiritus ſancti. Sequitur quoque manifeſtè ex diuinitate perſonarum procedentium: cùm enim Filius ſit Deus, habeatquè eandem eſſentiam diuinam cum Patre, & ſimiliter Spiritus ſanctus; iam proceſſio harum perſonarum non tendit ad extra, ſed ſiſtit intra ipſum Deum.

Sunt emanationes termini producti à principio producẽte.

Dico tertiò. Proceſſio diuina, non eſt productio effectus à cauſa, ſed eſt emanatio termini producti à principio producente. Hæc concluſio eſt apud Theologos communis & certa, etiam quoad modum loquendi. Et probatur: quia effectus productus à Deo tanquam à cauſa, intelligitur aliqua res eſſentialiter diſtincta ac dependens à Deo; & ita exiſtens extra Deum: cùm ergo omnis diuina proceſſio ſit operatio immanens, non eſt proceſſio effectus à cauſa. Aliqui tamen Græci Patres olim vtebantur in Diuinis etiam nomine cauſæ. Attamen, vt benè aduertit S. Thom. q 33. art. 1., apud Latinos non vſurpatur nomen cauſæ: idquè approbant alij Theologi cõmuniter: & expreſſum eſt in Concil. Florent. ſeſſ. vltima. Quoniam nomen cauſæ apud Græcos non denotat has imperfectiones, quas apud Latinos, nempe vt cauſa producat aliquid eſſentialiter diuerſum ac dependens ab ipſa, vt iam in Philoſophia explicauimus q. 11. ſect. 1. Igitur relicto nomine cauſæ, in hoc myſterio vti debemus nomine principij, vt aſſerit S. Thom. cum omnibus Theologis: Principiũ enim non importat huiuſmodi imperfectiones. Licèt adhuc S. Doctor eod. art. ad 2. velit, non è conuerſo dici debere, Filium aut Spiritum ſanctum eſſe principiatum; quia inquit hic loquendi modus ſignificat aliquam ſubiectionem vel minorationẽ. Idcirco diximus in concluſione, proceſſionem diuinam eſſe tanquã termini producti à principio producente: qui loquendi modus eſt communiter cõſuetus.

Longè differunt à creatione & eductione.

Dico quartò. Proceſſio diuina non eſt creatio: nec etiã eſt generatio, prout generationis nomine intelligitur aliud productionis genus à creatione diſtinctũ, quod exercetur in rebus creatis dum fiũt dependenter à ſubiecto, & dicitur eductio: ſed eſt perfectiſſima quædam ac ſimpliciſſima emanatio. Hæc etiam concluſio certiſſima eſt. Et primò patet, proceſſionem diuinam non eſſe creationem: quia per creationem producitur à Deo aliquis effectus ad extra: & terminus creationis non eſt niſi creatura: ac prætereà, id quod creatur, fit ex nihilo. Sed proceſſio diuina eſt operatio immanens intra Deum: perſona procedens non eſt creatura, ſed eſt verus Deus: neque producitur ex nihilo, ſed de ſubſtantia producentis, vt notauit S. Thom. q. 41. art. 3. Manifeſtum ergo eſt, proceſſionem diuinam non eſſe creationem.

Secundò patet etiam non eſſe generationem in illo ſenſu. Non enim perſona diuina fit dependenter ab vllo ſubiecto in genere cauſæ materialis: ſed, licèt conſtituatur ex natura diuina & ſua proprietate perſonali, tamen hoc totum eſt cum ſumma ſimplicitate & identitate: vnde nullatenus eſt in hoc admittenda vlla dependentia ſeu cauſalitas materialis, vt rectè notauit S. Thom. ibidem. Tertiò itaque manifeſtum eſt, quo pacto proceſſio diuina potiùs vocanda ſit perfectiſſima quædam ac ſimpliciſſima emanatio, vt loquitur S. Thomas quæſt. ſequenti.

Fuerunt ab æterno in Deo.

Dico quintò. Proceſſiones diuinæ fuerunt ab æterno in Deo. Hæc concluſio eſt de fide. Statuitur à Magiſtro ſentent. in 1. d. 9., & à S. Thom. hic q. 42. art. 2. Et primò ſumitur ex ſacra Scriptura. Prouerb 8. *Ab æterno ordinata ſum*: vbi ſermo eſſe videtur de Sapientia increata, nempe de perſona Verbi. Ioann. 1. *In principio erat Verbum*: ideſt ab æterno erat Verbum, vt Sancti omnes intelligũt. Secundò, definita eſt in Concilijs, & tradita à Patribus, in iiſdem locis, in quibus contra Arrium definita eſt diuinitas perſonarum: vt dixit Athanaſ. in Symbolo, *Aeternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus*: & rurſus. *Tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt*. Tertiò, manifeſtè conuinci-

uincitur ex dictis: Deus enim neceſſariò ac ſemper eſt: ſed Filius & ſimiliter Spiritus ſanctus eſt verus Deus: ergo ab æterno eſt: ſed non eſt niſi procedat: ergo proceſſio eſt æterna. Item Deus eſt immutabilis, nec quicquam noui in ſe patitur: cùm ergo proceſſiones diuinæ ſint immanentes in Deo, non inceperunt in tempore, ſed fuerunt ab æterno.

Et durant in æternũ. Dico ſextò. Proceſsiones diuinæ ſunt æternæ & durant in æternũ etiam à parte poſt. Hæc quoque concluſio ſpectat ad fidem. Statuitur à Magiſtro & S. Th. iiſdem locis. Ac primò colligitur ex ſacra Script. Pſal 2. *Ego hodie genui te*: vbi dicitur, hodie, vt ſignificetur continua duratio generationis: dicitur, genui, ne putaretur generatio noua in tempore: & ly hodie, denotat immutabilem permanentiam diuinæ æternitatis. Atque ita hunc locum exponunt Chryſoſt. & Auguſt. apud Magiſtrũ, & alij. Huc etiã ſpectat, quod interdum diuina proceſſio ſignificatur tempore præſenti, vt Prouerb. 8. *Ante omnes colles generat me Dominus*, ſic enim legendum eſſe docet Origenes apud Magiſtrum. Interdum verò ſignificatur ſub tempore futuro, vt Ioann. 16. dixit Chriſtus loquens de Spiritu ſancto, *Ille de meo accipiet*: quia nimirum proceſsio diuina ſemper fuit, nec vnquã incepit; ſemper eſt, & ſemper erit, & nunquam deſinet: ſed coexiſtit omni tempori, præſenti, præterito, & futuro.

Secundò. Definita videtur in Concil. Toletano vndecimo in Confeſs. fidei, vbi de Filio dicitur, *Nec naſci cepit aliquando, nec deſijt*. Tertiò traditur à SS. Patribus communiter, vt refert Magiſter. Licèt quidam Patres videantur differre in modo loquendi; dum nonnulli volunt, dici debere, Filium Dei ſemper natum eſſe, potiùs quam ſemper naſci; alij affirmant ſemper naſci. Benè tamen conciliantur, & vterque dicendi modus recipitur à Magiſtro, & à D. Thom. ibi q. 42. art. 2. ad 4. Nempe, Filius quidem ſemper naſcitur per æternam præſentiam natiuitatis: quia verò apud homines qui dicitur naſci, non intelligitur eſſe perfectus, ſed eſſe in via ad perfectionem; idcirco perfectio Filij magis ſignificari videtur eo loquendi modo, ſemper eſt natus. Quartò patet ratione, tum ex diuinitate ipſa perſonarum, & immutabilitate Dei: cùm enim proceſſio ſit in Deo, nunquam Deus poteſt amittere quod habebat. Tum etiã ex idẽtitate proceſſionis cum eſſentia diuina: ſicut enim eſſentia diuina nunquam deſinet, ita nec proceſſio deſinere poteſt. Tum ex æternitate prædicta: cùm enim proceſſio ſit ab æterno, non poteſt durare pro ſolo inſtanti, vel pro tempore finito: hoc enim eſſet ponere æternitatis initium: ſi ergo proceſſio diuina ab æterno pro infinito tempore durat, iam nunquam ampliùs deſinet: atque adeo eſt æterna, tum à parte ante, tum à parte poſt.

Dico ſeptimò. Proceſſiones diuinæ ſunt operationes indiuiſibiliter permanẽtes, & non ſucceſſiuè fluentes. Hæc denique concluſio eſt etiam certiſſima. Statuitur à S. Th. eod art. in fine corporis. Et eſt manifeſta, tum ex immutabilitate Dei, tum ex ſimplicitate perſonæ procedentis, quæ nimirum non habet partes, quarum vna poſt aliam ſucceſſiuè adueniat: ſicut ergo eadem tota eſſentia diuina ſemper actu eſt indiuiſibiliter ex parte ſua coexiſtens noſtro tempori diuiſibili; ita pariter diuina proceſſio, quæ eodem modo diuina æternitate menſuratur. Proceſſiones ergo diuinæ ſunt operationes quædam perpetuò permanentes in Deo. *Sunt operationes indiuiſibiliter permanentes.*

Sed contra doctrinam traditam obijcies primò. Prouerb. 8. & Eccleſ. 24. Sapientia Dei, per quam intelligitur perſona Verbi, dicitur creata. Ioann. 1., Actor. 2., ad Hebr. 3. Chriſtus dicitur factus. Et ſimiliter Zachar. 12. & Amos 4. Deus dicitur creare ſpiritum. *Perſonæ diuinæ non ſunt creatæ.*

Reſpondetur ad illa loca de perſona Verbi, plures expoſitiones tradi à ſanctis Patribus, quas latè refert Bellarm. lib. 1. de Chriſto cap. 18. Sed breuiter exponi poſſunt, vel de Chriſto, quatenus eſt Sapientia incarnata, ſecundùm humanitatẽ aſſumptam: vel, ſi ſermo ſit quoad Diuinitatem, per creari & fieri intelligendum eſt idem quod produci, generari, & procedere. Abſolutè autem loquendum eſt cum Athanaſ. in Symb. *Filius à Patre ſolo eſt, non factus, nec creatus, ſed genitus: Spiritus ſanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens*. Ad alia loca, vbi dicitur Deus creare ſpiritum,

tum, dicendum cum S. Thom.q.41.art.3. ad 4., ſermonem non eſſe de Spiritu ſancto; ſed nomen Spiritus ſumi pro aere, & pro anima noſtra.

Obijcies ſecundò. Omnis productio, vel eſt ex nihilo, vel ex aliquo: ſi eſt ex nihilo, eſt creatio: ſi ex aliquo, eſt generatio; inter quæ non videtur reperiri medium: ergo proceſſio diuina, vel eſt creatio, vel generatio ex ſubiecto.

Reſpondetur cum D.Auguſt. lib. de Fide & Symb. cap.3., & lib.3. contra Maximinum cap. 14., perſonas diuinas non produci ex nihilo, quod requirebatur ad creationem: nec ex aliquo tanquam materia, quod requirebatur ad naturalem generationem: ſed procedere de ſubſtantia producentis, modo quodam ſimpliciſſimo & perfectiſſimo productionis.

Non habēt principiū durationis, ſed ſemper fuerunt.

Obijcies tertiò contra æternitatem proceſſionum diuinarum. Tum quia, quod producitur, habet principium: quod autem habet principium, non eſt æternum. Tum etiam, quod producitur, ad hoc producitur, vt ſit: ergo antea non erat. Tum demum, quod corrumpitur, antea erat: ergo, quod producitur, antea non erat.

Reſpondetur ad primam inſtantiam. Quod producitur, habet principium productionis, ſed non neceſſariò habet principium durationis. Ad ſecundam, quod producitur ad hoc vt ſemper ſit, non debuit antea non eſſe. Ad tertiam, eſt longè diuerſa ratio corruptionis ac productionis: non enim corrumpitur res niſi amittendo eſſe quod antea habuerat: ſed ad productionem ſatis eſt, rem quæ producitur accipere eſſe, licèt nunquam ſuo eſſe caruerit. Optimè autem poſſe perſonam productam eſſe coeternam producenti, demonſtrauit Auguſt. lib.4. de Trinit. cap.1., exemplo ſplendoris qui gignitur ab igne, & coæuus eſt illi; eſſetque coæternus, ſi ignis eſſet æternus. Vnde refert, quoſdam Arrianos tandem conceſſiſſe æternitatem Filij naſcentis.

Nec diuinæ proceſſiones habent finē, ſed ſemper erunt.

Obijcies quartò. Si proceſſio diuina ſemper permanet, ſequeretur, perſonas procedentes, primò quidem eſſe productas, & poſtea conſeruatas, ſicut lumen à Sole primò producitur, ac deinceps conſeruatur: vnde perfectior eſſet generatio creata, qua filius ita primò à patre gignitur, vt non amplius poſtea conſeruetur.

Reſpondetur. Nomen conſeruationis non eſſe admittendum in diuinis proceſſionibus: tum quia neque Sancti nec Theologi ſic loquuntur: tum quia illud Pſalmi, *Ego hodie genui te*, & illud aliud Prouerb. *Generat me Dominus*, demonſtrat potiùs ſemper vtendum eſſe nomine generationis, Filius ſemper generatur, & ſic Spiritus ſanctus ſemper procedit. Et ratio eſt: quia conſeruatio denotat, id quod conſeruatur poſſe deſinere per ſubtractionem concurſus à cauſa conſeruante: quod longè abeſt à proceſſionibus perſoniſquè diuinis: neque æterna duratio proceſſionis vllam dicit imperfectionem in Deo: quinimò dicit ſummam perfectionem immutabilitatis & æternitatis, quę non reperitur in generationibus humanis.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Diuinæ proceſſiones ſint operationes intellectus & voluntatis, ita vt Filius procedat per intellectum, Spiritus ſanctus per voluntatem.

DVrand. in 1. d.6. q.2. opinatus eſt, proceſſiones diuinas non eſſe operationes intellectus & voluntatis, ſed immediatè prodire ex fœcunditate naturæ diuinæ: atque adeo Filium non procedere propriè per intellectum, & Spiritum ſanctum per voluntatem: imò intellectionem & volitionem ſe habere veluti per accidens ad productionem diuinarum perſonarum. Sicut, inquit, ſi calor eſſet intelligens, cauſaret adhuc calorem ex fœcunditate ſuæ naturæ ſicut nunc facit, nihil cooperante intellectu & intellectione. Declarat tamen num.19., proportione quadam dici poſſe, Filium procedere per intellectum, & Spiritum ſanctum per voluntatem: quoniam ſicut in natura intellectuali prior eſt actus intellectus quàm voluntatis, ita in Deo prior eſt proceſſio Filij quàm Spiritus ſancti.

Ex aduerſo Aureol. in 1. d.9. par. 1. art.4.

art. 4. ſignificat, ex communi ratione intellectionis eſſe, vt in Deo reperiatur proceſſio Verbi: & ſic ex eo quòd Deus eſt intelligens, poſſe demonſtrari generationem Verbi: & ſimiliter ſentire debet de Spiritu ſancto reſpectu voluntatis. Affert auctoritatem Sanctorum Patrum, præſertim Auguſt. & Anſelmi, qui hac via declarant conſtitui proceſſionem Verbi in Deo per intellectum. Accedit S. Th. hac quæſt. art. 1. & 3., qui ſimili modo rem declarat. Et alij quoque Theologi ſic loquuntur.

Proceſſiones non ex communi ratione intellectus ac voluntatis Deo conueniūt

Dico primò. Proceſſiones diuinæ non ſunt operationes conuenientes Deo ex communi ratione intelligendi ac volendi. Probatur primò: quia intantum ſtare poſſet oppoſitum, inquantum intellectio in communi eſſet productiua verbi, & ſimiliter volitio amoris: ſed iam nos in Philoſoph. q. 58. ſect. 3. multis probauimus, per actum intelligendi ex ratione ſui non produci alium terminum, nempe verbum; ſed intellectionem ipſam eſſe verbum in intellectu creato. Itaque, quantum eſt ex vi intellectionis in communi, non demonſtrantur aliud in Deo, niſi intelligere eſſentiale, non quidem realiter productum, ſed identificatum cum eſſentia Dei, ad differentiam intellectionis noſtræ.

Secundò. Etiam ſi per intellectionem creatam produceretur verbum, ideo id eſſet, quia intellectio eſſet actio quædã, actionis autem conſtituendus eſt terminus: ſed tamen intellectio eſſentialis in Deo per ſe ſumpta, non eſt velut actio aut operatio productiua termini: ergo.

Tertiò. Si verbum produceretur ex communi ratione intellectionis, vtique omnis intelligens realiter produceret verbum: ſed ſic eſt quòd in Deo ipſe Filius & Spiritus ſanctus perfectiſſimè intelligit: imò hic Deus ſumptus ſecundùm eſſentiam & præciſè à perſonis, perfectiſſimè intelligit & vult; ſed non vt ſic producit Verbum & Amorem: productio ergo Verbi & Amoris quæ reperitur in Deo, non exercetur præciſè ex communi ratione intelligendi & volendi.

Quartò. Idem à poſteriori probatur: quia, cùm ratione naturali conſtet, Deum eſſe intelligentem; ſi de communi ratione intelligendi eſſet productio verbi, poſſet naturaliter demonſtrari, in Deo eſſe proceſſiones reales, quibus certè Trinitatis myſterium conſtituitur: atque ita hoc eſſet naturali ratione notum ſeu demonſtrabile: quod eſt contra communem & veram Theologorum ſententiam.

Quintò tamen concedendum eſt, eſſe aliquam ſimilitudinem inter proceſſionẽ Verbi diuini & intellectionem creatam, ratione cuius dici poſſit in anima rationali eſſe quædam imago Trinitatis, vt docuit Auguſtinus in libris de Trinit., & affertur in Concil. Lateran. ſub Martino V. conſult. 2., & nos explicauimus eo loco Philoſ. concl. 2., & expreſſit D. Th. hic q. 42. art. 2. ad 1., dicens, nullum eſſe aptius exemplum ad proceſſionem Verbi diuini declarandam, niſi in productione verbi creati. Item concedendum eſt, poſſe etiam ex verbo intellectus creati aliquam congruentiæ rationem afferri ad declarandam proceſſionem Verbi increati: & hoc tantùm videtur voluiſſe S. Doctor in q. præſenti, & non obſcurè ſignificat infra q. 32. art. 1. in primo argum. eiuſquè ſolut. Idemquè dicendum eſt ad Auguſt., Anſelm., & alios Sanctos, qui ſimili modo loquuti ſunt.

Conueniūt ex peculiari fœcunditate diuinæ naturæ.

Dico ſecundò. Proceſſiones diuinæ ſunt operationes conuenientes Deo ratione fœcunditatis diuinæ naturæ. Hæc concluſio negari non poteſt. Et primò colligitur ex Iſaiæ 66. vbi planè hæc fœcunditas denotatur illis verbis: *Nunquid ego qui alios parere facio, ipſe non pariam? Si ego qui generationem cæteris tribuo, ſterilis ero? dicit Dominus:* quem locum de æterna generatione diuina Expoſitores intelligere ſolent. Colligitur etiam ex Sanctis Patribus, Dionyſ. cap. 1. & 2. de Diuin. nominib. Ignat. in epiſt. ad Magnet. Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 8. & 13. Hilar. lib. de Synod. & lib. 7. de Trinit. Baſil. lib. 5. cont. Eunom. Iuſtin. in expoſit. Fidei, Fulgent. de Fide ad Petrum cap. 2. & alijs communiter, qui dicere ſolent, generationem Verbi eſſe ex natura diuina, Patrem ex ſua natura gignere, & ſimilia, quæ denotant hanc fœcunditatem.

Secundò ratione probatur. Omnis productio & generatio, etiam in rebus creatis, exercetur ex quadam fœcunditate naturæ; natura enim eſt prima radix produ-

productionis: & licèt actio immediatè ab aliqua potentia emanet, tamen omnino in producentis natura fundatur; idem ergo aſſeri debet in Deo. Et vlteriùs, quamuis fœcunditas ſit ſuo modo analogicè communis Deo & creaturis: tamen proceſſiones Deo conueniunt ex peculiari quadam & eminentiſſima fœcunditate naturæ diuinæ. Tum quia nulla natura creata poteſt ſeipſam ſingularem alteri ſuppoſito communicare: ſed fœcunditas diuinæ naturæ talis eſt, vt eadem ſingularis natura tribus ſuppoſitis ſit communis. Tum etiam creaturæ intellectuales non ſunt fœcundæ per intellectum & voluntatem ad cõmunicandam nec etiam in ſpecie ſimilem naturam ſubſtantialem, neque poſſunt producere terminum ſubſtantialem: ſed natura diuina eſt ita fœcunda, vt penes actus intelligendi & amandi producantur ſuppoſita eiuſdem naturæ ſubſtantialis quã habet perſona producens. Hæ igitur proceſſiones reperiũtur in Deo ex peculiari fœcunditate & infinitate naturæ diuinæ.

Sunt operationes intellectus & voluntatis.

Dico tertio. Proceſſiones diuinæ ſunt operationes intellectus & voluntatis, ita vt Filius procedat per intellectum, Spiritus ſanctus per voluntatem. Concluſio declaratur, & cum præcedentibus concordatur: etenim, non ex communi ratione intelligendi & volendi, ſed ex peculiari fœcũditate naturæ diuinæ credendum eſt, Deo conuenire, vt Deus per intellectum & voluntatẽ operando producat Filium & Spiritum ſanctum, quibus communicet eamdem ſingularem diuinã eſſentiam: atque adeo veluti radicaliter proceſſiones diuinæ ſint ex fœcunditate naturæ, proximè autem ſint ex intellectu & voluntate. Concluſio ſic explicata, probatur primò auctoritate: tum Theologorum antiquiorum, qui omnes ante Durandum hanc veritatem docuerunt: tum etiam poſteriorum, qui inſuper Durandum acriter reprehendunt; eiuſquè ſententiam, alij vocant temerariam, alij errori proximam, alij erroneam, alij periculoſam in fide: Tum præſertim auctoritate SS.Patrum, Auguſt. in libris de Trinit., & aliorũ, qui ſic vbiquè proceſſionem diuinarum perſonarum declarãt, vbi de hoc myſterio tractant.

Secundò probatur, ex ſacra Script., in qua Filius Dei appellatur Verbum, vt patet, Ioann. 1., & alibi ſæpè; appellatur etiam Sapientia: Verbum autem non poteſt propriè dici de Deo, niſi quia profertur per intellectũ Dei intelligentis, ac ita dicentis Verbũ. Rurſus proceſſio Filij in Deo appellatur cõceptio & partus: quę appellatio non poteſt Deo aliter conuenire niſi intellectualiter. Pari modo Spiritus ſanctus appellatur Charitas, Amor: quæ propriè nõ niſi voluntati conueniũt.

Tertiò efficaciter demonſtrantur: quia alioqui, niſi vna perſona procedat per intellectum & altera per voluntatem, non poſſet ſaluari, nec binarius numerus proceſſionum & perſonarum procedentium, nec ordo inter proceſſiones, quare ſcilicet priùs procedat Filius quàm Spiritus ſanctus: neque præſertim differentia proceſſionum, quare ſcilicet vna proceſſio ſit generatio, altera non, vna perſona ſit Filius, altera non: nec demum ſaluarentur alia multa quæ de perſonarũ productione dicũtur, & in hac partitione intellectus & voluntatis fundantur. Atque hinc habetur etiam ratio à priori huius rei, quæ proponitur à S.Thom.art. 5. huius quæſtionis: quoniam in natura intellectuali diuina, non aliæ operationes quàm per intellectum & voluntatem conſtitui poſſunt.

Quartò. Omnino concedi debet in Deo potentia aliqua productiua ad intra: ſicut enim datur in Deo intellectus ad cognoſcendum, voluntas ad amandum, ita dari debet potentia ad producendum: igitur proceſſiones diuinæ non prodeũt immediatè ex fœcunditate naturæ diuinæ, præciſa quacumq. potentia: ſed nulla potentia meliùs deſignari poteſt, quàm intellectus reſpectu vnius proceſſionis, & voluntas reſpectu alterius: imò nec alię potentiæ reſpectu operationum ad intra poſſunt in Deo cogitari.

Quintò tandem omnino reijciendum eſt quod Durand. dicebat, denominari Filium procedere per intellectum, & Spiritum ſanctum per voluntatem, ſolùm ratione illius proportionis cum natura intellectuali creata. Tum quia iuxta illud ſequeretur, Verbum in Diuinis non dici propriè, ſed ſolùm per eandem proportionem & metaphoram: quod tam malè diceretur, vt D.Thomas q.34.art.1., cùm

in primo arguméto adduxiſſet quandam auctoritatem Origenis aſſerentis, Verbum in Diuinis dici metaphoricè, in ſolutione reſpondet, Origenem eſſe fontem Arrianæ perfidiæ. & ſic etiam Arrianos negaſſe, Verbum Dei dici propriè verbum. Tum præterea, ratione illius proportionis poſſent quoque alijs modis proceſſiones diuinæ denominari: ſiquidem non deſunt in rebus creatis plura exempla, in quibus proceſſio alicuius rei ordine naturæ præcedit proceſſionem alterius.

Qualiter operationes eſſentiales ſint proceſſiones perſonales.

Sed pro ſua ſententia obijcit primò Durand. Aut operationes intellectus & voluntatis in Deo, ſunt ipſæ productiones perſonarum, aut ſunt principia productionum. Primum probat non poſſe dici: tum quia intelligere & velle ſunt actus eſſentiales, productiones verò perſonarum ſunt actus notionales & perſonales: tum quia actus intelligendi & volendi ſunt communes omnibus perſonis diuinis: ergo æquè omnis perſona produceret, generaret: tum etiam productiones perſonarũ differunt realiter, non autem intelligere & velle: ergo non hi actus ſunt productiones formaliter. Secundum probat etiam non poſſe dici: quia de ratione intellectionis & volitionis, cùm ſint actus immanentes, eſt, vt nihil aliud conſequatur ex ipſis: quod ſumitur ex Ariſt. 9. Metaph. ergo hi actus non poſſunt eſſe principia productionum.

Reſpondetur ad petitionem illam, nũ operationes intellectus & voluntatis ſint productiones vel principia productionum, dicemus ſect. ſequenti. Et ad illas tres inſtantias quibus Durand. probat non eſſe productiones, eadem ſect. ſequenti ita aſſignandi erunt actus intellectus & voluntatis, vt ſint notionales, non eſſentiales; vt ſint proprij perſonæ producenti vel productæ, & non communes omnibus; vtque tandem realiter diſtinguantur ex parte perſonarum productarum prout opus eſt. Ad probationem verò ſecundæ partis dicendum quoque, ex eo loco Ariſtotelis potiùs colligi, actus immanentes intelligendi & volendi non eſſe actiones productiuas vllius termini: alioqui omnes fatentur, tales actus eſſe principia habituum. Sed vtcumque accipiatur dictum Ariſt., certè intelligi debet de actibus creaturarum, quæ non poſſunt producere effectus ſibi ſimiles per hos actus: longè autem diuerſa ratio eſt de Deo, vt per actus immanentes intellectus & voluntatis, vel tanquam per productiones, vel tanquam per principia productionum procedant perſonæ diuinæ.

Obijcies ſecundò. Eadem proportione competit fœcunditas creaturis ac Deo: Sed creaturæ ſunt fœcundæ ad aliquid producendum, non eo quòd ſint intelligentes & volentes: ſiquidem multæ res inanimatæ generant: creaturæ verò intellectuales non producunt per intelligere & velle: ergo ſimiliter ſentiendum eſt de Deo.

Reſpondetur. Etiam creaturas, licèt ex natura ſua fœcundas, tamen hoc modo eſſe fæcundas, quòd mediante aliqua potentia agunt: in quo fæcunditas eſt analogicè communis Deo & creaturis. tamen eſt de peculiari ratione fæcunditatis diuinæ, vt in Deo per intellectum & voluntatem perſonæ procedant: quod non competit creaturis intellectualibus, vt iam ſupra notauimus.

SECTIO QVINTA.

Quænam operationes intellectus & voluntatis ſint diuinæ proceſſiones.

Ratio difficultatis eſt, quam ex Durando adduximus: quia actus intelligendi & volendi ſunt eſſentiales & cõmunes omnibus perſonis: proceſſio autem, ſiuè actiuè, ſiue paſſiuè ſumpta, eſt actus perſonalis & proprius perſonæ producentis vel procedentis. Idcirco Theologi varijs modis explicare conati ſunt actus intellectus & voluntatis, vt ſint notionales & proprij, in quibus diuinas proceſſiones conſtituant.

Prima ſententia diſtinguit duplicem actum intellectus, & duplicem voluntatis: in intellectu quidem primum actum intellectionem, ſecundum dictionem ſeu locutionem: in voluntate verò primum dilectionem, ſecundum ſpirationem. Duos primos fatetur eſſe eſſentiales & communes, duos ſecũdos aſſerit eſſe notionales & proprios, atque hos eſſe proceſſio- *Prima ſententia.*

ceſſiones diuinas. Ita Alenſ. 1. par. q. 42. memb. 2., Scot. in 1. d. 2. q. 7. §. *Obijcitur*, verſic. *Ad ſecundum dubium*, & Quodlib. 14. §. *Hic intelligendum*, Ocham in 1. d. 7. q. 2., Gabr. ibid. art. 1., Molina hac q. art. 3. diſp. 4. & art. 5. diſp. 2. Accedit quoque poſt multa Suarez lib. 1. de Trinit. cap. 8. præſertim in fine, declarans, actum intelligendi eſſe principium quo ipſius productionis. Præterea Scoto tribuit idem Suarez cap. 6. num. 10., quòd dicere & intelligere non habeant inter ſe ordinem prioritatis, ſed ſint duo actus veluti ſeſe comitates, prodeuntes ab intellectu fœcundo in actu primo: & ſic Suarez Scotum impugnat.

Secunda ſententia. Secunda ſententia eſt aliorum, qui duplicem actum intelligendi ac volendi diſtinguunt, ita vt vterque ſit intellectio in intellectu, vterque ſit volitio in voluntate: vnus tamen ſit eſſentialis, & alter notionalis: & hunc actum notionalem dicunt eſſe proceſſionem. Ita Henric. apud Vaſq. diſp. 112. cap. 1., & aliqui apud Canarienſem hac q. art. 5. diſp. vnica par. 3. Simili modo loquitur Valent. q. 1. de Trinit. puncto 3., diſtinguens duplicem intellectionem, duplicem volitionem, vnam abſolutam & alteram reſpectiuam.

Tertia ſententia. Tertia ſententia eſt Thomiſtarum communis, aſſerens, proceſſiones diuinas eſſe ipſoſmet actus eſſentiales intelligendi ac volendi. Ita Caiet. art. 1. & 5., Bagn. art. 1. dub. 2., & rurſus art. 5., Ferr. 4. cont. Gent. cap. 13., Canarienſ. loc. cit., Zumel diſp. vnica ſup. art. 5., Ripa & Nazar. eod. art., & Vaſq. diſp. citata. Vt verò ſatisfaciant difficultati propoſitæ, etiam diſtinguunt, actus intelligendi & volendi in Deo poſſe conſiderari, vel ſub ratione intellectionis ac volitionis, & vt ſic eſſe actus eſſentiales; vel ſub ratione dictionis ac ſpirationis, & vt ſic eſſe actus notionales, per quos formaliter perſonæ procedant.

Proceſſiones non ſunt actus eſſentiales præcisè ſumpti. Dico primò. Proceſſiones diuinæ non ſunt actus eſſentiales intelligendi ac volendi præcisè conſiderati abſque alio addito. Hæc concluſio videtur non poſſe negari. Et apertè colligitur ex D. Thom. q. 34. art. 1. ad 3., vbi fatetur, quòd intelligere differt a dicere: *Quia*, inquit, *intelligere importat ſolam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur*. Demonſtratur autem clarè hæc aſſertio ratione illa quam initio ſectionis propoſuimus. Et vlteriùs, cùm Thomiſtæ concedunt, quòd actus intelligendi, non ſecundùm præciſam rationem intellectionis, ſed ſecundùm rationem dictionis ſit productio Verbi: aut putant, per hanc formalitatē dictionis addi aliquid ſaltem ratione diſtinctum ſupra intellectionem eſſentialē, & ſic habemus intentum. Vel volunt nihil omnino addi: & tunc, idem omnino erit intellectio ſub ratione dictionis, quod erat ſub ratione intellectionis: vnde non effugiunt difficultatem, quòd ſcilicet omnis perſona intelligens, erit etiā dicens ac producens Verbum.

Non ſunt diſtincti actus intelligendi & volendi. Dico ſecundò. Proceſſiones diuinæ non ſunt alij actus notionales intelligendi ac volendi, in ratione formali intellectionis & volitionis diſtincti ab actibus eſſentialibus. Hæc etiam concluſio certa eſt. Et planè colligitur ex D. Thom. q. 37. art. 1., vbi inquit, in diuinis intelligere ſolùm ſe habere eſſentialiter, quia non importat habitudinem ad Verbum procedens: nulla eſt ergo intellectio in Deo, quæ ſecundùm rationem formalem intellectionis ſit actus notionalis proprius alicui perſonæ. Ratione verò probatur: quia quicquid ab vna perſona diuina cognoſcitur, pariter cognoſcitur etiam ab alijs: ergo non poteſt ex hac parte vna perſona habere aliquam cognitionem tanquam actum notionalē, quam aliæ perſonæ non habeant. Item omnis euidentia, certitudo, & quæcunq. perfectio in ratione cognitionis, quam habet vna perſona, habent etiam aliæ: ergo neque ex hac parte diſtingui poteſt actus intelligēdi notionalis proprius alicui perſonæ, præter intellectionem eſſentialem: quin potiùs omnis intellectio in Deo ſecundùm rationē intellectionis eſt actus eſſentialis. Et rurſus fictitia planè eſt diſtinctio duplicis intellectionis, prout eā expoſuit Henricus, ſiue in Deo, ſiue in intellectu creato, vt videre eſt apud Vaſq. Quod verò dicebat Valent. de intellectione abſoluta & reſpectiua, non aliud intendere potuit, niſi quòd ſupra actum intelligendi eſſentialem addatur relatio propria perſonæ producentis Verbum: vnde iam non datur actus intelligendi notio-

notionalis in ratione ipſa formali intellectionis diſtinctus ab actu eſſentiali, ſed tantùm in ratione productionis, quod nos intendimus.

Non ſunt actus diſparati ab intellectione & volitione.

Dico tertiò. Proceſſiones diuinæ non ſunt actus dicendi ac ſpirandi, præciſè ſumpti, & quaſi diſparati ab actibus intelligendi ac volendi, & quaſi nec includentes nec ſupponentes illos, ſed merè concomitanter ſe habentes ſimul cum illis. Hæc aſſertio eſt quam intendit S.Th. hac quæſt., & videtur omnino certa. Probari autem poteſt auctoritate Sanctorum, Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 7. & lib. 15. cap. 10., Fulgent. lib. 3. ad Monim. cap. 7., Anſelm. in Monolog. cap. 34., & aliorum aſſerentium, Verbũ dici ac produci per hoc quòd intellectus cogitat & cognoſcit. Ratione probatur manifeſtè ex dictis: quia alioqui non verè affirmaremus, Patrem intelligendo dicere Verbũ, & Patrem & Filium amando ſpirare amorem: nec etiam ita benè verificaretur, Filium procedere per intellectum, Spiritum ſanctum per voluntatem. Siquidem, dum actus dicendi eſſet diſparatus ab actu intelligendi, non appareret quomodo eſſet ab intellectu: ſed potiùs, præter potentiam intellectiuam diſtinguenda eſſet in Deo alia potentia dictiua ſeu loquutiua, quæ eſſet productiua Verbi: vnde non poſſet defendi, Verbum procedere formaliter per intellectum. Et ſimiliter de Spiritu ſancto reſpectu voluntatis. At ſine dubio, hoc quod eſt dicere & proferre verbum mentale, vel eſt formaliter intelligere, vel ſaltem importat per ſe ordinem & connexionem cum actu intelligendi: ſicut verbum vocale ſupponit neceſſariò cognitionem in mente. Idquè rurſus magis conſtabit concluſ. 6., vbi oſtendemus etiam Scotum non contradicere.

Poſſunt ſumi pro actibus eſſentialibus & relationibus perſonalibus.

Dico quartò. Proceſſiones diuinæ ſumi poſſunt, vt operationes adæquatè includentes, tum actus eſſentiales intelligendi ac volendi, tum relationes proprias perſonæ producentis aut productæ. Declaratur concluſio: In proceſſione Verbi conſiderare debemus, & actum intelligendi eſſentialem communem tribus perſonis, & præterea in Patre relationem producentis per intellectum, in Filio relationẽ producti per intellectũ. Et ita ex parte Patris habemus productionem actiuam, veluti conſtitutam ex actu eſſentiali & relatione perſonali: ex parte quoque Filij habemus productionem paſſiuam, ſimili modo conſtitutam. Idquè applicandum pariter eſt Spiritui ſancto. Concluſio ſic explicata, eſt apertè de mente D.Thom. q. 34. art. 1. ad 3., & maximè intenditur ab Auctoribus tertiæ ſententiæ. Et patet facilè: quoniam actus intelligendi concipitur tanquam actus operandi: ſolus tamen Pater per hunc actum producit Filium: igitur productio actiua ex parte Patris, optimè poteſt conſiderari hoc modo quo diximus: & ſimiliter de alijs perſonis. Atque hoc modo ſaluantur optimè omnia quæ de diuinis proceſſionibus affirmantur, & quæ alioqui difficulter conſonare videbantur: præſertim Filium produci a Patre per intellectum, & tamen non omnes perſonas intelligentes producere Verbum: procedit quippe Filius per operationem intellectus ratione actus intelligendi qui in eius proceſſione includitur: procedit quoque à ſolo Patre ratione generationis actiuę ex parte Patris, & generationis paſſiuæ ex parte ipſiuſmet Filij quæ reſpicit ſolum Patrem.

Poſſunt ſumi præciſè pro relationibus.

Dico quintò. Proceſſiones diuinæ poſſunt quoque ſumi præciſè pro relationibus productionum, ita tamen vt quamuis formaliter non includant, ſaltem ſupponant per ſe actus eſſentiales intelligendi ac volendi. Hæc concluſio eſt ad mentem Scoti & aliorum Auctorum primæ ſententiæ. Et patet facilè: cùm enim proceſſio Filij addat aliquid ſupra actum eſſentialem intelligendi, ſaltem ratione diſtinctum; negari non poterit, poſſe conſiderari præciſè hoc additum: & ita ſi conſideremus relationem producti in Filio, habemus generationem paſſiuam: ſi conſideremus relationem producentis in Patre, habemus generationem actiuã. Sic ergo ſumi poſſunt diuinæ proceſſiones, prout præciſè importantes relationes perſonales, ſicut q. ſequenti conſtabit poſſe etiam ſic ſumi relationes ipſas perſonarum: eoquè magis, quòd multa ſoleant à Theologis de diuinis proceſſionibus affirmari, quæ ſimpliciter verificantur de proceſſionibus hoc modo ſumptis.

Dico

Vt ſic non emanant, ab actibus eſſentialibus.

Dico ſextò. Reſpectu diuinarum proceſſionum hoc modo ſumptarum, actus eſſentiales intelligendi & amandi, non ſe habent vt principia, nec ſe habent merè concomitanter, ſed comparantur per ſe & antecedenter tanquā rationes producendi, velut fundantes relationes productionum. Hæc concluſio planè videtur intendi à Scoto loco citato, habetquè tres partes. Probatur prima pars: tum quia ſancti Patres, & preſertim Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap 7., docent, Verbū procedere ex memoria fœcunda Patris: quod Theologi communiter intelligunt ex intellectu Patris completo in actu primo, & fœcundato per eandem eſſentiam diuinam tanquam ſpeciem intelligibilem in ratione obiecti: igitur principium productionis Verbi, non eſt actus ſecundus intelligendi, ſed eſt intellectus ſic in actu primo conſtitutus: & ſimiliter in voluntate quoad amorem. Tum etiam Theologi aſſignant vt principium quod productionis ſuppoſitum producens, vt principium quo remotum eſſentiam diuinam, vt principium quo proximum potentiam productiuam, nempe intellectiuā reſpectu Verbi, volitiuam reſpectu Amoris, vt conſtabit q. 41. igitur non ipſimet actus eſſentiales intelligendi & volendi debent vocari propriè loquendo principia quo proceſſionum. Tum quoque, certè intellectus eſt qui cognoſcendo dicit & exprimit verbum, non autem ipſe actus intelligendi dicit & profert verbum: vnde dictio verbi non emanat directè ab actu intelligendi, ſed ab intellectu dicente: non ergo ipſe actus intelligendi debet aſſignari principium quo dictionis, & actus amandi ſpirationis.

Sed ex iis conſequuntur.

Deinde ſecunda concluſionis pars nota eſt ex concluſ. 3. Tertia demum pars planè ſequitur ex his. Et declaratur magis: concipere enim debemus, Deum per intellectum habere virtutem intelligendi, & ſimul habere virtutem dicendi verbum: ita tamen vt in actu ſecundo priùs velut exerceat actum intelligendi, & conſequenter actum dicendi; affirmandumquè ſit, ideo dicit quia intelligit, nec poſſit ſtare aut concipi dictio niſi ſupponendo intellectionem. Ita ergo actus intelligendi non ſe habet vt principium quo, quaſi per ſe & directè exercens actum dicendi, neque ſe habet merè concomitanter, ſed ſe habet antecedenter tanquam ratio dicendi & producendi verbum. Sicut in natura intellectuali neceſſariò ſupponitur cognitio in intellectu ad hoc vt eliciatur actus voluntatis, non tamen eſt principium directè eliciens talem actum, ſed eſt tantùm ratio qua ab eadem natura procedat talis actus mediante voluntate. Imò in Deo actus intelligendi eſſentialis, non ſolùm hoc modo ſupponitur ex parte principij producentis tanquam ratio dicendi, ſed etiam ex parte termini qui producitur, quia nimirum Pater intelligendo ita producit Verbum, quòd primariò ipſi communicat ſuum intelligere eſſentiale: & pariter Pater & Filius primariò communicant Spiritui ſancto ipſum velle eſſentiale: hac ergo etiam ratione actus eſſentiales intelligendi & amandi, ſupponuntur ad actus notionales dicendi & ſpirandi.

Productio verbi eſt alia operatio quàm intellectio.

Sed contra doctrinam traditam Obijcies primò, non aliam operationē quam intellectionem præcisè poſſe eſſe productionem verbi, & ſimiliter in voluntate: quia in intellectu creato non alia eſt productio verbi quàm ipſa intellectio: ergo idem ſentiendum eſt in intellectu diuino. Imò de ratione verbi per ſe eſſe videtur, vt producatur per actum intelligendi formaliter ſumptum: ergo tàm in intellectu diuino, quàm in intellectu creato, non eſt alia productio verbi niſi intellectio.

Reſpondetur primò, iuxta noſtram ſententiam per intellectionem creatam non produci aliud verbum. Secundò, eſto produceretur, diuerſa ratio eſt in Deo: intellectio enim creata verè eſſet actio & productio, ſed intellectio eſſentialis diuina non poteſt eſſe huiuſmodi, vt probauimus. Tertiò, etiam in intellectione creata diſtinguere ſolent duplicem reſpectum, vnum ad obiectum cognitum in ratione cognitionis, & alterū ad terminum productum in ratione dictionis: maiori ergo ratione in Deo diſtingui debent dictio & intellectio. Itaq. ad rationem verbi ſatis eſt, vt producatur per actum intelligendi, eo modo quo tribus vltimis concluſionibus explicandum eſt.

Obijcies

Dictio ſeu locutio mentalis ſupponit intellectionem.

Obijcies ſecundò. Dicere intellectuale, eſt loqui quoddam: loqui autem mentaliter non eſt aliud niſi intelligere: ergo in Deo non poteſt conſiderari actus dicendi, qui ſimul non ſit in ratione ſua actus intelligendi. Neque ſufficere quòd actus dicendi ſupponat actum intelligendi, probat Vaſq. diſp. citata num. 6. quia alioqui ſi Pater non intelligit Verbum eodem dictionis actu ſibi proprio, ſed tantùm actu notitiæ eſſentialis: cùm aliæ perſonæ habeant eandem notitiam eſſentialem, pari ratione hæ denominarentur intelligere in Verbo producto, ſicut Pater denominatur intelligere in Verbo à ſe dicto: quod tamen eſſet contra communẽ ſenſũ Theologorũ.

Reſpondetur. Dicere in præſenti propoſito eſſe producere verbum: ſiue in ipſo dicere includatur, ſiue ad ipſum per ſe ſupponatur actus intelligendi. Ly autem intelligere in Verbo, præter intelligere eſſentiale, addit & connotat hoc ipſum quod eſt producere & dicere Verbum: ſolus ergo Pater qui producit Verbum, denominatur intelligere in Verbo. Ac certè admittendum non eſt, in ipſo actu dicendi ſecundùm id preciſè quod addit ſupra actum eſſentialem intelligendi eſtquè proprium ſoli Patri, includi actum intelligendi, quaſi Pater, dicendo, habeat aliquem actum cognitionis, in ratione intelligendi diſtinctum ab intellectione eſſentiali, ſibiquè proprium, & non communem alijs perſonis.

Diſtinguũtur in Deo actus notionales ab eſſentialibus.

Obijcies tertiò. In natura intellectuali non videntur reperiri aliæ operationes vitales & immanentes, niſi intellectio & volitio; nec intellectus videtur exercere aliam operationem quàm intelligendi, nec voluntas aliam quàm volendi: ſicut viſus non habet alium actum quàm videndi. Et alioqui, ſi præter actum intelligendi aſſignatur alius actus dicendi, pariter etiam præter potentiam intellectiuam, diſtinguenda erit potentia dictiua ſeu locutiua mentalis. Item in natura intellectuali eſſent iam quatuor operationes: quod eſt contra S. Thom. hìc art. 5., vbi ea ratione probat nõ eſſe plures quàm duas proceſſiones, quia in natura intellectuali nõ ſunt aliæ operationes.

Reſpondetur. In Deo, præter actus intelligendi & volendi eſſentiales, verè reperiri actus dicendi & ſpirandi notionales: quicquid ſit de natura intellectuali creata. Imò in intellectu creato, non ſolùm datur productio actus intelligendi, ſed etiam habitus, ac ſpeciei intelligibilis, ad differentiam viſus quæ eſt potentia ſenſitiua longè inferior. Neque tamen per hoc diſtinguitur in nobis alia potentia ab intellectu, ſed idem intellectus exercet has operationes inter ſe ſubordinatas: ita ergo pariter in Deo non eſt diſtinguenda alia potentia ab intellectu; ſed idem intellectus eſt virtus ad cognoſcendum, & ad dicendum Verbum, communicando ipſi Verbo eandem cognitionem eſſentialem. Verè autem in natura diuina concedi debent illi quatuor actus, non tanquam diſparati, ſed tanquam per ſe connexi, duo eſſentiales, & duo notionales: omnino tamen non ſunt niſi duæ proceſſiones, quæ vel includunt duos actus eſſentiales, vel in ijs fundantur: & hoc intendit S. Thom., cuius ratio optimè probat intentum.

Dictio verbi non poteſt ſtare abſque cognitione obiecti.

Obijcies quarto ex Caiet. hìc art. 1. dub. 2., qui ſic ad hominem arguit contra Scotum. Quando vna cauſa habet duos effectus inter ſe ordinatos, quorum vnus tamen non ſit cauſa alterius; tunc eſſentialior eſt comparatio vtriuſque effectus ad cauſam, quàm inter ſe; ita quòd ſi per impoſſibile tolleretur primus, non per hoc tolleretur ſecundus. Si ergo intellectus in actu primo eſt tanquã cauſa habẽs hos duos effectus, ſcilicet intelligere & dicere, ordinatos inter ſe, ita quòd neuter ſit principium alterius; ſequitur, quòd etiam ſi per impoſſibile ſubtraheretur intelligere, non per hoc tolleretur dicere, atq. adeo intellectus diceret & nõ intelligeret: quod planè repugnat. Primũ verò illud aſſumptũ probat Caiet. auctoritate ipſiuſmet Scoti in 2. d. 1. q. 1. art. 3.

Reſpondetur. Aſſumptum illud eſſe negandum: poſſunt enim ita ſe habere duo effectus ad aliquam cauſam; vt prior, quantumuis non ſit propriè cauſa, tamen ſit ratio neceſſaria reſpectu poſterioris: vt patet inter actum intellectus & actum voluntatis in eadem natura, itemquè inter aſſenſum antecedentis & aſſenſum conſequentis in eodem intellectu. Et fortaſſe neque Scotus eo loco docere voluit oppoſitum, vbi non videtur lo-

quutus

quutus de illis effectibus qui habent inter ſe tam neceſſariam connexionem: neque id requirebatur ad eius intentum, dum tueri volebat, operationem Dei ad extra non per ſe dependere ex proceſſione Dei ad intra.

Benè poſſunt actus eſſentiales includi in proceſſionibus.

Obijcies quintò pro parte oppoſita, actus eſſentiales intelligendi & volendi non poſſe includi in proceſsionibus diuinis. Intelligere importat ordinem ad obiectum cognitum, dicere importat ordinem ad terminum productum, vt notat S. Thom. loco cit. Rurſus, intellectio eſt actus eſſentialis: eſſentialia autem non ſunt in notionalibus includenda. Et alioqui ſi conceditur includi actus intelligendi, licebit etiam ipſam potentiam intellectiuam, vel aliam quamcunque perfectionem abſolutam: ſicquè omnia confunderentur.

Reſpondetur. Si dicere ſumatur iuxta quintam concluſionem, ſic importare tantùm ordinem ad terminum productũ, nec includere actum intelligendi eſſentialem. Si verò ſumatur iuxta quartam concluſionem, ſic ſimul cum ordine productionis ad terminum includere habitudinem cognitionis ad obiectum. Item, iuxta eandẽ quintam concluſionẽ dictio eſt actio purè notionalis, non includẽs quicquam eſſentiale: iuxta quartã verò concluſionẽ non ſolùm includit id quod eſt notionale, ſed aliquid etiam eſſentiale: & in hoc nullum eſt inconueniens. Negaturquè illa ſequela: quia intelligere eſt operari, & eſt proxima ratio productionis per intellectum, vnde benè poteſt in ipſa includi: quod non æquè valet de alijs perfectionibus abſolutis.

Nec debent dici principia proceſſionum.

Obijcies ſextò ex Suarez ad probandum actus eſſentiales eſſe principia quo proceſſionum. Tum quia intellectus in Deo per ſeipſum eſt actus ſecundus intelligendi: ſi ergo intellectus eſt principium quo proceſſionis, etiam ipſum intelligere erit huiuſmodi. Tum quia hoc eſt diſcrimen inter verbum creatum ac diuinum: quòd illud producitur ad conſtituendum intellectum in actu ſecundo intelligentem, non autem Verbum diuinum, quod potiùs procedit ex abundantia intelligendi: igitur, quamuis principium verbi creati debeat eſſe aliquid in actu primo; tamen principium productionis Verbi diuini debet eſſe ipſemet actus ſecundus intelligendi. Tum demum actus intelligendi ad producendum verbum, debet ſe habere, vel tanquam actio, vel tanquam principium actionis, ſicut aſſumebat Durandus, & inter hæc nullũ videtur eſſe medium: ſed non eſt per modum actionis: ergo eſt per modum principij quo.

Reſpondetur ad primam inſtantiam, antecedens eſſe verũ de identitate reali, falſum tamen de identitate virtuali & rationis: poſſumus enim conceptu noſtro ratione diſtincto apprehendere eſſentiam diuinam tanquam virtutem efficaciſſimã ad intelligendum, priùs quàm apprehendamus actualem intellectionem: & hoc ſufficit, vt ipſe intellectus, non autem intellectio, ſit principium quo. Ad ſecundam inſtantiam negatur conſequẽtia. Ad tertiam inſtantiam iam patet, actum intelligendi eſſe rationem producendi, & hoc eſſe medium inter productionem ipſam & principium productiuum. Quòd ſi Suarez nomine principij quo, intellexerit idem quod nos nomine rationis producendi; ſic benè ſentit, ſed non benè loquitur: conſtat enim hæc duo eſſe diſtinguenda.

Atque his demum patet, quid reſpondendum ſit ad petitionem illam Durandi, & ad rationes allatas, quas ex ſect. præcedenti in hanc præſentem remiſimus, & iam ſatis explicauimus.

SECTIO SEXTA.

An & qua ratione Proceſſio diuina Verbi per intellectum, ſit vera generatio Filij à Patre, non verò proceſſio Spiritusſancti per voluntatem.

Supponitur definitio generationis vitalis.

SVpponenda eſt definitio & explicatio vitalis generationis in communi, quam ex D. Thom. hìc art. 2. tradidimus in Philoſophia q 50. ſect. 9. *Generatio eſt origo viuentis à viuente, ex principio vitæ coniuncto, in ſimilitudinem naturæ.* Atque ad deſignandam ſpecialiter generationẽ filij à patre, addebatur, *Naturæ cognoſcitiuæ & amatiuæ.* Hac ergo definitione

ſuppoſita cum explicatione quam eo loco propoſuimus, examinandum nunc eſt ac determinandum, qualiter in Diuinis proceſſio Verbi ſit vera generatio, non autem proceſſio Spiritus ſancti; & Verbum ſit verè filius, non autem Spiritus ſanctus.

In primis, Hæretici qui negarunt Verbi diuinitatem, negarunt quoque, Verbum eſſe verum Dei Filium per naturam: dixeruntquè, eſſe Filiũ tantùm per adoptionem & gratiam, ſeu per excellentiam quandam, eodem ſenſu quo interdum in ſacra Script. nominantur Filij Dei. Et nuper recentiores quidam Hæretici dixerunt, Christum eſſe Filium Dei ſolùm ſecundùm humanitatem, quatenus conceptus fuit operatione diuina ſupplente concurſum patris in humana generatione. Sic refert Bellarm. lib. 1. de Christo cap. 6. & Valent. q. 1. de Trinit. puncto 1. §. 17.

Verbum diuinum eſt verè filius, eiuſquè proceſſio eſt generatio.

Veritas tamen iuxta fidem certiſſima eſt, Verbum diuinum per ſe ac ſecluſo omni ordine ad humanitatem, eſſe verũ ac naturalem Dei Filium, vitaliter genitum à Patre. Hoc habetur frequentiſſimè ex Sacra Script., Concilijs, & Patribus. Ratio autem eſt in promptu ex definitione illa generationis vitalis: quam totam definitionem S. Thom. art. 2. ad amuſſim verificat in hac proceſſione diuina, & nos infra commodiùs oſtendemus. Addendum quoque eſt, Deum Patrem in generatione ſui Filij præſtare quicquid in humanis exhibent pater & mater. Eſt enim principium actiuum & perfectum ſicut pater, generat verò in ſe ipſo ſicut mater: Vnde in ſacris litteris Deo Patri attribuuntur etiam illa quæ in humanis matri conueniunt: dicitur enim in Pſal. 109. *Ex vtero genui te:* & Ioan. 1. *Vnigenitus qui eſt in ſinu Patris:* & Iſai 66. hæc generatio appellatur nomine partus: appellatur etiam conceptio & natiuitas. Quia tamen nomen patris eſt maioris perfectionis ac dignitatis, idcirco ſimpliciter vocatus eſt Deus Pater.

Spiritus ſanctus nõ eſt filius, nec eius proceſſio eſt generatio.

Deinde, quamuis non inueniantur Hæretici, qui dixerint, Spiritum quoque ſanctum eſſe filium, euiuſquè proceſſionem eſſe generationem: tamen ij qui negarunt eius Diuinitatem, objiciebant Catholicis, quòd apud eos etiam Spiritus ſanctus deberet dici filius & genitus. Sic refert Athanaſ. in Epiſtola de Spiritu ſancto ad Serapionem. Sed pariter veritas in fide certiſſima eſt, Spiritum ſanctum non eſſe filium, eiuſquè proceſſionem non eſſe generationem. Habetur apertè ex ſacra Script., ex Symbolo Apoſtolorum, & ex Synodo Nicena: non ſolùm enim nomen Patris tribuitur ſoli primæ perſonæ, & nomen Filij ſoli ſecundæ; ſed Filius dicitur vnigenitus, dicitur vnicus: & in Symbolo Athanaſ. *Spiritus ſanctus, non genitus, ſed procedens.* Idemquè definitũ eſt in Concilijs, præſertim Toletano primo & vndecimo: ac traditur à SS. Patribus ac Theologis omnib.

Inquiritur ratio huius differentiæ.

His ſtantibus, principaliter quæritur ratio huius differentiæ. Et difficultas maximè eſt: quia definitio illa generationis videtur competere vtrique proceſſioni diuinæ. Propter quod quidam Theologi cum Magiſtro in 1. diſt. 13. ſe excuſarunt, quòd non poſſit in hac vita reddi & cognoſci ratio huius rei: ſed ſatis eſſe reſpondere Hæreticis per auctoritatem ſacræ Scripturæ & Eccleſiæ catholicæ. Et ſimiliter D. Aug. lib. contra Maxim. & lib. 15. de Trinit. cap. 17. & quidam alij Patres cenſent, talem rationem eſſe nobis prorſus occultam in hac vita, vel eſſe difficillimam. Sed nihilominus conantur Patres ac Theologi aliquam reddere rationem. Plures autem excogitatæ ſunt. Et hæ ſunt præcipuæ.

Refertur prima ratio.

Prima Scoti in 1. d. 13. q. 1. §. *Ad quæſt.*, qui inquit, generationem Verbi & ſpirationem Amoris eſſe ſeipſis primò diuerſas: atque adeo productionem Verbi ex ſuamet ratione eſſe generationem, productionem verò Amoris eſſe ſpirationem, non generationem.

Secunda ratio.

Secunda ratio eſt, quam nonnulli ſumunt ex Athanaſ. Epiſt. citata ad Serapion. quia inquiunt, per primam proceſſionem communicatur tota diuina natura in ratione communicationis per generationem, atque adeo nulla alia proceſſio ſupereſt quæ ſit etiam communicatio generatiua: & hanc eſſe differentiam ab hominibus, quia homo generans non communicat filio totam ſuam ſubſtantiã, ſed partem tantùm, & ideo poteſt noua alia generatione communicare aliam partem alteri filio.

Tertia

Tertia ratio. Tertia ratio quæ videtur magis ad rē, eſt quam tradit D. Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 14. quia inquit, de ratione generationis eſt, vt ſit operatio naturæ: Verbum autem procedens per intellectum, procedit per modum naturæ: ſed Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis. Ideo addit, Verbum procedit vt natum, Spiritus ſanctus procedit vt datus: proceſſio ergo Verbi eſt generatio, non autem proceſſio Spiritus ſancti.

Quarta ratio. Quarta ratio eſt, quam tradit idem Auguſt. lib. 9. de Trinit. cap. 12. quia mens inquirendo & intelligendo dicitur concipere, ac tandem parere; & verbum mentis dicitur proles: quod non ita conuenit voluntati reſpectu amoris.

Quinta ratio. Quinta ratio eſt quā aſſignat Riccard. de S. Vict. lib. 6. de Trinit. cap. 18. & tribus ſequentibus, quem Theologi aliqui imitantur. Quoniam, inquit, licèt quoad eſſentiam ita Spiritus ſanctus ſicut Verbum ſit ſimilis eiuſdemq. naturæ cum Patre: tamen præter hoc, Verbum procedit vt ſimile Patri etiam in ratione principij productiui, quia ſcilicet etiam Verbum eſt principium productiuum Spiritus ſancti, vt eſt de fide; atque adeo Pater communicat Filio non ſolùm naturā diuinam, quam pariter communicat Spiritui ſancto; ſed communicat etiam hanc rationem principij productiui ad intra, quæ demum non conuenit Spiritui ſancto: hinc ergo ſumitur diſcrimen, quare proceſſio Verbi dicenda ſit generatio, non autem proceſſio Spiritus ſancti.

Sexta ratio. Sexta ratio eſt quam tradit quoque D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 26. quia inquit, Verbum procedit ab vno ſolo, nempe à Patre; Spiritus ſanctus procedit à duobus, nempe à Patre & Filio: vna autem perſona producens benè poteſt vocari pater, & ſic perſona producta vocabitur filius, & productio generatio: duæ tamen perſonæ producentes non poſſunt ſe habere vt duo patres, ſed altera deberet dici pater, & altera mater: quod vtique nefas eſt dicere in Diuinis. Non ergo Spiritus ſanctus eſt filius, nec eius proceſſio eſt generatio. Porrò, his & alijs ſimilibus rationibus poſteriores Theologi minùs acquieuerunt: eaſquè impugnare ſolent: & facilè quidem earum inſufficientia perſpicitur.

Septima ratio. Septima autem ratio magis recepta eſt, quam tradit S. Thomas hîc art. 4. quoniā, inquit, licèt Spiritus Sanctus realiter habeat ſimilitudinem & identitatem naturę cum Patre, ſicut habet Filius: tamen hoc eſt diſcrimen inter intellectum & voluntatem, quòd proceſſio per intellectum eſt ſecundùm rationem ſimilitudinis; quoniam res quæ cognoſcitur, præſupponitur actuare intellectum ſecundùm ſuam ſimilitudinem, quæ dicitur ſpecies impreſſa: ſed proceſſio per voluntatem non ita conſideratur ſecundùm rationem ſimilitudinis, ſed magis ſecundùm rationem vitalis cuiuſdā impulſus. Cùm ergo generatio definiatur, quæ eſt in ſimilitudinē naturæ, id debet in rigore explicari, ſecundùm rationem ſimilitudinis: vnde proceſſio per intellectum erit generatio, non autem proceſſio per voluntatem, quæ potiùs proprio nomine dicetur ſpiratio. Hanc rationem indicauerat quoque D. Auguſt. lib. 1. de Trinit. cap. vlt. & lib. 15. cap. 27. Eamquè ſic rurſus magis declarāt Ferrar. 4. cont. Gent. c. 11. & 19., Caiet. alijquè Thomiſtæ hoc loco; quòd procedere ſecundùm rationem ſimilitudinis, ſit procedere vt ſimile ex vi ipſiuſmet proceſſionis, quod quidem requiritur ad veram rationem generationis: patet autem Verbum procedere hoc modo, quia proceſſio per intellectum planè importat, vt verbum procedens ſit ſimilitudo expreſſa rei cognitæ. Dicunt verò, Spiritum ſanctum procedere vt ſimilem, non ex vi ipſius proceſſionis per voluntatem, ſed ſolùm ratione ſubiecti vel quaſi ſubiecti, ſcilicet quia hæc proceſſio reperitur in Deo. Quam rationem ſic intellectam multis impugnant Canarienſ. hìc art. 2. parte 4. ſui comment. & Vaſq. diſp. 113. cap. 6.

Octaua ratio. Octaua tandem ratio eſt, ſiue potiùs, alia quædam declaratio rationis S. Thomæ, quam non ſolum tradunt Canarienſ. & Vaſq. ibi, ſed approbat etiam Bagnes hîc art. 4 dub. 1. De ratione Filij eſt, vt procedat tanquam imago patris: Sed Verbum procedens per intellectum procedit vt imago, non autem Amor per voluntatem: ergo proceſſio Verbi, non autem Spiritus ſancti, eſt generatio. Iuxta hoc declarant definitionem generationis, cùm dicitur in ſimilitudinem

naturæ, ſenſum eſſe, ad imaginem naturæ. Fauetquè huic loquendi modo S. Doctor 4. cont. Gent. cap. 11. Hanc tamen rationem multis impugnat Suarez lib. 11. de Trinit. cap. 5. nu 7. Sed quidnam de his duabus rationibus ſeu explicationibus rationis traditæ a S. Thoma ſentiendum ſit, ſubiungemus infra poſt noſtram explicationem: & tunc etiam afferemus ac diſſoluemus argumenta quæ fiunt contra has rationes, quatenus contra noſtram doctrinam facere videbuntur.

Vera ratio deſumitur ex ſingulis particulis definitionis.

Itaque, vt iam veram ac ſufficientem rationem diſcriminis inter diuinam proceſſionem Verbi ac Spiritus ſancti tradamus, aduertendum eſt, ſicut ex fide habemus, Verbum vocari debere filium, eiuſquè proceſſionem generationē, non verò Spiritum ſanctum eiuſquè proceſſionem; ita quoque ſimul eſſe de Fide certum quoad rem, tàm Spiritum ſanctum quàm Verbum, eſſe viuens à viuente productum immanenter & cum intrinſeca coniunctione, atque cum omnimoda identitate in natura diuina. Ex quo manifeſtè deducitur, per hoc quòd Verbum vocatur filius, non ſolùm ſignificari hoc ipſum quod eſt commune Spiritui ſancto; ſed ſignificari aliquid plus, & aliquid peculiare ipſi Verbo, quod non conueniat Spiritui ſancto. Non tamen propterea excogitandæ ſunt nouæ ſignificationes nominum, vel nouæ definitiones generationis & filij: omnino enim retinere oportet horum vocabulorum proprietatem. Ex quo rurſus deducitur, diſcrimen inter proceſſionem Verbi & Spiritus ſancti inueſtigandum eſſe iuxta traditam definitionem generationis, vt in ſuo rigoroſo ſenſu ea definitio conueniat primæ proceſſioni, non ſecundæ. Vnde oportebit ſaltem ſubtiliùs hic ad rem præſentem eius definitionis verba obſeruare, quàm alioqui fieri ſoleat in rebus creatis, maioriquè diligentia examinandæ ſunt ſingulæ definitionis particulæ: nimirum cùm non occurrat hæc neceſſitas in rebus creatis, quæ in præſenti propoſito vrget, vt vnam diuinam proceſſionem ab alia diſtinguamus. Ac demum præ oculis habendum eſt, quod præclare notauit S. Thom. art. 4 ad 3., cùm in diuinis omnia ſint vnum cum ipſa diuina natura, non poſſe ex parte huius identitatis ſumi rationem diſcriminis vnius proceſſionis ab alia, ſed conſiderandam eſſe diſtinctionem ipſam proceſſionum, quatenus nempe prima eſt per intellectum, ſecunda per voluntatem: & iuxta hanc conſiderationem attributum fuit nomen generationis primæ proceſſioni, denegatum ſecundæ. Explicandum ergo eſt, quonam ſenſu definitio generationis conueniat proceſſioni per intellectum, non autem proceſſioni per voluntatem.

Ex prima particula.

Atque diſcurrendo per ſingulas generationis definitæ particulas, ſatis manifeſtè ratio diſcriminis quam quærimus apparebit. Dicitur primò generatio, *Origo viuentis à viuente*. Vbi, licèt tàm operatio voluntatis quàm intellectus, ſit vitalis: tamen vita Dei primariò & principaliter attenditur in eo quòd diuina natura eſt intellectualis, & hinc conſequitur appetitus: adeo vt S. Thom. hac 1. parte egerit de vita Dei q. 18., ſtatim atque de ſcientia alijſquè ad intellectum ſpectantibus tractauerat, antequam de voluntate tractaret. Vnde etiam, Deus quatenus per intellectum operans, conſideratur vt primò & principaliter viuens: & ſimiliter terminus ſubſtantialis intellectione productus. Hoc ergo peculiari modo & rigore, proceſſio Verbi diuini eſt origo viuentis à viuente, præ altera proceſſione Spiritus ſancti, ideſt penes primam vitæ rationem. Non tamen per hoc approbamus quod addit Suarez, ipſum actum intelligendi eſſe primam rationem eſſentialem Dei: ſed ſatis nobis eſt, quòd ſaltem principium radicale intelligendi ſit prima ratio conſtitutiua Dei in eſſe Dei viuentis: & hoc planè ſufficit ad præſentem rationē aſſignandā.

Ex ſecunda particula.

Dicitur ſecundò, *à principio coniuncto*. Vbi etiam, licèt tàm Spiritui ſancto, quam Verbo, commune ſit, procedere immanenter in Deo: tamen peculiare ampliùs eſt in intellectu ad intelligendum, quòd in actu primo obiectum cognoſcibile debet coniungi, vel per ſe ipſum, vel per ſpeciem ſui ipſi intellectui: atque adeo ſpecies expreſſa quæ intelligendo producitur, procedit a principio hoc modo coniuncto ex parte obiecti cum potentia: quod non conuenit voluntati. Atque ita ſanè in Deo præſupponitur intimè coniuncta intellectui per

ſum-

ſummam identitatem eſſentiæ diuinæ, quaſi ſpecies intelligibilis fœcundans ipſum intellectum: & vt ſic aſſignatur ac nominatur memoria fœcunda Patris. Procedit ergo Verbum à principio ſic coniuncto: quod non conuenit Spiritui ſancto. Hinc notauit optimè Scotus in 1. d. 2. q. 7. §. *Obijcitur*, verſic. *Ad primum*, & verſic. *Reſponſio*, eſſentiam diuinam in ratione obiecti ingredi rationem principij quo proximi ad productionem Verbi: proximi ſcilicet, hoc eſt non ſolùm remotè quatenus radix potentiæ intellectiuæ, quod commune eſt etiam voluntati ad productionem Spiritus ſancti; ſed proximè hoc modo in ratione obiecti. Vnde D. Auguſt. in libris de Trinit. comparare ſolet ex hac parte generationem Verbi, cum generatione humana ex patre & matre: quòd intellectus quaſi vterus fœcundetur, iuxta illud, *Ex vtero genui te*. Et in rebus his creatis, ſpecies intentionalis ſolet vocari ſemen obiecti, actuās & fœcundans potentiam: multò autem ſublimiori & perfectiori modo ipſamet eſſentia diuina proximè hoc modo fœcundat intellectum Patris, vt producatur Verbum. Hac ergo peculiari ratione proceſſio verbi eſt à principio vitæ coniuncto, magis quàm proceſſio Spiritus ſancti.

Ex tertia particula. Dicitur tertiò, *In ſimilitudinem naturæ*. In qua ſimilitudinis ratione maximè quæri ſolet hoc diſcrimen. Et præſertim conſiderari debet ex parte principij productiui, quòd licèt tàm principium productiuum Spiritus ſancti, quam principium productiuum Filij, conueniat cum ſuo termino producto in identitate naturæ diuinæ: tamen hoc eſt peculiare in intellectu per id ipſum quod modò diximus: quia ad proceſſionem intellectualem ſupponitur in intellectu ſimilitudo rei cognitæ, vel ipſamet res cognita, cum qua actus cognitionis ſeu verbum procedens habere debet ſimilitudinem expreſſam. Hoc ergo peculiari modo proceſſio Verbi per intellectum, eſt ſecundùm rationem ſimilitudinis, magis quam proceſſio Spiritus ſancti. Atque hoc eſt quod maximè videtur voluiſſe S. Doctor locis citatis, vt conſideranti patebit.

Præterea quartò, in eadem definitionis particula alio modo obſeruari poteſt ratio differentiæ ex parte termini producti. Etenim, licèt tàm Spiritui ſancto quàm Verbo communis ſit eadem natura diuina: tamen Verbum procedit vt verbum in ratione intelligendi, & Spiritus ſanctus procedit vt amor in ratione diligendi: vnde conſiderari debet, quòd licet vtrique perſonæ productæ realiter communicentur omnes perfectiones eſſentiales & abſolutæ Dei; tamen quædā communicātur primariò & principaliter, aliæ verò communicantur concomitanter ob omnimodam ſimplicitatem & ſummam identitatem cum ratione primariò communicata. In proceſſione ergo per intellectū, cùm terminus productus procedat vt verbum in repræſentando, vtiq. ratio ipſi primariò communicata, debet eſſe ratio repræſentationis, conſiſtens in ipſamet intellectione eſſentiali Deo, cōmunicata Verbo. Sed Spiritui ſancto qui procedit vt amor per voluntatem, primariò communicatur ipſa dilectio eſſentialis. Et hinc etiam fit, vt Verbum appelletur ſapientia genita, non autem dicatur omnipotentia genita, alioue modo: & ſimiliter Spiritus ſanctus appellatur amor ſpiratus, & non alio modo. Ex hoc autē ſic deducitur ratio differentiæ, quæ, vt notauit S. Thom. q. 10. de Poten. art. 1. in corp., non debet quæri ex eo quòd communicetur aliqua perfectio abſoluta vni perſonæ & non alteri, ſiquidem omnes perfectiones abſolutæ ſunt cōmunes omnibus: ſed debet attendi penes modum communicandi; hoc eſt vt obſeruemus, quænam ratio communicetur primariò, & quæ ſecundariò, eo ſanè modo quo explicatum eſt. Sed ſic eſt quòd ratio repræſentationis ipſaque intellectio eſſentialis, quæ eſt ratio primariò communicata Verbo, dicit rationem ſimilitudinis, vt per ſe notum eſt: non autem ratio amoris, quæ eſt ratio primariò communicata Spiritui ſancto, dicit ſic ſimilitudinis rationem. Vnde quamuis realiter tam Spiritus ſanctus quam Filius ſit ſimilis Patri in identitate naturæ diuinæ: tamen Verbum eſt ſimile ſecundùm rationem ſibi primariò communicatam per intellectū, non ſic verò Spiritus ſanctus. Certè autem in rebus creatis obſeruare licebit, quòd ea ratio, quæ primario communicatur Filio per potentiam generatiuam

producentis, importat verè ſimilitudinẽ cum ipſo producente. Sic ergo explicando particulam illam definitionis, *in ſimilitudinem naturæ*, manifeſtum eſt, hanc definitionem conuenire vni proceſſioni diuinæ, & non alteri: quod intendimus.

Et vltima particula. Dicitur tandem quintò ad complendã definitionem generationis inter patrem & filium, *Naturæ cognoſcitiuæ & amatiuæ*. Vbi quoque, licèt ità Spiritus ſanctus ſicut Verbũ verè cognoſcat & amet: tamen Verbum habet vlterius hoc, quòd amando ſimul cum Patre producat amorem, & in hoc habet ſimilitudinem cum Patre: quod certè non conuenit Spiritui ſancto. His rationibus ſufficienter declarari videtur, quàm benè & aptè nomen Filij in diuinis attributum ſit ſoli Verbo, & nomen generationis ſoli proceſſioni per intellectum.

Examinatur & approbatur ſeptima ratio. Iam ex his determinandum eſt, quomodo accipienda & approbanda ſit illa ratio Thomiſtarum, adducta ſeptimo loco ad explicationem doctrinæ S. Thomæ. Cùm enim dicitur Verbum procedere ſimile ex vi ſuæ proceſſionis ad differentiã Spiritus ſancti, hoc in primis non benè poteſt intelligi tantùm ex vi proceſſionis per intellectum ſecundùm communẽ eius rationem. Tum quia ex communi vi intellectionis omne verbũ procedit ſimile potiùs obiecto cognito ſeu ſpeciei impreſſæ, quàm ipſi cognoſcenti ſecundùm ſe: niſi ergo addatur, quòd idem ſit obiectum cognitum, ſpecies intelligibilis, & is qui cognoſcit; non habetur ſufficiens ratio ſimilitudinis: hæc igitur ſimilitudo non eſt præcisè ex vi proceſſionis per intellectum in communi. Tum etiam, verbum vt ſic procedit ſimile in repræſentãdo, & non habet ex vi intellectionis in communi procedere ſimile in eſſendo, vt patet de verbo creato: at verò ſimilitudo requiſita ad denominationem filij, non conſiſtit ſolùm in repræſentando, ſed maximè in eſſendo: igitur ex vi proceſſionis per intellectum in communi, non habetur in Verbo diuino ſufficiens ratio ſimilitudinis, requiſita ad denominationem filij.

Deinde, neque benè poteſt intelligi, tantùm ex vi proceſſionis per intellectũ, quatenus eſt proceſſio diuina, contrahendo rationem proceſſionis in communi. Etenim ſic etiam de Spiritu ſancto dici poteſt, vt inſtat Canarienſ., Spiritum ſanctum procedere in ſimilitudinem naturæ ex vi ſuæ proceſſionis quatenus proceſſio diuina eſt: de ratione enim diuinæ proceſſionis per ſe eſt, vt perſonæ productæ communicetur eadem ipſa natura perſonæ producentis.

Propter hæc Caiet. hic art. 4. & clariùs infra q. 34. art. 2. diſtinguit, aliquam rationem ſuperiorem dupliciter poſſe contrahi, vel per differentiam velut intrinſecam & quodammodo contentam intra latitudinem illius, vel per differentiam velut extraneam & aliunde petitã. Primo modo inquit, amor contrahitur per amorem amicitiæ & amorem concupiſcentiæ: ſecundo modo contrahitur eo quòd ſit amor talis obiecti in tali ſubiecto. Et iuxta hoc docet, Spiritum ſanctum non procedere vt ſimilem ex vi ſuæ proceſſionis per amorem, neque ſecundùm rationem amoris in communi, neque ſecundùm rationem amoris contractam per differentiam quampiam propriam & intrinſecam, ſed ad ſummum contractam per differentiam velut extraneam, eo ſcilicet quòd amor eſt Dei & in Deo: atque idcirco Spiritum ſanctum non eſſe verum filium nec imaginem. Simile quid addit Ferrar. 4. cont. Gent. loco cit., Verbum diuinum procedere ſimile ex vi proceſſionis per intellectum, contractæ per differentiam propriam, ſcilicet per hoc quòd eſt perfectiſſima in ratione proceſſionis per intellectum: Spiritum ſanctum verò procedere vt ſimilem ratione proceſſionis per voluntatem, contractæ per differentiam velut extraneam, ſcilicet per hoc quòd eſt increata. Has tamen explicationes multis, & benè, impugnat Vaſq. diſp. 113. cap. 6.

Alio tandem modo poteſt facilè & meliùs illa ratio explicari, quòd Verbum diuinum procedat vt aliquo modo ſimile ex vi ſuæ proceſſionis quatenus eſt proceſſio per intellectum, perfectè autem & completè ſimile ex vi talis diuinæ proceſſionis: ita vt ſimilitudo Verbi velut inchoetur in ea ratione communi proceſſionis per intellectum in qua diſtinguitur à Spiritu ſancto, & perficiatur in ratione determinata proceſſionis diuinæ.

At verò Spiritus ſanctus non hoc modo habet rationem ſimilitudinis ex vi ſuæ proceſſionis quatenus eſt proceſſio per voluntatem. Cùm igitur, ſicut ſuperiùs cum D. Thom. notauimus, ratio diſcriminis inter vtramque proceſſionem non ſit attendenda penes id in quo conueniunt, & penes vnitatem diuinæ naturæ; ſed penes id in quo differũt, ſcilicet quòd altera eſt per intellectũ & altera per voluntatem: ſic habetur ſufficiens ratio diuerſitatis. Atque hunc ſenſum ſatis apertè indicauit ipſemet S. Doctor hîc art.2. vbi ex eo quòd Verbum diuinũ procedit per intellectum, infert habere rationẽ ſimilitudinis: ex eo quòd procedit in Deo, in quo idem eſt intelligere & eſſe, infert habere perfectam ſimilitudinẽ in natura, vt dicatur Filius. Et rurſus art.4., ex eo quòd proceſſio per voluntatem vt ſic non ita dicat rationẽ ſimilitudinis, infert Spiritum ſanctũ non eſſe Filium. Et iterum q.35. art.2. eodem modo loquitur, dicẽs: Filius procedit vt verbum, de cuius ratione eſt ſimilitudo ſpeciei ad id à quo procedit, non autem de ratione amoris, quamuis hoc cõueniat amori qui eſt Spiritus ſanctus inquantũ eſt amor diuinus.

Examinatur octaua ratio. Pariter ex dictis colligitur quid ſentiẽdum ſit de alia ratione octauo loco adducta ex cõſideratione imaginis. Sed quo pacto Filius, non autem Spiritus ſanctus, ſit verè imago, videbimus q.35. Interim illa ratio eandem ferè difficultatem patitur in reddendo diſcrimine, quare non vtraque perſona ſit imago: vnde eadem via qua deducetur Verbum eſſe imaginẽ ad differentiam Spiritus ſancti, immediatè deduci poterat eſſe filiũ. Neque enim ideo quis eſt filius quia eſt imago, ſed potiùs plerique volunt ideo eſſe imaginẽ quia eſt filius: aut ſaltem hæ duæ formalitates ſe habent concomitanter, vt ſignificat D. Thom. ea q.35. art.2., & in rebus creatis videtur id concedere ipſe Vaſq. eâ diſp. num.48.

Nec etiam approbandum eſt, quod aſſerit Vaſq. num. 45., in humanis eo aliquẽ dici magis aut minùs filium, eo quòd tanquam imago magis aut minùs repræſentat patrem, quæ repræſentatio eſt varia & inæqualis penes ſimilitudinem in figura & alijs huiuſmodi: non verò quẽquam dici magis aut minùs filiũ, eo quòd ſit magis vel minùs perfectus homo. Etenim ſimilitudo quæ in humanis conſtituit rationem filij, non eſt huiuſmodi ſimilitudo accidentalis, ſed ſubſtantialis. Vnde ſi filius poſſet magis vel minùs perfectè participare naturam ſubſtantialem patris, eo certè diceretur magis filius, quo perfectiùs participaret hanc naturam ſubſtantialem, licèt minorem haberet ſimilitudinem accidentalem.

Et inſuper, vel de ratione imaginis ſatis eſt, habere eandem naturam cum producente, & ſic in Spiritu ſancto reperitur quod ait Vaſq, de ratione imaginis ad denominationem filij eſſe, vt producatur ad repræſentandum, hoc eſt vt terminus productus aptus ſit repræſentare, & alios ducere in cognitionem ſui principij. Et tunc aut debet reperiri aliquis intellectus cui fiat huiuſmodi repræſentatio: & hoc non requiritur, vt concedit Vaſq. ead. diſp. num. 47. quoniam certè, etiam ſi per impoſſibile nullus eſſet intellectus qui ex filio deuenire poſſet in notitiam patris, non minùs filius verè eſſet filius. Aut ſufficit, vt terminus productus quantum eſt de ſe poſſit repræſentare, ſi reperiatur intellectus cui fiat repræſentatio: & hoc modo etiam Spiritus ſanctus poſſet dici imago, iuxta rationem quam reddit ipſe Vaſq. diſp.145. cap.5. qui inde probat, Spiritum ſanctum non eſſe imaginem, quia nullus reperitur intellectus cui repræſentet Patrem & Filiũ. Imo prætereà, iuxta illam ſententiam quæ aſſerit poſſe per Dei potentiam abſolutã videri ab intellectu creato vnam perſonã diuinam abſque eo quòd videantur aliæ, tunc ſi per ſe videretur Spiritus ſanctus, vtique poſſet talis intellectus duci in aliquam notitiam Patris & Filij, ſaltem eo modo quo in humanis poteſt quis cognoſcens & videns filium, deduci in notitiam patris. Ex quibus planè conuincitur, quòd ſi Spiritus ſanctus de facto non repræſentat, id non prouenit ex defectu ipſius, ſed ex defectu intellectus: quod non tollit rationem imaginis.

Poſtremò, ex dictis facilè colligi poteſt ſolutio omnium argumentorum quæ contra hanc veritatem catholicam de diſtinctione vtriuſque proceſſionis ſolent afferri.

QVÆSTIO VIGESIMAOCTAVA.

De Relationibus & Proprietatibus conſtitutiuis Diuinarum perſonarum.

RElationes diuinæ proceſſionibus adiunguntur: proinde S. Doctor optima ordinis ratione, poſt præcedentem quæſtionem de diuinis proceſſionibus, in hac præſenti de relationibus tractare proſequitur. Et quia rurſus in his relationibus aſſignantur proprietates conſtitutiuæ diuinarum perſonarum, ac maximè penès has proprietates propria ratio & conſtitutio perſonarum innoteſcet: ideo opportunum iudicauimus, hoc loco addere ſimul cum relationibus hanc partem de proprietatibus perſonalibus, quæ incommodè ſanè ab alijs ſolet differri vſque ad 40. quæſtionem, vbi tamen agere ſolùm conuenit cum S. Thoma de comparatione perſonarum ad ipſas relationes ac proprietates. Per quatuor autem articulos S. Doctor in præſenti de relationibus agit.

Primò affirmat, in Deo eſſe relationes reales: quia dum vnum quid procedit ab aliquo principio cum quo conuenit in natura, oportet ambo habere reales reſpectus ad inuicem: ſed inter diuinas perſonas exercentur proceſſiones reales in identitate naturæ: ergo dantur in diuinis perſonis relationes reales. Secundò docet, relationes diuinas eſſe idem realiter cum eſſentia Dei, contra Gilbertum Porretan. qui putauit eſſe diſtinctas. Aitquè, eum erraſſe, quia in relatione conſiderauit tantùm eſſe ad, non autem eſſe in; & ideo dixiſſe, relationem eſſe velut aſſiſtentem ſeu extrinſecùs affixam. At omnino debet diuina relatio conſiderari ſecundùm eſſe in, & hanc eſſe rationem identitatis ſubſtantialis cum eſſentia: conſideratur etiam ſecundùm eſſe ad, & hæc habitudo non refertur ad eſſentiam, ſed ad perſonam oppoſitam correlatiuam, vnde non debet realiter diſtingui ab eſſentia. Concludit tamen diſtingui ſecundùm intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur reſpectus ad terminum, qui non importatur ſub nomine eſſentiæ. Tertiò docet, relationes diuinas realiter ab inuicem diſtingui: quoniam dicunt inter ſe oppoſitionem: oppoſitio autem inuoluit diſtinctionem. Quartò determinat, quatuor eſſe has diuinas relationes: quoniam in Deo non poſſunt reperiri, relationes ad intra niſi ſecundùm actiones immanentes: proceſſiones autem ſunt duæ, vna per intellectum, altera per voluntatem: & penes quamlibet oportet accipere duas relationes oppoſitas: vnde quatuor prorſus ſunt relationes diuinæ, Paternitas ex parte principij producentis per intellectum, Filiatio ex parte termini producti per intellectum, Spiratio actiua ex parte principij producentis per voluntatem, & Spiratio paſſiua ex parte termini producti per voluntatem.

SECTIO PRIMA.

An & quot ſint Relationes diuinarum perſonarum.

Sunt relationes reales in Deo.

DIco primò. Dantur in Deo relationes perſonales ad intra, quibus ſeſe diuinæ perſonæ reſpiciunt. Hæc eſt de fide. Habeturquè in primis manifeſtè ex ſacra Script., dum perſonæ proferuntur ſub illis nominibus relatiuis, Patris, & Filij, & Spiritus ſancti. Secundò conſtat ex communi Eccleſiæ ſenſu, tum in Concilijs, tum apud Sanctos Patres: paſſim enim nominantur & aſſignantur diuinarum perſonarum relationes. Tertiò colligitur ex quæſt. ſuperiori: cùm enim perſonæ diuinæ inter ſe procedant, producant, & producantur, iam hoc ipſo

reſe-

referuntur inter ſe per hos reſpectus producentis & producti. Quartò ſine dubio hæ relationes ſunt reales & realiter ſunt in Deo: ſiquidem Pater eſt realiter Pater, Filius eſt realiter Filius. Neque huic rationi obſtat, quòd Deus dicitur etiam realiter creator & dominus, relationes tamen creatoris & domini non ſunt reales ſed rationis in Deo. Etenim eæ denominationes realiter ſumptæ, non poſſunt vtique deſumi ex forma rationis, ſed deſumuntur potiùs ex actione & operatione reali Dei ad extra, ſuntquè vt ſic denominationes extrinſecæ: at proceſſiones perſonales ſunt ad intrà in Deo, & ſic denominationes illæ relatiuæ omnino ſunt intrinſecæ diuinis perſonis, nec niſi ex relationibus ad intra deſumptæ. Quintò idē demonſtratur ratione S. Tho. quia penes proceſſionem realem attenditur relatio realis, in Deo autem ſunt reales proceſſiones. Addit verò, tunc oportere relationem eſſe realem, quando id quod procedit conuenit in natura cum principio producente: quod ideo adiecit, quia alioqui quamuis Deus realiter producat creaturas, tamen non dicit relationem realem ad illas, ſicut creaturæ dicunt ad Deum. Attamen, quando producens & productum conueniunt in natura, ſicut maximè ſe habent perſonæ diuinæ, eadem ratio eſt conſtituendi relationem in principio producente ac in termino producto: cùm ergo realiter diuinæ perſonæ procedant in identitate naturæ, realiter etiam reperiuntur relationes inter ipſas perſonas.

Sunt quatuor, Dico ſecundò. In Deo realiter ſunt quatuor relationes, & non plures, quæ pertineant ad conſtitutionem perſonarū. Concluſio quoad partem affirmatiuam apertè ex fide deducitur; habemus enim in diuinis genitorem & genitum, ſpiratorem & ſpiratum: & ſic intelligimus eſſe quatuor relationes. Deinde quoad partem negatiuam probatur à D. Thom. art. 4. in corp., additis etiam quæ ſubiungit in ſolutione argumentorum. Sed faciliùs ſic poteſt oſtendi. Aut relationes ſunt ad extra, aut ad intra: ſed in Deo non ſunt relationes reales ad extra, vt hic ſupponitur: ad intra verò nulla eſt relatio in Deo quoad eſſentialia, vtpote in quibus nulla eſt diſtinctio, quæ in reali relatione inuoluitur: atque adeo cùm Deus intelligit ſeipſum, non per hoc habet relationem realem ad ſeipſum, nimirum ex defectu diſtinctionis. Remanent ergo diuinæ relationes ad intra quoad perſonas, ſecundùm denominationes producentis & producti. An verò præter has, concedendæ quoque ſint inter diuinas perſonas, relationes diſtinctionis realis, æqualitatis, ſimilitudinis, & ſi quæ ſunt aliæ huiuſmodi, examinabimus cum S. Thom. q. 42. Nunc omnino certum eſſe debet quod in concluſione ſtatuimus, non eſſe plus quàm quatuor relationes pertinentes ad conſtitutionem diuinarum perſonarum: eſto enim aliæ relationes admitterentur, vtique non conſtituerent perſonas, ſed conſtitutas ſupponerent. Omnes autem dictæ quatuor relationes pertinent ad conſtitutionem perſonarum, vel formaliter, vel ſaltem originaliter. Formaliter dico, cùm relatio tanquam forma intrinſeca conſtituit perſonam cui conuenit: & hoc modo tres relationes perſonales, nempe paternitas, filiatio, & ſpiratio paſſiua, conſtituunt tres perſonas. Originaliter dico ratione ſpirationis actiuæ, quæ communis cùm ſit Patri & Filio, non conſtituit quartam perſonam, atque adeo non eſt formaliter conſtitutiua perſonæ, vt ſuo loco magis declarabimus: ſed tamen originaliter pertinet ad conſtitutionem Spiritus ſancti; non enim ſupponit eum conſtitutum, ſed eſt origo actiua eius.

Cæterùm cùm dicimus quatuor eſſe diuinas relationes, non eſt intelligendū, omnes & ſingulas quatuor ab omnibus & ſingulis eſſe condiſtinctas. Etenim ſpiratio actiua non diſtinguitur à parte rei, ſed tantùm ratione à paternitate & filiatione, vt ſuo loco videbimus. Benè tamen dicuntur eſſe quatuor relationes: tum quia reuera dantur huiuſmodi reſpectus reales, vt explicatum eſt: tum quia ex parte ſupplet diſtinctio rationis: tum quia quælibet relatio, etſi non ab omnibus, ſaltem ab aliqua relatione diſtinguitur realiter, & ſic ſpiratio actiua diſtinguitur a ſpiratione paſſiua. *Non omnes ab omnibus diſtincta.*

Ex defectu autem huius diſtinctionis mutuæ inter omnes ac ſingulas relationes, aduerti ſolet communiter à Theologis, non perinde licitum eſſe concedere quatuor

tuor

tuor res, ſicut quatuor relationes, quamuis omnis relatio ſit quædam res. Quoniam dicere quatuor res, ſignificat, omnes & ſingulas eſſe inter ſe realiter condiſtinctas. Quemadmodum, cùm dicuntur tres perſonæ, ſenſus eſt, quamlibet ex tribus ab alijs duabus eſſe diſtinctam. Hæc tamen diſtinctio non importatur dicendo quatuor relationes, & idcirco hic modus loquendi conceditur. Vnde, ſi quis ita arguat, in Deo ſunt quatuor relationes, hæ relationes ſunt res, ergo ſunt quatuor res; non valet conſequentia: variatur quippe ſenſus in conſequenti, cùm infertur quatuor eſſe res; ſiquidem indicatur mutua diſtinctio omnium, quæ tamen non ſupponebatur in antecedenti, in quo dicebantur quatuor eſſe relationes. Sed ſolùm inferre licebit, quatuor ſunt relationes quæ verè ſunt res; ita tamen vt quædam duæ relationes non ſint niſi vna res, nempe paternitas & ſpiratio actiua, ac ſimiliter filiatio & eadem ſpiratio actiua.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſint Diuinæ Relationes.

CVm notum ſit ex dictis, diuinas relationes ſimpliciter eſſe reales, quidam Theologi non dubitarunt aſſerere, has relationes eſſe tantùm reales quoad eſſe in; rationem verò eſſendi ad, per quam in eſſe relatiuo conſtituuntur, non eſſe realem: ſed dicunt, nec etiam eſſe rationis, ſed præſcindere ab eſſe reali & rationis: idquè vniuerſaliter volunt de omnibus relationibus realibus. Atque ita videtur ſentire Caiet. hic art. 1. §. *Ad has*.

Sunt reales quoad eſſe in & eſſe ad. Dico tamen primò. Relationes diuinæ ſunt verè reales, non ſolùm quoad rationem eſſendi in, ſed etiam quoad rationem eſſendi ad. Hæc concluſio eſt ſatis communis; & remanet certa ex dictis. Dum enim probauimus dari in Deo relationes reales, planè probatum manet, relationes diuinas formaliter quoad ipſam habitudinem & reſpectum ad, eſſe reales. Nam hæc eſt propria ratio relationum. Vnde, ſicut ſubſtantia eſt vtique realis ſecundùm rationem eſſendi per ſe, & accidens ſecundùm rationem eſſendi in alio: ita relatio ſecundùm rationem eſſendi ad aliud. Neque Caiet. docuit oppoſitum: ſed ſolùm dixit, rationem ad, prout communem relationi reali & rationis, non eſſe realem, ſed abſtrahere: at in relationibus realibus notauit eſſe verè realem.

Sunt ſubſtantiales. Dico vlteriùs ſecundò. Relationes diuinæ non ſunt accidentales, ſed ſubſtantiales; non correſpondent relationibus prædicamentalibus, ſed tranſcendentalibus rerum creatarum. Hæc concluſio eſt omnino certa. Primò quia in Deo nullum accidens reperitur: ergo relationes diuinæ non ſunt accidentales. Secundò, relationes habent conſtituere ac diſtinguere ſubſtantialiter perſonas diuinas in eſſe perſonali: ergo ſunt ſubſtantiales. Tertiò, hinc patet diſcrimen relationũ diuinarum à relationibus prædicamentalibus creatis, & conuenientiá cum relationibus tranſcendentalibus, duplici ex capite. Relatio enim prædicamentalis non habet aliud munus quam purè referre, relatio verò tranſcendentalis habet aliquid aliud: & iuxta hoc relatio diuina, v.g. paternitatis, non ſe habet tanquam relatio paternitatis in humanis: humana enim paternitas, ſupponens iam, quendam hominem genuiſſe alium, reſultat vt dicunt; atque adeo non aliud præſtat niſi referre hunc hominem ad illum: ſed diuina paternitas, ita refert Patrem ad Filium, vt formaliter conſtituat Patrem generantem. Deinde, relatio prædicamentalis ſupponit ſuum ſubiectum & relatiuum conſtitutum, relatio verò tranſcendentalis intrinſecè cõſtituit ſuum relatiuum: ſed relatio diuina ita ſe habet, quòd conſtituit perſonam quæ refertur, ſicut in ſequentibus dicemus; & ſpiratio actiua, licèt non conſtituat nouam perſonam, tamen conſtituit Spiratorem qui refertur ad Spiritum ſanctum.

Cæterùm, hæc & alia quæ ſpectant ad rationem diuinarum relationum, pleniùs & commodiùs in ſequentibus, partim in hac, & partim in alijs quæſtionibus, proſequemur & oſtendemus.

SECTIO TERTIA.

Quales ſint Diuinæ relationes, An aliquam Perſonarum perfectionem importent.

DEus quidem dicitur ſine qualitate perfectus: attamen noſtro loquẽdi more, ſub interrogatione de qualitate rei venit conſideratio ac denominatio perfectionis. Plures autem ac varij ſunt in hac re circa diuinas relationes loquendi modi.

Variæ ſententiæ. Et primò dubitari poteſt, relationes potiùs dicere imperfectionem: nam S.Thom. hic art.2. ad 3. ait, quòd ſi in perfectione diuina nihil plus contineretur quàm quod ſignificatur nomine relatiuo, ſequeretur, eſſe diuinum fore imperfectum, vtpote ad aliud ſe habens.

Secundò, nonnulli, ne admittant relationes dicere imperfectionem, vltrò concedunt dicere perfectionem, exiſtimantes inter hæc non dari medium, tanquam inter duo contradictoria. Ita diſcurrũt Vaſq. diſp. 122. cap.2. & Zumel art. 2. huius quæſtionis diſp. 5. concl. 1., qui ea ratione probant relationes dicere perfectionem, quia alioqui dicerent imperfectionem.

Tertiò, alij negantes prorſus relationem dicere imperfectionem, negant etiã dicere perfectionem. Ita Scot. in 3. diſt. 1. q. 1. & 4. & in Quodl. q. 5., Durand. in 3. d. 1. q. 3. num. 13., Capreol. in 1. diſt. 7. q. 1. art. 2. ad 3. cont. 1. concl., Caiet. hic art.2. prope finem, Nazar. eod. art. controu. 1. Idemquè vt plurimum cenſere ſolent de relationibus creatis, vt refert Fonſ. 5. Met. cap. 15. q. 3.

Quartò, quidam Thomiſtæ in relatione diſtinguunt rationem in, & rationem ad: & aſſerunt, relationem dicere perfectionem quoad rationem in, non verò quoad rationem ad. Ita defendit Bagn. hic art.2. dub.1. concl. 1. & 2.

Quintò etiam plerique Thomiſtæ concedunt, relationem diuinam dicere perfectionem: explicant verò, non dicere perfectionem diſtinctam ab eſſentia, ſed importare eandemmet eſſentiæ perfectionem. Quod ideo aſſerunt, ne concedant in Deo realiter multiplicari perfectiones iuxta numerum relationum; & ne admittant, vllam perfectionem reperiri in vna perſona, quæ non reperiatur in alijs perſonis. Hunc dicendi modum indicat S.Thom. infra q.42. art.4. ad 2., vtens nomine dignitatis: & ſequitur Canarienſ. hic art.2. diſp. 3. parte 2. ad 4. argum. Accedit quoque Caiet. 3. par. q. 3. art. 1. Idemquè docuerat Maior in 1. d. 33. q. 1. ad 2.

Sextò, Vaſq. diſp. 122. citata, nouam quandam ſententiam protulit, diſtinguẽs, perfectionem ſumi dupliciter: primò pro integritate rei, in qua aſſerit conſiſtere bonitatem tranſcendentem paſſionẽ entis: ſecundò pro forma quæ perficit ſubiectum, tanquam ei conſentanea & conueniens. Iuxta hanc diſtinctionem docet, ſecundo modo relationes diuinas non eſſe perfectiones reales, ſed eſſe perfectiones ſecundùm rationem, quia non diſtinguuntur à parte rei, ſed tantũ ratione ab eſſentia & perſonis: & hoc modo tres relationes eſſe tres perfectiones ſecundùm rationem. Sumendo vero perfectionem in primo ſenſu, docet, in Deo reperiri vnam tantùm perfectionem & integritatem: quia inquit, omnia quæ ſunt in Deo, noſtro intelligendi modo, ſiue attributa, ſiue eſſentia, ſiue relationes, ad hanc integritatem & perfectionem ſeu bonitatem pertinent.

Relationes diuinæ nõ dicunt imperfectionem. Dico primò. Relationes diuinæ nullatenus dicunt imperfectionẽ. Hæc concluſio eſt per ſe certiſſima. Deus enim eſt ita perfectus, vt omnis imperfectio longè ab illo abſit: quicquid ergo in ipſo eſt, non dicit imperfectionẽ. Neque certè S.Thom. oppoſitum indicauit. Vt enim notat Caiet. in fine art., noluit docere, quòd ipsũ eſſe relatiuum ſit imperfectum: ſed quòd ſi eſſet tale eſſe relatiuum, vt excluderet eſſe abſolutum eſſentiæ Dei, remaneretquè ipſum ſolum, prorſus diceret imperfectionem: hoc eſt, ſi in Deo non eſſet eſſentia abſoluta, ſed tantùm eſſent relationes, tunc Deus eſſet imperfectus, non quidem eo quòd haberet relationes, ſed eo quòd haberet eas tantùm, ſiue eo quòd non haberet eſſentiam, eiquè deeſſet perfectio eſſentiæ.

Non hinc conuincitur dicere Dico ſecundò. Hinc non habetur ſufficiens ratio, qua neceſſariò inferatur, relationes diuinas dicere perfectionem.

Etenim

perfectio-num. Etenim ſi perfectio ſumatur pro eo quod eſt conueniens rei, imperfectio dicetur id quod eſt inconueniens: benè autem eſſe poteſt, vt aliqua forma neque ſit diſconueniens neque conueniens ſubiecto, ſed ſit neutralis: idquè manifeſtum eſt in rebus creatis. Si rurſus perfectio ſumatur pro integritate rei, ſic imperfectio dicetur quæ tollit aliquid de integritate rei: at, quamuis relatio diuina non eſſet perfectio, quaſi ſpectans ad integritatem Dei, non per hoc tolleret quicquam de integritate eius: itaque benè ſtaret, quòd nec eſſet perfectio nec imperfectio. Quocirca, hæc duo non ſunt contradictoria, ſed potiùs poſitiuè opponuntur, & benè poſſunt admittere medium. Imperfectio enim non dicit ſolùm idem quod non perfectio, quod ſanè eſt contradictorium cum perfectione: ſed poſitiuè dicit defectum & diſconuenientiam, vt declaratum eſt. Vnde non eſt efficax illud argumentum, ſi relationes diuinæ non dicerent perfectionem, ſequi quòd dicerẽt imperfectionem: aliunde ergo probandum erit, relationes diuinas non abſtrahere ab imperfectione & perfectione, ſed poſitiuè dicere perfectionem.

Reuera ſunt perfectiones. Dico tertiò. Relationes diuinæ formaliter ſub ratione relationum, & quatenus conſiſtunt in habitudine & reſpectu vnius perſonæ ad aliam, ſunt veræ ac reales perfectiones in Deo. Hæc concluſio eſt Heruæi in 1. d. 2. q. 4. art. 1. Gabr. in 1. d. 7 q. 3. art. 3. Zumel hic art. 2. diſp. 5. Suarez lib. 3. de Trinit. cap. 9. Et perſpicuè indicatur à Damaſc. lib. 1. Fidei c. 11., vbi idem aſſerit Clictouæus. Probatur primò: quia dubitari non poteſt, Trinitatem perſonarum eſſe maximæ perfectionis in Deo, & Deum in hoc ipſo eſſe ſummè perfectum, quòd eſt trinus in perſonis: hæc autem Trinitas perſonarũ conſtituitur per relationes: hæ igitur ſine dubio dicunt perfectionẽ in Deo. Certè melius eſt Deo, eſſe Patrem, Filium, ac Spiritum ſanctum, quàm ſi non eſſet talis: melius verò eſt idem ac perfectius: ſimpliciter ergo bonum & perfectum eſt Deo, eſſe Patrem, Filium, & Spiritum ſanctũ, vtique per relationes perſonales.

Probatur ratione cõmuni de omnibus relationibus. Probatur ſecundò, fundamento vniuerſali quod de omnibus relationibus realibus æquè procedit. Relatio realis quatenus talis, eſt ens reale: ſed bonum cum ente conuertitur tanquã paſſio eius: bonum autem idem eſt ac perfectum: igitur omnis relatio realis dicit bonitatem ac perfectionem. Quæ ratio demonſtrat quidem, relationem eſſe in ſe bonam ac perfectam: ſed non adhuc conuincit eſſe perfectionem eius cui ineſt: calor enim, v.g. eſt in ſe bonum quid ac perfectum, non tamen eſt perfectio aquæ. Addendum ergo eſt: quæcumque forma realis conſtitutiua alicuius, vtique eſt bona & conueniens ipſi conſtituto, & ita eſt perfectio eius: relatio ergo diuina eſt perfectio perſonæ quam conſtituit; & relatio creata eſt perfectio relatiui conſtituti ex ſubiecto & relatione. Item omnis forma realis quæ ineſt alicui naturæ tanquam ei conſentanea & connaturalis, vtique eſt ei bona & conueniens, eſt perfectio eius: ſed relationes diuinæ inſunt & identificantur diuinæ naturæ, quaſi formæ ei connaturales, ſiquidem eſſentia diuina ex ſua fæcunditate exigit ac requirit huiuſmodi relationes: ergo hæ verè ſunt perfectiones in Deo: ſicut quodam ſenſu etiam relationes creatæ dici poſſunt perfectiones ſubiectorum quibus ſunt naturaliter conſentaneæ.

Ratione ſpeciali de diuinis relationibus. Probatur tertiò multò maiori ratione de relationibus diuinarum perſonarum. Tum quia ſunt ſubſtantiales: ſunt perſonalitates ac ſubſiſtentiæ: ſunt diuinæ & increatæ: ſunt in ſua ratione infinitæ: negari ergo non poteſt, has relationes verè eſſe perfectiones diuinarum perſonarum, eſſequè perfectiones ſummas & infinitas. Tum etiam Deus Pater eſt infinitè perfectus, non ſolùm quatenus Deus eſt, ſed quatenus perſona eſt, & quatenus Pater eſt: ergo ipſa perſonalitas & relatio paternitatis, eſt perfectio infinita: & ſic de alijs relationibus ac perſonis. Tum præterea, Pater habet actum gaudij & complacẽtiæ de eo quòd ipſe eſt Pater, de eo quòd generat Filiũ, de eo quòd ſpirat Spiritum ſanctum, & ſingulæ perſonæ habent hanc complacentiam de omnibus diuinis relationibus: ſi ergo relationes diuinæ quatenus relationes, ſunt hoc modo a Deo amabiles, vtique dicunt bonitatem ac perfectionem.

Sunt per- Dico quartò. Relationes diuinæ ita

ſunt

fectiones addita ſupra eſſentiam.

ſunt reales perfectiones, quòd non dicūt ſolùm eandem perfectionem eſſentiæ, ſed omnino quatenus ſaltem ratione ab eſſentia diſtinguuntur, & ſecundū id quod addunt ſupra eſſentiā, quod non eſt commune omnibus perſonis, ſed vnicuique proprium, ſunt verè perfectiones. Hæc concluſio eſt eorum Auctorum quos pro præcedenti adduximus, & eſt maior quędam explicatio eius. Vnde primò manifeſtè oſtenditur applicando & vrgendo eaſdem rationes: quia certè Trinitas perſonarum, hoc eſt, Deum eſſe Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum, ſecundū id quod additur ſupra eſſentiam, atque ſecundùm eſſe ad relationum, & ſecundùm id quod eſt proprium ſingulis perſonis, verè totum eſt reale, eſt conueniēs Deo, & vt ſic relationes ſunt ſubſtantiales, ſunt ſubſiſtentiæ perſonales: ergo verè vt ſic ſunt perfectiones.

Secundò. Dum dicebant illi Auctores, relationes importare eandem perfectionem eſſentiæ; vel non agnoſcunt aliam perfectionem, niſi eſſentialem, abſolutā, & communem: & ſic planè relationes formaliter quatenus relationes non dicent perfectionem: etenim illi qui ſimpliciter negant, relationes dicere perfectionem, vtique non negant perfectionē eſſentiæ. Si ergo relationes verè dicunt perfectionem, ita hoc intelligendum eſt, vt in primò quodam ſigno concipiamus eſſentiam diuinam quoad omnia attributa perfectioneſq. communes, & in alio ſigno concipiamus aduenire relationes proprias tribus perſonis; & tunc intelligamus addi perfectiones quaſdam relatiuas: ita vt paternitas ſecundùm idipſum quo additur ſupra eſſentiam diuinā, & quo eſt propria Patri, verè ſit perfectio relatiua: & ſic de alijs relationibus.

Tertiò. Ideo cōmuniter negant Theologi, per decretum diuinæ voluntatis addi quicquam in diuina ſubſtantia, quia hinc ſequeretur variabilitas alicuius perfectionis in Deo: & tamen modus hic qui adderetur, nō eſſet in ſe omnino abſolutus, ſed eſſet reſpectus quidam ad obiectum volitum, conſtituens Deum in eſſe volentis. Multò magis ergo, reſpectus ad Filium, conſtituens Patrem in ratione producentis, vt ſic addit quandam perfectionem ſupra eſſentiam diuinam propriam Patri: & è conuerſo reſpectus Filij addit perfectionem relatiuam oppoſitam.

Sunt formæ perficientes & integrantes.

Dico quintò. Relationes diuinæ ſunt perfectiones reales, quatenus perfectio ſumitur quæ integrat & perficit rem, & pro ea forma quæ eſt conueniens rei. Concluſio declaratur & probatur primò: quia nomine huiuſmodi perfectionis realis non aliud intelligendum eſt, quàm ratio quædam conueniens rei in entitate ſua reali, ſiue ſit à parte rei diſtincta, ſiue tantùm ratione: ergo relationes diuinæ, licèt non diſtinguantur à parte rei ab eſſentia & perſonis, tamen ſunt perfectiones reales.

Secundò. Theologi hactenus non dubitarunt aſſerere, attributa diuina eſſe perfectiones reales in Deo, licèt non diſtinguantur à parte rei. Ij autem qui volunt relationes diuinas eſſe perfectiones, vtique non plus intendunt quàm eſſe perfectiones, eo modo quo attributa ipſa ſunt perfectiones: nihil ergo ad rem præſentem facit carentia illa diſtinctionis à parte rei. Et rurſus dum Theologi diſputant, num relationes ſint perfectiones, hactenus non fecerunt difficultatem in hoc, ſi perfectio debeat vel non debeat eſſe diſtincta: & alioqui ſi nomine perfectionis realis intelligeretur illa quæ à parte rei diſtinguitur; iam abſque noua controuerſia, Scotus concedere, Thomiſtæ negare debuiſſent, relationes diuinas eſſe perfectiones. Sed tamen res non ita ſe habet.

Tertiò ergo, identitas diuinarum relationum cum eſſentia & perſonis non tollit, quominus dicamus, tres relationes eſſe tres perfectiones entitatiuè reales, realiter quidem inter ſe diſcretas, ſed ſola ratione ab eſſentia diſtinctas. Atque adeo omnino vanum eſt effugium illud quod Vaſq. excogitauit ad eludendam difficultatem, ne tres perfectiones reales concedere teneretur.

Sunt in ſe perfectæ & integræ.

Dico ſextò. Sumendo perfectionem pro integritate ipſa rei, ſic relationes diuinæ potiùs dici debent in ſe perfectæ, quam perfectiones perſonarum & eſſentiæ: & ipſæ perſonæ conſtitutæ ex eſſentia & relationibus habent totalem perfectionem ſeu integritatem. Hæc concluſio deducitur ex ijs quæ diximus in

Philoſ.

Philoſ. de bonitate in communi: vbi diſtinximus bonitatem qua aliquid dicebatur bonum alicui, & bonitatem qua vnůquodque dicebatur bonum ac perfectum & integrum in ſe, ſcilicet habens quicquid requiritur ad ſui rationem. Iuxta hanc explicationem, cùm quælibet relatio diuina ſit huiuſmodi, vt nihil ipſi deſit quod ad eius rationem ſpectet, benè dicetur integra & perfecta: ſed tamen non dicetur vt ſic perfectio eſſentiæ vel perſonæ, non enim eſt tota integritas perſonæ, vel eſſentiæ. Sicut in rebus creatis, pars quædam conſtitutiua totius, poſſet quidem dici in ſui ratione integra veluti partialiter, non tamen diceretur eſſe integritas totius. Sed hæc potiùs eſt quę conſurgit ex coniunctione omnium quæ conueniunt ipſi toti. Atque ſic concedenda erit in Deo perfectio & integritas cuiuſque perſonæ conſtitutæ ex relatione & eſſentia, quatenus ipſi perſonæ nihil deeſt. Vnde colligitur, quòd ſi relationes diuinæ dicuntur perfectiones, non alio modo poſſunt dici perfectiones, niſi quia integrant vel perficiunt rem: in alio enim ſignificato potiùs dicuntur perfectæ quàm perfectiones.

Sunt perfectiones inter ſe realiter diſtinctæ.

Dico ſeptimò. Relationes diuinæ, quatenus ſunt perfectiones iuxta ſenſum quintæ concluſionis, ſunt perfectiones realiter inter ſe diſtinctæ, ita vt ſicut quæcumque relatio eſt propria ſuæ perſonæ, & non communis alijs, ſic ſua perfectio relatiua eſt propria ipſimet perſonæ. Hæc concluſio eſt eorundem Auctorum quos pro tertia citauimus. Et primò planè ſequitur ex dictis: probatum enim eſt, quamcumque relationem ſecundùm id quod addit ſupra eſſentiam communem, dicere perfectionem: ſed ſecundùm hoc ipſum vna relatio diſtinguitur realiter ab alia oppoſita: ergo perfectio relatiua quam dicit vna relatio diſtinguitur realiter à perfectione oppoſita quam dicit alia relatio: & ſic quot ſunt relationes diſtinctæ, tot ſunt perfectiones relatiuæ.

Secundò. Perfectio, quam diuina relatio quatenus talis eſt importat, non poteſt eſſe niſi relatiua perſonalis, & propria perſonæ relatæ: ſed quæ huiuſmodi ſunt in diuinis, realiter multiplicantur ac diſtinguuntur: ergo diſtinctæ realiter ſunt perfectiones relatiuæ. Concedere etiam ſolent Theologi in Deo tres res, tria entia, tres realitates, tres entitates; nimirum ob diſtinctionem realem inter relationes perſonarum, vt inter alios adnotauit Canarienſ. q. 39. art. 3. circa ſolut. ad 3. & q. 40. art. 1. par. 1. comment. Eadem ergo ratione concedendæ ſunt tres diſtinctæ perfectiones relatiuæ perſonales.

In Deo nō eſt vna integritas perſonalis.

Dico octauò. Sumendo perfectionē pro integritate rei, dici non poteſt in Deo eſſe vna integritas conſurgens ex omnibus relationibus & perſonis ſimul cum eſſentia, ſed omnino dici debent eſſe tres integritates relatiuæ ac perſonales. Probatur primò: quia neque Patres neque Theologi præter Vaſq. poſuerunt in diuinis coadunationem illam & integritatem cuiuſdam totius conſtitui ex eſſentia & relationibus tribuſquè perſonis ſimul collectis: quinimò potiùs affirmare ſolent, vnamquamq. perſonam ſecundùm ſui rationem eſſe in ſe integram ac perfectam: quod ſanè nomine ipſo ſuppoſiti & perſonæ denotatur. Et præſertim expreſsè Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 10. inquit: *Porrò vnumquemq. ex his tribus plenam atque integram hypoſtaſim habere dicimus: ne alioqui compoſitam vnam ex tribus imperfectis naturam perfectam intelligamus: ſic tamen vt in tribus perfectis perſonis vnam ſimplicem ſubſtantiam vndique plenam atque perfectam credamus: quicquid enim ex imperfectis conſtatur, compoſitum ſit neceſſe eſt: & ex perfectis perſonis compoſitio fieri non poteſt.* Vbi ſanè totam noſtram concluſionem ſatis clarè expreſſit.

Secundò rationibus probatur prima concluſionis pars. Tum quia vna integritas non conuenit niſi vni rei integræ ac totali: ſed in diuinis non datur res vna conſtituta ex relationibus & eſſentia, ſeu ex tribus perſonis: ergo non datur vna illa integritas. Tum quia alioqui daretur in Deo compoſitio realis: ſiquidem relationes & perſonæ conſtituentes, ſunt realiter diſtinctæ: certè autem compoſitio realis ex partibus inter ſe realiter diſtinctis, diuinæ ſimplicitati repugnat. Tum vlteriùs ſequeretur, dari quartam perſonam in Deo, præter eas quas fide credimus: conſtitutum namque illud integrum

tegrum ex tribus perſonis ac relationibus, vtique eſſet indiuiduum completum ſubſiſtens incommunicabile rationalis naturæ: vnde haberet quicquid requiritur ad rationem ſuppoſiti & perſonæ: atque diſtingueretur à ſingulis perſonis tanquam totum à parte: eſſent ergo quatuor diuinæ perſonæ. Tum etiam ex hoc ſequeretur, tres perſonas non eſſe perſonas: ſiquidem de ratione ſuppoſiti & perſonæ eſt incommunicabilitas reſpectu alterius perſonæ ſeu cuiuſcunque totius, nulloquè modo ſuppoſitum poteſt eſſe pars conſtitutiua alterius. Tum præterea, quicquid eſt in Deo, vel eſt eſſentiale vel perſonale, vel eſt commune tribus perſonis vel alicui proprium: igitur integritas illa vel eſſet eſſentialis & communis omnibus ac ſingulis perſonis, & ſic ſequeretur ſingulis perſonis conuenire omnes relationes aliarum quoque perſonarum, quod eſt falſiſſimum: vel eſſet perſonalis ac propria alicui perſonæ, & tunc neque poteſt aſſignari cuinam perſonæ ſit propria; & ſequitur idem inconueniens, quòd huic perſonæ conuenirent relationes aliarum perſonarum: nulla ergo eſt illa integritas, ſed falsò fingitur.

Sed ſunt tres integritates perſonales.

Tertiò rationibus probatur ſecunda conclusionis pars. Tum quia Pater v. g. eſt integer ac perfectus in ratione Patris, cùm nihil ei deſit pertinens ad perſonam Patris: & ſimiliter Filius eſt in ratione Filij integer ac perfectus: ergo quæcunque perſona eſt integra & perfecta. Et diſtincta realiter eſt integritas ſingularũ perſonarum: ſiquidem integritas Patris eſt, habere quicquid eſt de ratione Patris, integritas Filij habere quicquid eſt de ratione Filij, quæ ſunt planè diſtinctæ, ſicut diſtinctæ ſunt ipſæ perſonæ. Tum etiã cùm in Deo ſit ratio perſonæ, omnino eſſe debet integritas perſonalis. Vel ergo eſt vna vel triplex. Si vna: ergo vna eſt perſona. Si triplex: habemus intentum. Tum inſuper, quamuis ex tribus relationibus & perſonis fieret vna integritas, adhuc negari non poſſet, quãlibet relationem & perſonam in ſe habere ſuam propriam integritatem in propria ratione, quæ ſaltem eſſet veluti partialis reſpectu illius integritatis ex omnibus conſtitutæ, ratione quidem diſtincta ab integritate eſſentiæ, realiter verò diſtincta ab integritate alterius perſonæ. Sicut in rebus his creatis, quælibet pars conſtitutiua totius, conceditur in ſe habere ſuam integritatem & perfectionem partialem. Nullo igitur modo negari poſſunt in Deo tres perfectiones perſonales, ſumendo perfectionem pro integritate.

Vltra vnã eſſentialẽ

Quartò demum hæc res ita concipienda eſt, vt detur quidem perfectio & integritas eſſentialis Dei in ratione Dei, & hæc eſt vnica abſoluta communis tribus perſonis, ſicut communis eſt ipſa diuinitas. Deinde, ſicut ipſi eſſentiæ aduenit relatio paternitatis conſtituens perſonam Patris, ita concipienda eſt perfectio & integritas perſonalis Patris in ratione Patris: & ſic de alijs perſonis. Ac demum, ſicut ex omnibus tribus relationibus & perſonis non conſtituitur aliud quid in Deo, ſed tantùm datur numerus perſonarum cum vnitate eſſentiæ: ita non concipiatur vna alia integritas & perfectio: ſed ſiſtamus oportet in tribus perfectionibus perſonalibus relatiuis cũ vna perfectione eſſentiali abſoluta.

Quomodo ſint perfectiones ſimpliciter

Poſtremò quæritur, num diuina relatio ſit perfectio ſimpliciter, vt vocatur, quæ definitur ex Anſelmo, vt explicauimus iam quæſt. 2. ſect. 3., *Quæ in vnoquoque eſt melior ipſa quàm non ipſa*. Et hinc oritur ratio dubitandi: quia reſpectu eſſentiæ diuinæ melior eſt paternitas quàm non paternitas, ideſt quàm negatio paternitatis: ſed reſpectu perſonæ diuinæ non eſt melior paternitas, quàm filiatio quæ eſt non paternitas. Propter hæc Vaſq. diſp. cit. num. 10. affirmat, Suarez verò lib. 3. de Trinit. cap. 10. negat, relationem diuinam eſſe perfectionem ſimpliciter. Sed ne nimium de nomine contendamus, ſatis erit cum diſtinctione dicere, relationem diuinam reſpectu Dei abſolutè conſiderari eſſe perfectionem ſimpliciter, reſpectu perſonæ non eſſe huiuſmodi. Patet ex eadem ratione dubitandi allata. Et declaratur magis: quia cùm dicitur melior ipſa quàm non ipſa, per ly non ipſa accipitur quicquid opponitur illi perfectioni: ſed ſic eſt, quòd reſpectu Dei paternitas & filiatio non opponuntur, ſiquidem idem Deus eſt Pater & Filius: quamuis ergo reſpectu Dei æquè bona ſit filiatio ac paternitas, tamen

tamen melior eſt paternitas quàm quicquid ei opponitur, ſiue quàm negatio paternitatis. At verò reſpectu perſonæ paternitas & filiatio opponuntur, quia non poteſt eadé perſona eſſe Pater & Filius: & non eſt melior paternitas quàm filiatio, quia ſunt inter ſe prorſus æquales. Atque iuxta hanc conſiderationem, Vaſq. contendit, ad perfectioné ſimpliciter ſatis eſſe comparationem reſpectu eſſentię indiuiduæ; Suarez vult requiri comparationem etiam reſpectu perſonæ: quod totum ſpectat ad ſolum loquendi modum: vnde præſtabit cum diſtinctione loqui.

Relatio eſt perfectio in vna perſona ad aliam.

Sed contra doctrinam traditã obijcies primò ex Thomiſtis. Relatio quatenus relatio formaliter dicit eſſe ad: perfectio autem omnino dicit eſſe in, reſpectu eius cuius eſt perfectio: ergo relatio vt relatio, non eſt perfectio. Reſpondetur relationem formaliter quatenus relatio eſt, omnino dicere reſpectũ & habitudinem vnius perſonæ ad aliam: & ſic dicit quidem eſſe ad terminum, ſed in hoc ipſo dicit eſſe in perſona relata. Vnde ſi per impoſſibile non eſſent diuinæ relationes, vtique tunc aliquid nõ eſſet in Deo, quod nunc eſt in Deo: ſic ego relationes diuinæ formaliter perfectionem important.

Vna relatio non confundit perfectionẽ aliarum.

Obijcies ſecundò ex Scoto. Si paternitas diuina eſſet perfectio, vtique eſſet perfectio relatiua in Patre: ergo includeret omnem perfectionem relatiuam, etiam perfectionem filiationis: quod eſt abſurdum. Reſpondetur, ſicut idem Scotus de Attributis docet, vnumquodque attributum eſſe infinitum in ſua propria ratione, ideo non includere alia attributa: ita paternitas diuina eſt infinita in propria ratione paternitatis: atque adeo includit omnem perfectionem ſibi conuenientem in hac peculiari ratione, non tamen perfectionem aliarum relationũ.

Sunt in Deo tres perfectiones relatiuæ.

Deinde ſunt argumenta communia, quibus vtuntur omnes illi qui negant relationem eſſe perfectionem, & quæ additis nonnullis latè proſequitur Vaſq. cap. 4., vt probet, relationes non eſſe tres perfectiones diſtinctas. Obijcies ergo tertiò. Inconueniens eſt, multiplicare in Deo has voces, bonitatis, perfectionis, & integritatis, contra vſum ſanctorum Patrum, qui ſingulariter de ijs loquuntur. Imò, ſi conceduntur tres perfectiones relatiuæ, debebunt etiam admitti ſimpliciter & ſine additamento tres perfectiones: quod videtur abſurdum.

Reſpondetur. Inconueniens quidem eſſet, multiplicare voces bonitatis eſſentialis & abſolutæ, ſiue perfectionis, & ſimiles: non eſt autem inconueniens, multiplicare tres perfectiones perſonales ac relatiuas. Et licèt SS. Patres non vſitauerint hunc loquendi modum, tamen nec docuerunt oppoſitum: imò Damaſc. ſupra ſatis ad hunc loquendi modum acceſſit: & tot iam Theologi ſic loquuntur. Suntquè alia ſimilia nomina quæ pluraliter dicuntur in Deo, vtpote tres res, tria entia. Quemadmodum enim S. Tho. q. 39. art. 3. ad 3. inquit, de hoc nomine Res, poſſe in Deo dici, non ſolùm ſingulariter ratione eſſentiæ, ſed pluraliter ratione perſonarum ac relationum, quia eſt tranſcendens; idem concedi debet de nomine bonitatis ac perfectionis, quod non minùs eſt tranſcendens. Adhibenda tamen eſt hæc cautela, vt ſimpliciter quidem vnam dicamus eſſe perfectionem trium perſonarum, cum additamento verò tres perfectiones relatiuas. Et dum Vaſq. vrget, poſſe etiam ſimpliciter dici, admittendum id erit præuia ſufficienti explicatione. Sed quia nomen perfectionis abſolutè prolatum, magis ſumitur pro perfectione abſoluta, ideo præſtat cum illa additione loqui.

Quædam perfectio relatiua eſt in vna perſona et non in alijs.

Obijcies quartò. Ex noſtra ſententia ſequitur, aliquam perfectionem reperiri in vna perſona, quæ non reperiatur in alia: paternitas enim non eſt in Filio, paternitas eſt perfectio, ergo aliqua perfectio non eſt in Filio. Ex quo vlteriùs ſequi videtur, ſingulas perſonas non eſſe ſimpliciter & vndequaque perfectas, ſed tres perſonas vel duas eſſe quid perfectius quàm vnam ſingillatim.

Reſpondetur. Diuinas relationes eminenter contineri in eſſentia diuina fœcunda & infinita: & hac ratione in vnaquaque perſona ſaltem eminenter contineri perfectiones aliarum. Concedendum verò eſt cum ſufficienti explicatione, aliquam perfectionem relatiuam eſſe formaliter in vna perſona, quæ non ſit formaliter in alia: quod nõ eſt plus, quam concedere vnã relationé & perſonalitatem

tem

tem eſſe in vna perſona quæ non ſit in alia. Hinc verò non ſequitur, vnamquamque perſonam non eſſe ſimpliciter & vndequaque perfectam. Eſt enim quælibet perfectiſſima, tum in ratione Dei, habens omnem perfectionem abſolutam conuenientem Deo; tum in ratione talis perſonæ, habens quicquid ad eam ſpectat. Et alioqui, etiam ſecluſo nomine perfectionis, poſſet quis arguere, quamlibet perſonam non eſſe per ſe infinitam, quia non habet omnem perſonalitatem & relationem perſonalem. Rurſus non ſequitur, tres vel duas perſonas eſſe quid perfectius quàm vnam. Et pariter poteſt afferri inſtantia, quòd ſimiliter ſequeretur, tres perſonas eſſe maioris entitatis ac realitatis quàm vnā ſolam. Hic ergo modus loquendi, omnino negandus eſt, quia ſignificat perfectionem maiorem velut intenſiuè. Benè autem poteſt admitti, eſſe extenſiuè plures perfectiones relatiuas in tribus perſonis quàm in vna perſona: ſicut debet concedi, eſſe plures relationes, plures perſonalitates ſubſtantiales relatiuas.

Quælibet perſona diuina eſt perfectiſſima.

Obijcies quintò. Perfectum ex Ariſt. eſt, cui nihil deeſt in ſuo genere: ſed ſi relationes diuinæ ſunt perfectiones diſtinctæ ac peculiares ſingulis perſonis, iam Patri æterno deeſſet aliqua diuina perfectio, nempe filiatio: ergo Pater non eſt perfectus, ſed erit Deus imperfectus. Sed ſanè eodem modo poſſet argui, Patrem non eſſe perfectum, quia illi deeſt aliqua entitas relatiua diuina, perfectū autem eſt cui nihil hoc eſt nulla entitas deeſt. Dici ergo debet, perfectum eſſe cui nihil deeſt, debitum & conueniens ipſi: filiatio autem non debetur nec conuenit Patri: vnde nihil ei deeſt ſibi conueniens: ſed prorſus perfectiſſimus eſt.

Perfectiones diuinæ relatiuæ nō ſunt inter ſe inæquales.

Obijcies ſextò. Si relationes diuinæ ſunt perfectiones diſtinctæ, non poſſunt eſſe æquales: ergo eſſent inæquales, hoc eſt vna maior quàm alia: quod eſt abſurdum. Antecedens probatur: quia relationes ipſæ paternitatis & filiationis, veluti ſpecie differunt, & inter ſe opponuntur: ſed non poſſunt inueniri quædam ſpecies differentes & æquales: ergo diuinæ relationes erunt inæquales. Hoc etiam argumentum non minùs retorqueri poteſt contra eumdem Vaſq. qui in eo vim facit. Ipſe enim concedebat, tres relationes eſſe tres perfectiones ſecundùm rationem, ob ſolam diſtinctionem rationis ab eſſentia: at nos vocamus perfectiones reales ſola ratione diſtinctas ab eſſentia: eadem ergo vrgebit difficultas. Sed facilè ſatisfiet, negando, relationes diuinas eſſe perfectiones inæquales, quaſi vna ſit maior alia. Tum quia dici poſſunt non propriè differre ſpecie, vt tractabimus q.30. Tum quia non differunt eſſentialiter, cùm in eadem eſſentia diuina conueniant, vt ibidem dicemus. Tum quia eſto in rebus creatis diuerſæ ſpecies ſint inæqualis perfectionis, quoniam ſunt capaces huius inæqualitatis; non propterea id erit neceſſarium nec poſſibile in perfectionibus diuinis, quę nullatenus talem inæqualitatem admittunt. Tum demum, etiam in rebus creatis neceſſe non eſt, omnes ſpecies eſſe inæqualis perfectionis: quod potiùs ex diuinarum relationum æqualitate debet inferri: vt iam tractauimus q.11. Logicæ ſect.5.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Relationes diuinæ actu à parte rei ab eſſentia diſtinguantur.

SOlet hic à Theologis vt plurimum, relationum occaſione, diſputari etiā in vniuerſum de diſtinctione attributorum ab eſſentia & inter ſe. Sed iam nos loco proprio, de attributis cum eſſentia tractauimus q.3. Nunc ea tantùm quæ ad relationes ſpectant proſequemur, ſupponentes quidem multa ex ijs quę dicto loco tradidimus.

Sententia affirmans.

Fuit ergo error Gilberti Porretani Epiſcopi Pictauienſ., vt meminit S.Tho. hic art.2., relationes eſſe veluti aſſiſtentes & extrinſecùs affixas Deo, hoc eſt realiter diſtinctas ab eſſentia Dei. Vaſq. tamen diſp.120.cap.1.n.6. vult, Gilbertū non poſuiſſe diſtinctionem perfectè realem, vt inter rem & rē, ſed qualemcumquè diſtinctionem actualem à parte rei ante operationem rationis. Durand. in 1. d.33. q.1. aſſeruit, relationem diſtingui ab eſſentia, non ſola ratione, nec perfectè realiter, ſed aliquo modo realiter:

idquè explicat intelligi poſſe tripliciter: & num. 27. determinat, diſtingui tanquã modum à re. Scotus verò, ſicut videbatur diſtinguere attributa aliquo pacto à parte rei, ita de relationibus loquens in 1. d. 2. q. 7. §. *Sed hic reſtat de eſſentia & relatione*, ſic inquit: *Dico, ſine aſſertione & praiudicio ſententiæ melioris, quòd ratio qua formaliter ſuppoſitum eſt incommunicabile, & ratio eſſentiæ vt eſſentia, habent aliquam diſtinctionem præcedentem omnem actum intellectus*. Aliqui tamen ſunt, qui Scotum in meliori ſenſu interpetrari conantur pro diſtinctione fundamentali ac virtuali in re, tollendo diſtinctionem actualem. Sed Scoti ſequaces, eius ſententiam intelligunt ac defendunt de diſtinctione actuali in re, vt nuper copioſè tractat Rada controu. 4. Hancquè diſtinctionem vocant formalem, hoc eſt tanquam inter duas formalitates eiuſdem rei. Acceſſerunt quoque Nominales, qui alioqui inter attributa, etiam rationis diſtinctionem negabant, ſed diſtinctionem formalem ſingulariter inter diuinas relationes & eſſentiam, & in nullo alio caſu, ſuſceperunt.

Concluſio negans. Dicendum autem eſt cum communi ſententia, non dari actu à parte rei diſtinctionem vllam inter diuinas relationes & eſſentiam. Dico, actu à parte rei: quia alioqui diſtinctionem actu per intellectum, & virtualiter à parte rei, concedemus ſect. ſequenti. Concluſio ſic intellecta, eſt D. Thom. hìc art. 2. Caiet. Bagn. Canarienſ. ſuper eumdem artic. aliorumquè Thomiſtarum, Molinæ ſuper eumdem art. Zumel diſp. 1. & 2. Vaſq. diſp. 120. Suarez lib. 2. de Trinit. cap. 4. Et ex antiquioribus Bonau. Riccard. Henrici, & aliorum. Atque à quibuſdam tam certa cenſetur, vt non ſolùm Gilberti ſententiam de diſtinctione reali dicant eſſe errorem in fide, ſed etiam ſententiam Scoti & Durandi appellant periculoſam in materia fidei, vt inter alios loquitur Zumel diſp. 2. citata: quod tamen non tolerat Rada in ſua illa controuerſia.

Ex Concilio Remenſi. Probatur primò auctoritate Concilij Remenſis celebrati cont. Gilbert. ſub Eugenio IV, præſente D. Bernardo: in quo Concilio damnata fuit Gilberti ſententio in ſenſu ab ipſo intento. Et hinc arguit Vaſq. etiam contra Scotum: quia dicit, in Concilio fuiſſe reprobatam non ſolùm diſtinctionem realem, ſed ſimpliciter diſtinctionem actualem à parte rei. Idquè ex verbis Concilij & ex mente Gilberti colligit.

Ex Concilio Lateranenſi. Probatur ſecundò auctoritate Concilij Lateran. ſub Innoc. III. in cap. *Damnamus*, de ſum. Trinit. & fide cathol. vbi cùm Ioachimus Abbas impoſuiſſet Magiſtro ſententiarum, quaternitatem in Deo, eo quòd Magiſter diceret, Patrem generare & Filium generari, ſed eſſentiam nec generare nec generari, per quod Ioachimus putauit, Magiſtrum diſtinguere voluiſſe eſſentiam à relationibus & perſonis: propter hoc inquam, Concil. declarauit, in Deo nullatenus poſſe huiuſmodi quaternitatem admitti, & Magiſtri ſententiam ab ea calumnia vindicauit: & errorem ipſius Ioachimi damnauit, qui contra Magiſtrum dicebat, non eſſe vnicam eſſentiam communem tribus perſonis. Certè autem, per quamcumque diſtinctionem actualem à parte rei inter eſſentiam & relationes, ponitur aliquo modo quaternitas in Deo: numerus enim conſurgit ex diſtinctione à parte rei. Et ita ſanè D. Bernard. lib. 5. de Conſider. contra Gilbert. infert quaternitatem, & hinc ſententiam eius impugnat: ac proinde docet, non eſſe aliam diſtinctionem inter diuinam eſſentiam & relationes, niſi quæ fiat noſtra conſideratione.

Ex Concilio Florentino. Probatur tertiò auctoritate Concilij Florent., vbi ſeſſ. 18. ex ſententia Latinorum dicitur: *Diuina ſubſtantia & perſonæ, re quidem ſunt idem, ſecundùm autem modum intellectionis noſtræ differre videntur*: cui ſententiæ Græci quoque conſenſerunt. Sicut ſeſſ. 17. ex communi conſenſu dictum erat: *Haudquaquam putare debemus, diuinam ſubſtantiam & ſubſtantiam Patris re differre, quandoquidem ſola ratione aut intelligentia differre creduntur*. Ac tandem ſeſſ. vlt. in profeſſ. fidei planè declaratur, eſſentiam diuinam non re ſed ſola ratione ab hypoſtaſibus & perſonis differre. Ad hæc Concilij teſtimonia, quæ ſanè maximè vrgent, reſpondet Rada, primò, Concilium procedere non definiendo ſed diſputando. Certè tamen, hoc totum ibi dictum eſt ex communi Latinorum & Græcorum aſſenſu, & in ipſa profeſſione

fidei

fidei inſertum eſt. Secundò dicit, Concilium voluiſſe tantùm negare diſtinctionem ſecundùm rem, reliquiſſe autem ſub opinione diſtinctionem rationis vel formalem. Sed certè Concil. planè excludit omnem diſtinctionem in re, ſolamquè relinquit diſtinctionem rationis. Tertiò inquit, ſub diſtinctione rationis contineri diſtinctionem formalem, vocatam à nonnullis diſtinctionem rationis ratiocinabilis. Sed planè Concil. intellexit diſtinctionem rationis quæ fit à noſtro intellectu ex noſtro concipiendi modo. Quartò dicit, Concil. per diſtinctionem rationis intellexiſſe eam qua non excluditur vnitas & identitas realis. Sed ſatis expreſsè Concil. explicauit diſtinctionẽ rationis quæ eſt noſtro intelligendi modo, & negaſſe videtur omnem diſtinctionem actualem quæ tollit omnimodam identitatem à parte rei.

Ex ſimplicitate diuina & alijs rationibus. Quartò demum probatur concluſio hæc plurimis rationibus, tum ex ſimplicitate diuina, tum ex ſumma perfectione Dei & perſonarum, tum ex repugnantia diſtinctionis, ſiue realis, ſiue modalis, ſiue formalis à parte rei, in Deo: quas rationes antea deduximus q.3. circa attributa diuina, & facillimum erit ad præſens propoſitum applicare, nec eas hìc prolixiùs repetere opus eſt.

Quomodo de eſſentia & relationibus verificentur oppoſita. Sed in contrarium obijcies primò fundamentum Gilberti, quo eodem Scot. Durand. alijquè Aduerſarij vſi ſunt: quia de eſſentia ac relatione diuina verificantur oppoſita & contradictoria: Filius eſt incarnatus, eſſentia non eſt incarnata: Pater generat, eſſentia non generat: eſſentia realiter eſt in Filio, paternitas realiter non eſt in Filio: eſſentia eſt ens abſolutum non relatiuum, paternitas eſt ens relatiuum non abſolutum: & alia huiuſmodi.

Ad hoc argumẽtum reſponderi ſolet, ſatis eſſe diſtinctionẽ rationis ad verificandas has propoſitiones, ſiquidem non enunciantur à nobis niſi de re prout ſubſtat noſtris cõceptibus inadæquatis atque diſtinctis. Sed quamuis hæc ſolutio videatur ſatisfacere quoad hanc partem: quoniam hæ propoſitiones enunciantur ab intellectu noſtro ſuppoſita diſtinctione rationis: tamen adhuc aduerſarij vrgent: quia eæ propoſitiones veræ ſunt, non ſolùm de re prout à nobis concepta, ſed etiam in ſe ipſa à parte rei. Realiter enim verum eſt, eſſentiam diuinam eſſe communem Patri & Filio, paternitatem verò non eſſe in Filio. Quod magis etiã declaratur: quia etſi implicaret intellectus humanus faciens diſtinctionem rationis, non minùs hæc vera eſſent: ac de facto Deus ipſe intuens ſeipſum prout eſt in ſe, ſecluſoque ordine ad noſtros conceptus, non minùs cognoſcit eas veritates. Addendum eſt ergo, huiuſmodi propoſitiones verificari a parte rei ratione diſtinctionis virtualis quæ reperitur in re, vt dicemus ſect. ſequenti: qua nimirum diſtinctione, vna ſimpliciſſima entitas in Deo eſt huiuſmodi, vt præſtet totum id quod in rebus creatis res diſtinctæ præſtant. Atque adeo de hac ſimpliciſſima entitate quatenus multiplici virtualiter, veriſſimum eſt, quòd ſit abſoluta & relatiua, quòd ratione eſſentiæ ſit cõmunis, ratione relationis ſit propria, & ſimilia. Atque ob eandem diſtinctionem, propoſitiones quæ videntur oppoſitæ & contradictoriæ, reuera non opponuntur: ad contradictionem enim requiritur, vt id prorſus ſecundùm eandem ſignificationẽ, quod vna propoſitione affirmatur, altera negetur. Quod non inuenitur in caſu noſtro: cùm enim affirmamus eſſentiam eſſe communem, & negamus paternitatem eſſe communem, vtique non negamus illud ipſum quod affirmatum erat: ſed licèt vtraque propoſitio de vna ſimpliciſſima entitate à parte rei pronuncietur; tamen ſenſus redditur de hac entitate quatenus multiplici virtualiter, & ſic benè aliquid affirmatur de ipſa quatenus eſt eſſentia, & negatur de eadem quatenus eſt relatio.

Quomodo relationes ſe habeant ad eſſentiam. Obijcies ſecundò ex Durando pro diſtinctione modali. Damaſc. lib. 4. Fidei cap. 9., 11., & 13., proprietatem ac relationem diuinæ perſonæ vocat exiſtendi modum: ergo relatio diſtinguitur ab eſſentia tanquam modus a re. Addi poteſt & ratio: Ea diſtinguuntur modaliter, vt res & modus, quorum poteſt eſſe res ſine modo, ſed non modus ſine re: ſicquè eſſentia diuina eſt in Filio ſine paternitate, paternitas verò non eſt ſine eſſentia.

Reſpondetur. Damaſc. velle, relationem diuinam ſe habere, & a nobis con-

cipi, tanquam modum, eo quòd intelligitur aduenire eſſentiæ diuinæ, eamquè determinare, & ſic ſuppoſitum conſtituere, ac reddere incommunicabiliter ſubſiſtẽs: quod totum relatio præſtat abſque vlla diſtinctione actuali à parte rei ab eſſẽtia diuina. Ad rationem dicendum, ad diſtinctionem modalem requiri, rem poſſe ſimpliciter exiſtere non exiſtente tali modo: quod certè non reperitur inter eſſentiam diuinam & relationem: neque ſufficit, quòd eſſentia diuina ſit in alio & alio ſuppoſito, in quò non reperitur illa eadem relatio.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Diuinæ relationes actu per intellectum, & fundamentaliter ac virtualiter in re, ab eſſentia diſtinguantur.

Sententia negans.

AVreol. in 1. d. 1. q. 1. art. 2. & diſt. 33. art. 3. aſſerit ac defendit, inter eſſentiam & relationes, neque rationis diſtinctionem per noſtrum intellectum reperiri: tamen in poſteriori loco §. *Ad propoſitum*, admittit diſtinctionem in modo concipiendi: quia inquit, poteſt intellectus per prius & directè aſpectum ſuæ conſiderationis dirigere in eſſentiã, & tunc per poſterius & indirectè reſpicit paternitatem: & ſimiliter poteſt è conuerſo priùs aſpicere ipſum paternitatem, & tunc indirectè attingit eſſentiam. Quidam autem Thomiſtæ affirmant, dari diſtinctionem rationis ratiocinantis, hoc eſt ſine fundamento in re: negant, dari diſtinctionem rationis ratiocinatæ, hoc eſt cum fundamento in re.

Concluſio affirmans.

Dico tamen primò cum communi ſententia, relationes diuinas ab eſſentia actu diſtingui ratione ratiocinata cum fundamento in re, & ſic à parte rei diſtingui fundamentaliter ac virtualiter. Hæc concluſio, quod attinet ad diſtinctionem rationis probatur, tum ex Concil. Florent., vt adduximus ſect. præcedenti: tum ex ſanctis Patribus qui propter hoc de relatione & eſſentia tanquam de diſtinctis loquuntur. Auguſt. 5. de Trinit. cap. 5. *In diuinis Pater & Filius non dicuntur ſecundùm ſubſtantiam*, hoc eſt eſſentiam, *ſed ſecundùm relationes*: & lib. 7. cap. 2. *Verbum non eo eſt Verbum & Filius, quo eſt Sapientia ſeu eſſentia*: & cap. 4. *Aliud eſt Deo eſſe, aliud Patrem eſſe*. Similiter loquitur Anſel. lib. de Proceſs. Spiritus ſ. cap. 2. Item Iuſtinus Martyr in Expoſit. fidei inquit, genitum & ingenitum non eſſe nomina eſſentiæ & naturæ, ſed proprietatum. Ita etiam loquitur Ambroſ. lib. 4. de Fide cap. 4., & alij frequenter. Tum etiam probatur obiectione prima ſectionis ſuperioris: quæ, licèt non perſuadeat diſtinctionem actualem à parte rei, ſaltem conuincit id quod hac concluſione aſſerimus. Tum præterea probatur alijs rationibus quibus q. 3. ſimilem diſtinctionem inter attributa probauimus.

Deinde, hanc diſtinctionem rationis relationum ab eſſentia, eſſe cum fundamento in re, eſt per ſe manifeſtum ex dictis nunc & alio loco citato. Diſtinctio quoq. virtualis in re declaratur & oſtenditur eodem modo quo ibi de attributis. Hæc eſt enim infinitudo & eminentiſſima perfectio Dei, vt quæ in rebus creatis diſperſa ac diſtincta ſunt, in Deo ſint cum ſumma identitate vna ſimpliciſſima entitas: quæ proinde æquiualeat rebus creatis diſtinctis: & vna cùm ſit, ſufficientiſſimè præſtet ea omnia ad quæ in rebus creatis actualis diſtinctio requiritur. Et hoc intelligimus nomine diſtinctionis virtualis, quam vocant etiam eminentem in Deo, & dubitari non poteſt inter diuinas relationes & eſſentiam reperiri.

Eſt maior hæc diſtinctio relationum ab eſſentia, quàm attributorũ.

Dico ſecundò. Maior eſt diſtinctio, intra hoc idẽ genus diſtinctionis actualis per intellectũ ac virtualis in re, inter relationes & eſſentiam Dei, quàm inter attributa diuina, ſiue inter ſe, ſiue ad eſſentiam comparata. Declaratur & probatur concluſio: quia eſſentia & attributa diuina conueniunt in ratione entitatis abſolutæ, relationes verò habent rationem entitatis relatiuæ: item relationes ſunt perſonales, dicunt incommunicabilitatem, & alia huiuſmodi, in quibus differunt ab eſſentia & attributis. Præſertim eſſentia & attributa non habent tantam diſtinctionem virtualem, vt in aliquo ſuppoſito reperiri poſſit vnum ſine alio: ſed hanc diſtinctionem habent eſſentia & re-

& relationes. Rurſus, vt notauit Durand. in 1. diſt. 33. q. 1., relationes cum eſſentia non ſunt adæquatè & conuertibiliter idem, ſicut attributa cum eſſentia & inter ſe: ita enim vnum attributum identificatur cum eſſentia & alijs attributis, vt ſit idem cum omni eo cum quo eſſentia & alia attributa identificantur: paternitas verò ita identificatur cum eſſentia, vt non ſit idem cum omni eo cum quo eſſentia identificatur, nimirum cum filiatione & ſpiratione paſſiua.

Cæterùm, quo pacto ſolùm ab intellectu hominis viatoris, non verò ab intellectu diuino, vel angelico, aut hominis beati, fiat dicta diſtinctio rationis, & quo pacto fiat in ordine ad res creatas diſtinctas, & quomodo diſſoluantur difficultates quædam contra huiuſmodi diſtinctionem occurrentes, ſatis declarauimus ea q. 3.

SECTIO SEXTA.

V. Diuinæ relationes in conceptu eſſentiæ includantur, & eſſentiam in ſuo conceptu includant.

HAec difficultas agitatur præcipuè inter eos qui cenſent relationes ab eſſentia virtualiter tantùm à parte rei & actualiter ratione diſtingui. Etenim ſi relationes ex natura rei formaliter ab eſſentia diſtinguerentur, certum omnino eſſet, non ſeſe mutuò includere. Itemquè ſi relationes ſumantur quatenus ſunt idẽ à parte rei cum eſſentia, certum eſſe videtur, non tàm dici debere ſeſe mutuò eſſentialiter includere, quàm eſſe vnam ſimpliciſſimam entitatem: hic enim modus loquendi, quòd aliquid includatur eſſentialiter in aliquo, ſiue quòd ſit de cõceptu eſſentiali alicuius, maximè procedit de re prout eſt virtualiter vna vel multiplex, & prout cum identitate vel diſtinctione rationis à nobis concipitur. Ita namque, cùm animal & rationale à parte rei ſint idem prorſus in homine, nemo dixerit, aut rationale includi in conceptu animalis, aut è contra. Sic ergo ſuppoſito ſenſu huius controuerſiæ, tres ſunt de hac re ſententiæ.

Auctorũ ſententiæ. Prima Heruæi tract. de Diuin. relationib. q. 1. art. 3. Silu. in Conflato q. 28. art. 6. & Bagnes hìc art. 2. dub. 3., affirmantium, relationes diuinas includi in conceptu quidditatiuo eſſentiæ, eamquè in ſuo conceptu viciſſim includere. Secunda Henrici Quodl. 5. q. 6. Canar. hic art. 2. diſp. 3. par. 2. Zumel eod. art. diſp. 3. & q. 39. art. 1. diſp. 2. Suarez lib. 4. de Trinit. cap. 5. & 7., & Bellar. lib. 2. de Chriſto cap. 9. in fine, dicentium, relationes quidem non includi in conceptu eſſentiæ, includere verò eſſentiam in ſuo conceptu. Explicant aliqui exẽplo entis, quod non includit eſſentialiter modos ſpeciales entium, ſed præſcindit, hi verò ſemper includunt eſſentialiter ipsũ ens. Tertia ſententia eſt Gregor. in 1. diſt. 33. q. 1. art. 2. Capreol. diſt. 8. q. 4. ad 19. Aureoli, Molinæ hac q. art. 2. diſp. 6. Vaſq. diſp. 121., & aliorum aſſerentiũ, neque relationes eſſe de conceptu quidditatiuo eſſentiæ, neque eſſentiam de conceptu relationum.

Relationes non includũtur in conceptu eſſentiæ. Dico primò. Relationes quatenus à parte rei virtualiter & per intellectum actualiter ab eſſentia diſtinctæ, non includuntur in conceptu quidditatiuo eſſentiæ. Hæc concluſio, præter Auctores ſecundæ & tertiæ ſententiæ, eſt etiam Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 9. §. *Attendendum*, Caiet. hìc q. 39. art. 6. Egid. in 1. d. 34. art. 2. & Argent. ibidem. Videtur etiam expreſsè S. Thom. hìc q. 33. art. 3. ad 1. dicentis, *In Deo ea quæ ſunt communia includi in intellectu propriorum, ſed non è conuerſo: in intellectu enim perſonæ Patris includitur Deus, ſed non conuertitur:* vbi per ly propria accipit S. Thom. ipſas perſonas, in quibus vtique includitur diuina eſſentia, ſed perſonæ non includuntur in conceptu eſſentiæ, ſcilicet ratione relationum quas addunt ſupra eſſentiã. Idem ſignificat q. 8. de Poten. art. 2. ad 6. vbi inquit, paternitatem non per ſe prædicari de eſſentia ſecundùm propriam rationem, hoc eſt quaſi quid incluſum in conceptu eſſentiæ; ſed prædicari propter identitatem realem: quod idem affirmat hìc q. 39. art. 6. ad 2.

Probatur auctoritate. Probatur primò auctoritate Concilior. & Patrum, ita loquentium, vt non obſcurè ſignificent, relationes eſſe aliquo

modo extra conceptum eſſentiæ. Sic Concil. Toletan. 11. in confeſſ. fidei inquit, eſſentiam diuinam dici abſolutè & non relatiuè. Concil. Later. in cap. *Firmiter*, & cap. *Damnamus*, de ſum. Trinit., totam eſſentiam cum omnibus quæ eſſentialia ſunt eſſe communem tribus perſonis. Concil. Florent., Patrem omnia dediſſe Filio præter hoc quod eſt eſſe Patrem. Auguſt. 7. de Trinit. cap. 1. & 2. aſſerit, eſſentiam non dici relatiuè. Similiter Anſel. de Proceſſ. Spiritus ſancti cap. 2. Boet. lib. 2. de Trinit. in hoc ſenſu docet, relationes non prædicari ſubſtantialiter hoc eſt eſſentialiter. Et Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 14. relationes non ſignificare naturam, ſed proprietates circumſtantes naturæ.

Probatur ex diſtinctione virtuali & rationis.

Probatur ſecundò ex diſtinctione virtuali & rationis ratiocinatæ quam ſupra poſuimus. In hoc enim, relatio, v.g. paternitas, & eſſentia, virtualiter diſtinguuntur, quòd poteſt communicari eſſentia non communicata paternitate. Vel ergo eſſentia vt ſic virtualiter diſtincta adhuc includit paternitatem: & ſic deberet etiam communicari ipſa paternitas: cùm nimirum eſſentia ſumatur quatenus virtualiter diſtincta ab eo quod non communicatur. Vel, ſi vt ſic non includit paternitatem, vt verè dicere oportet, iam habemus intentum. Item iuxta diſtinctionem rationis, alium conceptum formamus de eſſentia quę communicatur, & alium de relatione quæ non communicatur: vel ergo in illo conceptu eſſentię includitur paternitas; & ſic cùm in illo conceptu reperiatur id quod verè communicatur, ſequitur paternitatem communicari: vel non includitur, prout verè dicere oportet, & habemus intentum. Et certè ea quæ diſtinguuntur ratione penes ſuos conceptus obiectiuos, ita ſe habent vt vnum non includatur in conceptu alterius: alioqui tollitur diſtinctio conceptuum, & ad ſummum poſſet inueniri diſtinctio ex parte modi concipiendi, quatenus idem ipſum modò concipitur explicitè, & modò implicitè, qualis diſtinctio eſt inter definitionem & definitum: ſed hæc certè non ſufficit inter relationes & eſſentiam. Ea enim quibus probauimus diſtinctionem rationis, ſine dubio conuincunt diſtinctionem in conceptibus obiectiuis: & alioquí etiam Aureol. qui negabat diſtinctionem rationis, admittebat huiuſmodi varietatem in modo concipiendi.

Ex ordine virtuali & rationis.

Tertiò. Eſſentia diuina ita cum relationibus comparatur, vt intelligatur virtualiter & ratione noſtra præcedere relationes, & eſſe radix ac fundamentum earum, vnde dicitur eſſe principium quo proceſſionum, ipſiquè eſſentiæ ſic conſideratæ intelliguntur aduenire relationes: ergo relationes in illo priori non includebantur in conceptu eſſentiæ. Et planè in illo ſigno concipiebatur eſſentia vt purè abſoluta, præciſo omni reſpectu ad intra: non ergo includit eſſentialiter relationes: ſic enim eſſet ens eſſentialiter relatiuum.

Ex communicatione eſſentia abſque relationibus.

Quartò. Si paternitas includitur in conceptu eſſentiæ, petendum erit, an communicetur tota eſſentia, vel non tota. Si primum: ergo etiam paternitas communicatur: quod eſt falſum. Si ſecundum: id eſt contra Concil. Later. Et præterea licebit conſiderare præciſè illud eſſentiæ quod communicatur: ſicut enim reuera communicatur, ita poteſt omnino à nobis præciſè conſiderari ac nominari: in hoc ergo iam non includitur paternitas: & hoc intelligimus nomine eſſentiæ vt à relationibus præciſæ. Rurſus, quod includitur in conceptu eſſentiali alicuius prædicati, includitur etiam in conceptu eſſentiali ſubiecti de quo dicitur illud prædicatum: quod eſt per ſe manifeſtum, & traditur ab Ariſt. in Antepraedicam. Si ergo paternitas includitur eſſentialiter in conceptu diuinæ eſſentiæ, conueniet eſſentialiter etiam Filio, cui ineſt ipſa eſſentia. Neque iuuat reſponſio Bagnes dicentis, regulam illam valere inter prædicata abſoluta, non autem relatiua. Etenim in rebus creatis ſemper & vbique veriſſima eſt. In Deo autem verè quidem, id quod eſt abſolutũ in Patre, non autem relatio Patris, prædicatur de Filio. Sed propter hoc aſſerere oportet, paternitatem non includi in conceptu ipſo abſoluto qui de Filio prædicatur: & alioqui ſi includitur, non poteſt non prædicari. Sic enim in alijs rebus dicimus, differentias contrahentes non eſſe de eſſentia generis; quia non de quocumque dicitur genus, dicitur etiã

qualibet

quælibet differentia: neque benè quis affirmaret, differentias quidem includi in conceptu generis, non autem prædicari de ſingulis ſpeciebus.

Ex integritate eſſentia præcisè à relationibus.

Quintò. Si omnes relationes ſunt de eſſentia Dei: cùm non in qualibet perſona reperiantur omnes relationes, ſequeretur, non reperiri totam & integram eſſentiam Dei in ſingulis perſonis, ſed tantùm reperiri in tribus collectiuè: quod eſt omnino falſum. Vel ſic: ſi Deus eſt eſſentialiter trinus: ergo ſi Pater eſt eſſentialiter & integrè Deus, erit eſſentialiter trinus: vel ſi non eſt trinus, non eſt integrè Deus.

Ex communicabilitate eſſentiæ.

Sextò. Si in eſſentia formaliter includatur relatio, hæc ſtatim reddet eſſentiã incommunicabilem, & ſic non poterunt multiplicari perſonæ: relatio enim eſt quæ reddit perſonam incommunicabilẽ, quia in ea includitur: ergo ſic quoque redderet eſſentiam incommunicabilem. Tres autem relationes ſunt rationes incommunicabilitatis realiter diſtinctæ, & idcirco per eas perſonæ diſtinguuntur: vnde prorſus non poſſunt omnes ſimul relationes oppoſitæ includi in conceptu eſſentiæ, quæ ſecundùm ſe eſt indiuiſa, indiſtincta, & indiſcreta, vt loquitur Concil. Lateran. in cap. *Firmiter*.

Neque relationes includunt in ſuo conceptu eſſentiam.

Dico ſecundò. Relationes diuinæ eodem modo præcisè ſpectatæ non includunt in ſuo conceptu eſſentiam. Hæc concluſio eſt Auctorum tertiæ ſententiæ. Et probatur primò proportionaliter applicando quædam ex argumentis factis. Tum ex ſimili modo loquendi Concil. & Patrum. Si enim eſſentia diuina in conceptu relationis includeretur, benè valeret dicere, perſonam relatione conſtitui in eſſe Dei, Patrem paternitate intelligere, & alia huiuſmodi: quæ ſane aliena ſunt a communi & tuto loquendi modo. Tum etiam ex diſtinctione virtuali ac rationis relationum ab eſſentia. Tum quoque ex proprio relationis conceptu, qui eſt relatiuus, nec debet eſſe eſſentialiter abſolutus.

Intelliguntur enim conſequi ad eſſentiam.

Secundò ſpecialiter relatio intelligitur conſequi ad eſſentiam, & veluti emanare ex fœcunditate naturæ diuinæ: ergo relatio vt ſic conſiderata non includit eſſentiam. Si enim includeret, iam non eſſet ſumpta relatio ſecundùm id quod conſequitur ad eſſentiam: nec intelligitur conſequi eſſentia ad ſe ipſam: prout ergo relatio intelligitur conſequi, iam ſecundùm id quo conſequitur ad eſſentiam, non includit eſſentiam: & hic eſt proprius ac peculiaris relationis conceptus. In vniuerſum namque, quando duæ rationes ita ſe habent, vt quædam intelligatur præcedere & altera ſequi, hæc poſterior non poteſt eſſe de conceptu prioris: quia alioqui non ſequeretur ex illa, ſi includebatur in illa. Et e contra, ratio prior non poteſt eſſe de conceptu poſterioris: quia ſic non ſupponeretur ad illam, ſi includeretur in illa. Sed ſic eſt, quòd eſſentia diuina intelligitur præcedere, & relatio conſequi, virtualiter quidem a parte rei, & formaliter noſtro intelligendi modo: ergo nec relatio eſt de conceptu eſſentiæ, nec eſſentia de conceptu relationis.

Adduntur ſupra eſſentiam.

Tertiò. Vel paternitas dicit eſſentiam & nihil vltra, vel aliquid addit. Si primum: ergo nec virtualiter nec ratione ab eſſentia diſtinguitur: nec aliquid erit in Patre præter eſſentiam: quæ planè falſa ſunt. Si ſecundum: iam ſumendo præcisè hoc additum quod paternitas dicit ſupra eſſentiam, in hoc non includetur eſſentia: alioqui rurſus de hoc addito eadem difficultas ac de paternitate rediret. Concedendum ergo eſt, dari conceptum aliquem proprium paternitatis in quo non includatur eſſentia.

Sunt propria ſingulis perſonis.

Quartò. Paternitas eſt propria Patri, daturque aliquid in Patre quod non eſt in Filio: ſi ergo ſumatur præcisè id totũ quod eſt in Patre & non eſt in Filio, quatenus virtualiter diſtinctum ab eo quod eſt in Patre & Filio ſimul, iam non includet hoc commune: igitur paternitas non includit eſſentiam. Negarique non poteſt, relationem poſſe concipi præcisè vt rationem incommunicabilitatis, & vt diſtinctiuam vnius perſonæ ab alia: nam ſicut hoc ſub his terminis nominatur, ita quoque concipitur: & ſicut a parte rei verè eſt in Patre id quod eſt ei peculiare & proprium, ita poteſt præcisè concipi: ſed eſſentia formaliter non eſt ratio incommunicabilitatis ſiue diſtinctionis: ergo relatio vt ſic præcisè non includit eſſentiam.

Non dicũt

Quintò. Si paternitas in proprio conceptu

totam entitatem perſonæ. ceptu includeret eſſentiam, non plus diceret Pater quàm ipſa paternitas: nihil enim amplius includere poteſt quàm relationem & eſſentiam: non poſſemus ergo affirmare, Patrem conſtitui ex eſſentia diuina & relatione paternitatis, ſed ſimpliciter conſtitueretur ſola paternitate. Imo nulla eſſet conſtitutio, tanquam ex duabus rationibus virtualiter diſtinctis, altera communi, & altera propria: quod eſt contra Concil. Florent., vt in ſequentibus afferemus. Item, paternitas includens eſſentiam, non eſſet verè proprietas Patris, ſed eſſet tota entitas Patris: quod eſſet incidere in opinionem Præpoſitiui, qui negauit proprietates perſonales ob diuinam ſimplicitatem: quam opinionem ſect. 8. refellemus.

Sextò. Stare non poteſt quod dicebãt Auctores ſecundæ ſententiæ, eſſentiam includi in conceptu relationum, & relationes non includi in conceptu eſſentiæ. Etenim ſi in quouis vltimo & propriiſſimo relationis conceptu reperitur eſſentia, iam nihil erit in relatione quod non ſit eſſentia: ſed eſſentia vtique eſt ſibi ipſi eſſentia: ergo nihil eſt in relatione quod non ſit eſſentiale eidẽ eſſentię: ergo tandem ſequitur, relationem ſecundùm totũ ſuum conceptum, & ſecundùm propriam relationis rationem, ſemper reperiri & includi in conceptu eſſentiæ. Et ſic ſuo loco in Philoſ. quæſt. 3. ſect. 6. impugnauimus modum illum dicendi de ente: & ea quæ ibi dicta ſunt, poſſunt etiam ad hoc propoſitum deſeruire. Et præterea, manifeſtam diſparitatem de ente ac de diuinis perfectionibus, tradidimus ſupra circa attributa q. 3. ſect. 7., vnde inſuper alia ſumi poſſunt ad præſentem doctrinã vberiùs illuſtrandam.

Explicatur S. Th. Sed contra has concluſiones Obijcies primò auctoritatem D. Thom. q. 27. art. 2. ad 5., vbi inquit, quòd in ipſa perfectione diuini eſſe continetur & Verbum procedens, & principium Verbi, ſicut alia quæ ſunt de perfectione Dei.

Reſpondetur. Vel S. Doctorem accepiſſe ibi eſſe diuinum, non ſolùm pro eſſe eſſentiali, ſed etiam pro eſſe perſonali: quo ſenſu certum eſt, relationes procedentis & producentis includi in ſuis perſonis. Vel ſi loquatur de eſſentia Dei, intellexit, relationes contineri virtualiter & eminenter in eſſentia, quatenus diuina natura ex ſua fœcunditate eſt veluti radix relationum. Alioqui S. Doctor in hac q. art. 2. ad 3. clarè affirmat, quòd ſi in perfectione diuina nihil plus contineretur, quàm quod ſignificatur nomine relatiuo, eſſe diuinum foret imperfectum, quia ſcilicet non haberet eſſe abſolutum: ſi ergo in relatione ſignificata nomine relatiuo non includitur eſſentia, multò minùs ex mente S. Doctoris in conceptu eſſentiæ poteſt includi relatio.

Obijcies ſecundò. Si relationes non ſunt eſſentiales Deo, eſſent illi accidentales: & ſic Deus eſſet accidẽtaliter Pater, neque ſubſiſteret per aliquid ſibi eſſentiale, ſed per aliquid accidentale. Si Deus non eſt eſſentialiter pater, eſſet eſſentialiter non pater: ergo ſimpliciter non eſt pater. Et è conuerſo, niſi paternitas eſt eſſentialiter Deus, erit eſſentialiter non Deus, ac ſimpliciter non erit Deus. Valet enim conſequentia, à propoſitione negatiua de prædicato finito, ad affirmatiuam de prædicato infinito: vt homo non eſt leo, ergo homo eſt non leo. *Relationes nec ſunt eſſentiales nec accidentales Deo, ſed ſunt ſubſtantiales & perſonales.*

Reſpondetur. Relationes neque eſſe eſſentiales neque accidentales Deo, ſed eſſe ſubſtantiales & perſonales: & ſic Deum non eſſe accidentaliter ſed perſonaliter patrem, & perſonaliter ſubſiſtere ſubſiſtẽtia incommunicabili. Certè autem D. Auguſt. 5. de Trinit. cap. 5. negat relationes eſſe accidentales, negat etiam eſſe ſubſtantiales, hoc eſt eſſentiales. Negatur etiam alia ſequela: quia licèt de ſubiecto in re ipſa benè valeat inferre à propoſitione negatiua ad affirmatiuam: tamen de ſubiecto prout à nobis concipitur, & ſecundùm id quod eſt ipſi eſſentiale, non valet. Exempla ſunt manifeſta: non benè infertur, animal non eſt eſſentialiter rationale, ergo eſt eſſentialiter non rationale: & ſic in alijs huiuſmodi. Ac ratio etiam eſt manifeſta: quia non oportet, vnicuique ſubiecto vel prædicatum vel negationem prædicati eſſe eſſentialem, ſed benè poteſt ſubiecti eſſentia præſcindere ab vtroque.

Obijcies tertiò. Eadem eſt ratio formalis eſſentiæ ac relationis: hæc ratio formalis eſt de conceptu eſſentiæ, nihil enim *Eadem realiter ratio for-*

malis in Deo admittit diſtinctioni virtuali & rationis.

enim eſt magis eſſentiale alicui, quàm eius ratio formalis: & ſimiliter eſt de conceptu relationis: atque è conuerſo tàm eſſentia quàm relatio eſt de conceptu illius rationis, ſiquidem intrinſecè in ea conſiſtunt: ergo de conceptu eſſentiæ eſt, tàm ratio formalis relationis quã ipſamet ratio formalis eſſentiæ, & è conuerſo de relatione. Et rurſus, aut illa ratio formalis eſt ſecundùm ſe totam de conceptu eſſentiæ, aut ſecundùm aliquid ſui. Si primum, habetur intentum. Si ſecundum: contra eſt: quia ſic ratio illa formalis eſſet conſtituta ex ratione eſſentiæ & ratione relationis, ſicut ipſa perſona: per quod deſtruitur id quod ſupponebatur, eandem prorſus eſſe rationem formalem eſſentiæ ac relationis.

Reſpondetur. Eandem eſſe rationem formalem actu à parte rei, ſed eſſe multiplicem virtualiter & per intellectum. Iuxta quam diſtinctionem, hæc ipſa ratio formalis ſecundùm aliquid ſui eſt de conceptu eſſentiæ, & ſecundùm aliquid virtualiter ac ratione diſtinctum eſt de conceptu relationis; vnde non ſequitur, relationem eſſe de conceptu eſſentiæ, vel eſſentiam de conceptu relationis. Admittendumquè eſt, illam rationem formalé eſſe noſtro modo intelligendi conſtitutam ex eſſentia & relatione: ſiquidé illa vt ſic ſumpta, non eſt aliud quàm ipſa perſona: quod non eſt contra identitatem actualem à parte rei quæ ſupponebatur.

Quomodo Communicabilitas ſit de conceptu eſſentiali diuinæ naturæ.

Obijcies quartò. Saltem communicabilitas, hoc eſt poſſe communicari tribus perſonis, eſt de conceptu eſſentiali naturæ diuinæ; & tamen non conuenit ſingulis perſonis quibus diuina natura eſt eſſentialis, perſona enim non eſt communicabilis: ergo ſimiliter, licèt relationes eſſent de conceptu eſſentiæ, non ſequitur debere reperiri in quacumque perſona cui ineſt eſſentia. Eodemquè modo ſe habere videtur, actu eſſe in tribus, ac poſſe eſſe in tribus perſonis: ſed poſſe eſſe in tribus, eſt eſſentiale diuinæ naturę: ergo & actu eſſe in tribus.

Reſpondetur. Communicabilitaté eſſe eſſentialem diuinæ naturæ, vt ſcilicet ipſa natura poſſit communicari, non verò vt perſona poſſit communicari. Vnde, cùm diuina natura reperiatur in ſingulis perſonis, non ſequitur vllam perſonam eſſe communicabilem, ſed tantùm habere naturam communicabilem: illa ergo cõmunicabilitas quæ conuenit naturæ, conuenit etiam perſonis: pariter ergo ſi ipſæmet relationes eſſent de conceptu naturæ, deberent vtique omnes in quacumque perſona reperiri: quod eſt falſiſſimũ. Diuerſaquè ratio eſt, de poſse eſse, ac de actu eſse in tribus: quia poſse eſse dicit communicabilitatem naturæ, actu eſſe dicit ipſas relationes actuales: vnde eadem reſponſio procedit.

Eſſẽtia eſt de conceptu Patris, non autẽ paternitatis.

Obijcies quintò, ex Suarez cap. 7. Diuinitas eſt de eſsentia Patris: ergo & paternitatis: quia abſtractum & concretũ ita ſe habent in diuinis, vt nihil formaliter includatur in vno & non in alio: atque ita D. Thom. frequenter docet, Patrem eſse ſua paternitate ſubſiſtentem. Sic etiam, quicquid eſt de eſsentia Dei, eſt de eſsentia Deitatis: ergo pariter quicquid eſt de eſsentia Patris, erit de eſsentia paternitatis.

Reſpondetur. Abſtractum illud & concretum, Paternitas, & Pater, dupliciter poſse ſumi, vt notauit Moli. diſp. 6. citata. Vno modo, vt Pater ſit concretum conſtitutum ex eſsentia & relatione, & ſimiliter vt Paternitas ſit abſtractum dicens totam entitatem Patris, eſsentiam ac relationem: ſicut ſi quis ſumeret, v. g. Petreitatem, non pro ſola ſingularitate Petri, ſed pro tota entitate Petri. Alio modo, vt paternitas ſit ſola relatio abſtractè ſignificata, & Pater ſumatur vt concretum ſolius paternitatis. Si ergo tàm abſtractum quàm concretum ſumatur primo modo, vel ſecundo modo; verum eſt, non eſse quicquam quod includatur in vno & non in alio: & ſic poteſt intelligi modus ille loquendi S. Thomæ. Si tamen ſumatur concretum Patris primo modo, & paternitas abſtracta ſecundo modo; vtique aliquid eſt de eſsentia Patris, non verò paternitatis, ſcilicet ipſa natura diuina. Deus verò & Deitas, aut ſe habent velut Pater & paternitas in primo modo, aut velut in ſecundo modo: non autem velut Pater in primo modo & paternitas in ſecundo modo: & ſic non obſtat paritas.

Diuinitas quomodo paternita-

Obijcies ſextò. Paternitas eſt eſsentialiter Deus: ergo includit eſsentiam diuinam. Antecedens probatur à Suarez: quia

ti connu-niat. quia cùm paternitas realiter ſit Deus, vt eſt certiſſimum, maioris perfectionis eſt, eſſe eſſentialiter Deum quàm ſolùm identicè. Probari ſolet ab alijs: quia paternitas, etiam vt præciſa ab eſſentia, non eſt creatura, ergo eſt Deus: non eſt ens ab alio, ergo eſt ens à ſe, quæ ratio eſſendi à ſe eſt eſſentia Dei. Sicut è contra quæcumque relatio creata eſſentialiter eſt creatura, eſt ens ab alio: ſic ergo relatio diuina eſſentialiter eſt ens increatum, ens à ſe.

Reſpondetur. Certè paternitas verè & realiter eſt Deus: attamen ſumpta vt virtualiter & ratione diſtincta à Deitate, non includit eſſentialiter ipſam Deitatē. Probatio verò illa Suarij, ſimilis eſt argumento Nominalium & Aureoli ad tollendam diſtinctionem rationis inter eſſentiā & attributa, quod iam diſſoluimus loco cit. q. 3. quia ad perfectionem Dei potiùs ſpectat huiuſmodi diſtinctio virtualis, qua quælibet perfectio diuina præcisè ſumpta non includat aliam. Ad alteram probationem reſpondetur primò, paternitatem vt præciſam, neque concipi tanquam Deum, neque tanquam creaturam; non concipi vt ens à ſe, neque vt ens ab alio: licet enim à parte rei inter hæc non poſſit dari medium, tamen poteſt intellectus abſtrahens ab vtraque ratione præſcindere. Secundò, paternitatem concipi ſaltem vt aliquid entis à ſe, aliquid inquam intrinſecum, exiſtens in ipſo Deo: & hoc ſatis eſſe, vt contradiſtinguatur ab ente creato quod eſt ens ab alio. Item paternitatem vt ſic concipi tanquam infinitam in ratione paternitatis, & vt conſequentem ex eſſentia Dei. Tertiò, paternitatem concipi vt ens eſſentialiter à ſe relatiuum, non abſolutū: ſiue concipi ad modum proprietatis perſonalis, non ad modum naturæ: eſſentia autem Dei conſiſtit in ratione eſſendi à ſe abſolutè per modum naturæ. Itaque, vel relatio diuina concipitur hoc modo vt ens increatum & à ſe. Vel poteſt afferri diſparitas de rebus creatis ac diuinis: ratio enim entis creati, quæ eſt eſſe ab alio, eſt veluti vniuerſalis & communis, ac proinde benè eſt eſſentialis omnibus perfectionibus creaturarum: ſed ratio eſſendi à ſe quæ conſtituit ens increatum, eſt quædam ratio ſingularis primò eſſentialiter conſtituens Deum, ex qua aliæ diuinę perfectiones atque relationes conſequi concipiuntur.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Diuinæ relationes aliquo modo à proceſſionibus ſeu originibus diſtinguantur.

SVpponendum eſt, ſicut in quacunque perſona diuina ſua relatio reperitur, ita etiam reperiri proceſſionem & originem, aut actiuam, aut paſſiuam; in Patre videlicet generationem actiuam, in Filio generationem paſſiuam. Hic ergo non quærimus, an relatio vnius perſonæ ab origine alterius diſtinguatur; diſtinguitur enim eodem modo quo relatio à relatione: ſed an relatio cuiuſque perſonæ ab origine eiuſdem perſonæ diſtinguatur, nempe paternitas à generatione actiua, & ſic de alijs.

Quidam Theologi affirmant, ita diſtingui, vt relatio formaliter conſequatur ad originē perſonæ, in eaquè fundetur: vt nempe in Patre poſt generationē actiuam intelligatur paternitas, tanquam ratio quædam ſaltem virtualiter diſtincta, ad eum ferè modum quo in rebus creatis ex productione media inter patrē & filium, vel cauſam & effectum, dicuntur reſultare relationes, alia in cauſa, & alia in effectu. Fauet S. Thom. q. 40. art. 4. & D. Bonauent. in 1. d. 26. q. 3. Ex aduerſo Durand. in 1. d. 26. q. 1. num. 18. negat, origines eſſe fundamentum diuinarum relationum. Origines enim, inquit, non ſunt niſi ipſamet relationes: vnde qui præintelligit perſonas originibus, aut origines relationibus, male intelligit: ſed ſimul intelligenda eſt perſona conſtituta cum ſua relatione & origine. Fauet Scotus in 1. d. 28. q. 2. & 4. Et ex profeſſo ſic docet Molina q. 27. art. 3. diſp. 4. & q. 40. art. 2. diſp. 2. memb. 3., vbi explicat, relationes & origines non diſtingui virtualiter à parte rei, neque per intellectum ratione ratiocinata, ſed tantùm ratione ratiocinante. Atque ſibi videri communem ſententiam Scholaſtico- *Sententia affirmans.*

laſticorum, & ad mentem SS. Patrum. Item Suarez lib. 6. de Trinit. cap. 1. affirmat, relationem eſſe idem adæquatè cum origine, vel paſſiua vel actiua: & ad hoc refert plures Auctores: deinde lib. 7. cap. 6. ait, diſtingui noſtro modo concipiendi & ſignificandi.

Duplex diſtinctio rationis.

Pro vera reſolutione notandum, dupliciter poſſe accipi diſtinctionem rationis. Primò ex parte rei conceptæ & ſignificatæ, quam vocant rationis ratiocinatæ, cùm ſcilicet nō idem prorſus quod vno actu concipitur, alio etiam actu concipiatur; ſed ſint diſtincti conceptus obiectiui: quo modo diſtinguuntur in Deo eſſentia & relatio, intellectus & voluntas. Secundò ſolùm ex parte modi concipiendi & ſignificandi, quam vocāt rationis ratiocinantis: cùm ſcilicet idem prorſus ex parte obiecti ab intellectu noſtro concipitur, diuerſo tamen modo: & hæc diſtinctio eſt inter definitionem & definitum, vbi eadem eſſentia rei concipitur vel explicitè vel implicitè: item inter illud abſtractum & concretum in diuinis, quod ſect. præcedenti commemorauimus, vbi idem prorſus concipiebatur, vel per modum formæ ſub nomine abſtracto, vel per modum totius ſub nomine concreto. Et poteſt magis hæc duplex diſtinctio rationis explicari: ſi in Deo locum haberet diſtinctio à parte rei, tunc ea quæ modò dicimus diſtingui ratione ex parte rei conceptæ, inueniremus diſtingui à parte rei, ſicut de facto Scotus opinatus eſt: ea verò quæ dicimus diſtingui tantùm in modo concipiendi, adhuc non eſſent à parte rei diſtincta.

Relationes non diſtinguuntur à parte rei à proceſſionibus.

Dico igitur primò. Nulla relatio diuina diſtinguitur à parte rei actualiter à proceſſione ſeu origine ſuæ perſonæ. Hæc concluſio iam nota eſt ex dictis: ob ſimplicitatem enim Dei & cuiuſque diuinæ perſonæ, nulla diſtinctio actualis & in re ponenda eſt inter ea quæ cuicumq. perſonæ conueniunt: & idcirco negauimus, relationem diſtingui actu ex natura rei ab eſſentia diuina. Iuxta hanc verò concluſionem addendum eſt, relationem diuinam non conſequi ad ſuam originem conſequutione reali, neque realiter in ea fundari, quaſi quid reuera ab ipſa diſtinctum.

Diſtinguũ- tur ratione quoad actus eſſentiales.

Dico ſecundò. Si proceſſiones diuinæ dicantur eſſe præciſè actus eſſentiales intelligendi & amandi, vel ſi ſumantur prout dicunt hos eoſdem actus eſſentiales & præterea origines proprias cuiuſcumque perſonæ; ſic diuinæ relationes ab ijs diſtinguuntur virtualiter à parte rei, & formaliter ratione ratiocinata ex parte rei conceptæ, ſeu penes conceptus obiectiuos. Hæc concluſio nota eſt ex dictis hac & præcedenti quæſtione. Nam vtique ea quæ perſonalia ſunt in diuinis, diſtinguuntur hoc modo ab ijs quæ ſunt eſſentialia: ſi verò proceſſiones ſumantur includendo aliquid eſſentiale & aliquid perſonale, ſic pura relatio perſonalis diſtinguetur ſaltem tanquam incluſum ab includente, vt manifeſtum eſt.

Non diſtinguuntur quoad origines perſonales in conceptu obiectiuo.

Dico tertiò. Diuinæ relationes ab originibus perſonarum, vnaquæque ſcilicet relatio ab origine ſuæ perſonæ, vel actiua vel paſſiua, non diſtinguitur virtualiter à parte rei, & actu per intellectum ratione ratiocinata, ex parte rei cōceptæ & ſignificatæ. Hæc concluſio eſt maximè hic intenta, ſumendo origines propriiſſimè dictas, quatenus ſunt propriæ ſingulis perſonis, nempe generationem actiuam Patris pro ea ratione, qua Pater formaliter denominatur generans, & quæ non eſt in Filio. Eſt expreſsè de mente Magiſtri Sententiarum in 1. d. 26. cap. 2. vbi ait, proprietates eſſe generationem & natiuitatem, quæ alijs nominibus paternitas & filiatio appellantur. Item D. Thom. qui infra q. 41. art. 1. ad 2. affert & approbat hoc dictum Magiſtri. Et præterea addit, cùm in diuinis perſonis remouendus ſit motus quaſi medians inter perſonam producentem & productam, actionem quæ relinquitur nihil aliud importare quam ordinem originis ſecundùm quòd à cauſa aliqua vel principio procedit, in id quod eſt à principio: & ita in diuinis actionem perſonalem nihil aliud eſſe quàm habitudinem principij ad perſonam quæ eſt à principio; quæ, inquit, habitudines ſunt ipſæ relationes.

Probatur autem primò auctoritate Patrum & Concil. Florent. Nam Sancti Patres paſſim in hoc ſenſu ſolent relationes & origines pro eodem confundere & accipere. Sic Auguſt. ſeu Fulgent. de Fide ad Petr. cap. 1. Anſelm. lib. de

Proceſſ.

Proceſ. Spiritus ſ. Damaſc. lib. 1. Fidei cap.2. 10. & 11. Hilar. lib. 4. de Trinit. non longè ab initio, & expeſsè D. Aug. pluribus in locis ac preſertim 5. de Trinit. cap.6. Notum eſt etiam dictum illud Concil. Florent., Patrem omnia dediſſe Filio præter hoc quod eſt eſſe patrem: ſi ergo Pater non habet aliud proprium, niſi eſſe patrem, iam origo actiua generantis, quæ vtique eſt propria Patri, non erit aliud quàm relatio paternitatis.

Secundò ratione probatur. Hoc ipſo quod cogitatur Pater generare, iam formaliter reſpicit & refertur ad Filium: generans enim eſt eius qui generatur generans. At præter hunc reſpectum Patris qui eſt generare, non poteſt concipi, quodnam aliud referri & reſpicere conueniat ipſi Patri: nec ſanè alio modo poteſt explicari ordo Patris ad Filium, niſi in hoc quòd generat Filium: nec poteſt aſſignari, quicquam aliud eſſe Patrem generare Filium, & Patrem reſpicere Filium.

Tertiò. Iuxta noſtram ſententiam traditam in Logicis tract. de Relat., in rebus ipſis creatis non reperiuntur relationes diſtinctæ à rebus, reſultantes ex generatione reali, ſed tantùm conſtituimus denominationem relatiuam in ipſa entitate patris & filij cum actione generationis, quæ in rebus creatis diſtinguitur ab extremis. Imo peculiari ratione hoc defendendum eſt in Deo, in quo productio denominans ſemper perſeuerat, & eſt duplex, altera actiua in Patre, & altera paſſiua in Filio. Ac inſuper etiã ſi in rebus creatis darentur relationes diſtinctæ reſultantes, non ſic poni debent in Deo: in rebus enim creatis dicuntur eſſe accidentales, & ſupponere perſonas conſtitutas: in Deo verò ſunt ſubſtantiales, & conſtituunt perſonas. Non debent ergo concipi quaſi diſtinctæ, & tanquam aduenientes ac reſultantes ex hoc quòd Pater generat Filium, quaſi ſupponentes perſonas in ſuo eſſe conſtitutas: ſed debent conſtitui & explicari in eo ipſo formaliter, quòd Pater generat Filium, & Filius generatur à Patre.

Quartò. Aut origines prout à relationibus virtute ac ratione diſtinctæ, eſſent quid abſolutum, aut quid relatiuum. Si primum, ſequitur, dari proprietates abſolutas inter ſe diſtinctas in diuinis perſonis, quod eſt omnino falſum, vt patebit ſect. 9. Si ſecundum: ergo in Patre eſt duplex relatio, altera paternitatis, altera generationis actiuæ: & ſic in omnibus perſonis ſimul eſſent octo huiuſmodi relationes, quod inauditum eſt. Nec dici poterit, origines præſcindere tàm ab eſſe abſoluto, quàm ab eſſe relatiuo: cùm enim accipiantur tanquam rationes quædam ſingulares, præcedentes ac veluti fundantes ipſas relationes, nullatenus poſſunt vt ſic præſcindere. Accedit demum, quòd iuxta oppoſitam ſententiam ægrè admodum poteſt diuinarum perſonarum conſtitutio explicari, quæ tamen iuxta hanc noſtram concluſionem multò faciliùs intelligetur, vt in ſequentibus apparebit.

Sed tantũ in modo concipiẽdi.

Dico quartò. Diuinæ relationes ab originibus diſtinguuntur ratione ſecundùm modum noſtrum concipiendi & ſignificandi. Hæc concluſio videtur intendi à D.Thom. loco cit., cõceditur què à Durando q. cit. num.14., & à Molina. Et patet primò ex ipſiſmet nominibus diuerſis, origo & relatio, generatio actiua & paternitas: hæc enim diuerſitas indicat ſaltem varietatem aliquam in modo concipiendi: ſiquidem huic modo conformatur modus loquendi: neque illa nomina ſunt penitus ſynonima.

Secundò declaratur magis. Eadem proprietas Patris, ſub nomine generationis actiuæ concipitur quaſi via & tendentia, tanquam actus & operatio: ſub nomine autem relationis ſiue paternitatis concipitur veluti forma permanens ac perſiſtens, & ſimiliter in alijs perſonis. Vel aliter, origines ſignificantur velut in fieri ſeu in facere, relationes autem velut in facto eſſe ſeu in feciſſe.

Tertiò inſuper addi poteſt, iuxta hanc eandem diſtinctionem concedendum eſſe aliquem ordinem rationis inter originem & relationem, hoc eſt inter vnum & alium modum concipiendi eandem habitudinem. Cùm enim priùs concipiatur res in fieri quàm in facto eſſe, ita priùs concipiuntur habitudines diuinarum perſonarum tanquam origines, & poſtea tanquam relationes. Idquè voluit S. Doctor ibi q. 40. art.4. Et iuxta hoc etiam dici poteſt, Patrem ideo eſſe

Patrem,

Patrem, quia generat: quamuis D. Auguſt. 5. de Trinit. cap. 6. dicat etiam è conuerſo, Patrem ideo generare quia eſt Pater: quia nimirum in ſenſu formali, Pater eo generat quo eſt Pater, eo eſt Pater quo generat.

Obiectiones ſoluūtur. Sed cõtra hanc reſolutionẽ obijcies 1. ex Vaſq. diſp 158. num. 18. Significatio eſt quæ facit aliquid cognoſci: ergo vbi eſt multiplex ſignificatio, eſt etiam multiplex conceptus: ergo fieri non poteſt, vt relationes diuinæ ab originibus diſtinguantur in modo ſignificandi vt nos concedimus, & non diſtinguantur penes plures conceptus in mente. Et alioqui relationes & origines eſſent ſynonimæ: nõ enim dici poſſunt differre, ſicut definitio à definito, & explicitum ab implicito.

Reſpondetur. Sicut concedimus diſtinctionem in modo ſignificandi, ita negamus diſtinctionem rationis ſignificatę: atque adeo concedimus diſtinctionem in modo concipiendi, negamus in ratione concepta. Et ideo origines & relationes non ſunt omnino ſynonimæ, quamuis non differant ſicut definitio & definitũ, ſicut explicitum & implicitum: differũt enim quia concipiuntur alio & alio modo, nempe ad modum viæ velut in fieri, & ad modum formæ velut in facto eſſe.

Obijcies ſecundò ex eodem ibidem. Aliter concipitur à nobis generari & genitum eſſe, ſicut moueri & motum eſſe: ergo non eſt idem conceptus originis quæ eſt generari, & relationis quæ eſt genitum eſſe. Et alioqui ſicut dicimus perſonam procedere per generationem, diceremus quoque procedere per filiationem, quod eſt abſurdum.

Reſpondetur. Diuerſitatem illam non eſſe pluſquàm in modo concipiendi: certè enim in Filio Dei non eſt alia ratio concepta per quam intelligitur generari, & alia per quam intelligitur eſse genitus: ſed eadem ratio concipitur velut in fieri & velut in facto eſse. Et hęc eadem diuerſitas ſatis eſt ad varietatem illam in modo loquendi: ſiquidem cum dicimus Filium procedere per generationem, ſignificamus proprietatem Filij ad modum fieri, ſeu propriè ad modum produci.

Obijcies tertiò ex eodem diſp. 59. ſeq. num. 16. Niſi origo tanquam aliquo pacto diſtincta pręcedat relationem vt fundamentum eius, ſed ſola eſsentia diuina cum intellectione eſset fundamentum paternitatis; ſequeretur, etiam in Filio reperiri idem fundamentum paternitatis, quoniam in Filio pariter eſt eſsentia & intellectio.

Reſpondetur. Idem argumentum fieri poſse circa originem: ſiquidem ante originem non præcedit niſi eſsentia cum intellectione apta fundare originẽ. Abſolutè autem argumentum nullius eſt roboris: hæc eſt enim fæcunditas & infinitas diuinæ naturæ, vt eadem cùm ſit, fundare valeat in diſtinctis perſonis origines & relationes oppoſitas.

SECTIO OCTAVA.

Vtrum in Deo dentur proprietates conſtitutiua diuinarum perſonarum.

NOmine proprietatum perſonalium intelligimus rationes proprias ſingularum perſonarum, quibus vnaquæquè in ratione ſuppoſiti conſtituitur & incommunicabilis redditur. Præpoſitiuus antiquus Scholaſticus, & Gregor. in 1. d. 26. q. 1., negarunt huiuſmodi proprietates conſtitutiuas in Deo, dicentes, perſonas conſtitui & diſtingui ſe ipſis, atque ita exponentes abſtracta pro concretis, paternitatem pro ipſo Patre, proprietatem pro perſona.

Dicendum tamen omnino eſt, dari proprietates quibus diuinæ perſonæ conſtituantur. Ita alij omnes Scholaſtici ac Theologi, & præſertim S. Thom. loco cit. & q. 40. art. 1. & 2. Idquè eſt tam certum, vt plerique oppoſitam ſententiã vocent errorem in fide, vel errori proximam, & ſic vocat Molina q. 40. art. 2. diſp. 1. Probatur concluſio primò: quia Sancti Patres frequenter nominare ſolẽt proprietates diuinarum perſonarum, tum hoc ipſo proprietatis nomine, tum alijs æquiualentibus. Et præſertim in Concil. Lateran. cap. *Firmiter*, de ſum. Trinitate, expreſsè dicitur: *Hæc ſancta Trinitas ſecundùm communem eſſentiam indiuidua, & ſecundùm proprietates perſonales diſcreta.* Similiter in 6. Synodo generali Actione *Reſolutio affirmatiua.*

11. in

11. in Epiſt. Sophronij, aſſignantur perſonarum proprietates. In Concil. Florent. ſeſs. 18. perſonæ dicuntur conſtare ex eſsentia & proprietatibus. Ac tandē Eccleſia in Præfat. Miſsæ de Trinit., canit, *Vt in perſonis adoretur proprietas*.

Secundò ratione probatur. Perſonæ habent aliquid in quo ſunt idem, & aliquid in quo realiter diſtinguuntur: ergo ſicut conceditur eſsentia in qua ſunt idē, ita concedendæ ſunt proprietates perſonales in quibus diſtinguuntur. Et, vt arguit S. Thom. q. 32. art. 2., oportet, nos reſpondere Hæreticis interrogantibus, per quidnam perſonæ diuinæ diſtinguantur, cùm alioqui aſſeramus vnam & eandem eſse earum eſsentiam. Neque ſatisfacere poſsumus, dicendo, diſtingui per ipſáſmet perſonas, ſed oportet fateri, diſtingui ſuis perſonalitatibus & proprietatibus relatiuis: atque ita cogimur vti non ſolùm nominibus concretis, ſed etiam abſtractis. Non ſatis eſt, affirmare, perſonas diuinas diſtingui ſe ipſis: quia vel ſenſus eſt, ſe totis, ita vt quicquid eſt in vna perſona, diſtinguatur ab alia: & hoc eſt prorſus falſum. Vel ſenſus eſt, per aliquid ſui: & hoc dicimus eſse proprietatem perſonalem.

Tertiò. Vnaquæquè perſona diuina, ab eſsentia habet quòd ſit Deus: ſed habet etiam rationem perſonæ cum incommunicabilitate, quam non poteſt habere formaliter ab eſsentia, ſed ſolùm à perſonalitate: dantur ergo proprietates quibus diuinæ perſonę in eſse perſonali incommunicabili conſtituantur. Ac demū hæc veritas ſatis probata & illuſtrata manet ex dictis ſect. 5. & 6., vbi oſtendimus, dari diſtinctionē aliquam rationis & virtualem inter relationes & eſsentiā, ita vt ſeſe mutuò non includerent. Vnde, cùm Auctores illi dicebant, proprietates eſse ipſas perſonas, ſi intelligūt de identitate reali, id veriſſimum eſt: & ita concedi poteſt, perſonas quæ proprietatibus diſtinguūtur, realiter diſtingui ſe ipſis, vt admittit S. Thom. loco cit. Si autem velint tollere etiam diſtinctionem virtualē ac rationis inter proprietates & eſsentiam, aut velint, ſeſe includere, id falsū eſt ex dictis. Quòd ſi intendant improbare vſum nominum abſtractorum in perſonis diuinis, grauiter errant: cùm & Sancti Patres, & Theologi communiter, & Eccleſia, his nominibus vtantur. Idquè valde conſonum eſt noſtro modo intelligendi: alioqui enim ferè neque concipere quicquam neque loqui de diuinis perſonis poſsemus.

Quomodo verò explicanda ſit hæc perſonarum conſtitutio per huiuſmodi proprietates, ita vt nullam imperfectionem inuoluat, nihilquè deroget ſimplicitati diuinæ, quam Præpoſitiuus & Gregor. opponebant, proſequemur ſect. 12.

SECTIO NONA.

Vtrum hæ proprietates ſint abſolutæ, à relationibus originibuſq. diſtinctæ.

SVppoſitis iam proprietatibus, difficillimum in tota hac materia exiſtimatur, inuenire quidnam ſint, ſiue quęnam ſint. Atque præcipua difficultatis ratio pro eo quod in præsēti ſect. inquirimus, eſt: quia perſona producens, ac ratione productionis reſpiciens terminum, debet præſupponi in ſe antequam producat: vnumquodq. enim priùs habet eſſe in ſe quàm alteri cōmunicet eſſe, & priùs concipitur tanquam principiū productiuum, ſiue tamquā id quod producit, & poſtea intelligitur producere: relatio autem in productione fundatur, debetquè ante ipſam relationem ſupponi id quod referatur. Igitur in hoc myſterio debebit præintelligi perſona Patris in ſuo eſse conſtituta, priùs quàm generet & quàm referatur: & in hoc priori debebit intelligi proprietas quædam abſoluta, à generatione actiua Patris & relatione diſtincta. Augetur difficultas exemplo ſuppoſiti creati operantis, quod vtique ſemper conſtituitur per aliquam proprietatem abſolutam, antequàm operetur ac referatur ad terminum.

Cenſent verò aliqui, hanc difficultatē eſse propriam perſonæ Patris, & idcirco in hac ſola conſtituenda laborant. Sed certè, licèt in hac ſit magis conſpicua, tamen eodem ferè modo de alijs perſonis procedit. Etenim, licet non oporteat intelligere Filium conſtitutum actu exiſtentem priùs quàm generetur, quod

potiùs

potiùs eſt impoſſibile: tamen oportet reperiri & intelligi in ipſo Filio propriã entitatem, ratione cuius poſſit generari, ſiue ad quam poſſit generatio terminari. Et ſub hac ratione Filius debet intelligi antequam generetur, ſaltem ſub eſſe poſſibili. Si enim oportebit intelligere ſuppoſitum Patris conſtitutum proprietate abſoluta, à quo generatio veluti egrediatur: pariter oportebit intelligere ſuppoſitum Filij conſtitutum proprietate abſoluta, ad quod generatio terminetur. Atque exemplum illud rerum creatarum non minùs hic vrget: res enim creata, quæ producitur, præter relationem & productionem, intelligitur habere ſuam entitatem quæ producatur.

Sententia affirmans.

Hac & alijs quamplurimis rationibus, Scotus in 1. d.26. q. 1. latiſſimè probare conatur, perſonas diuinas non conſtitui relationibus, ſed proprietatibus abſolutis: idquè defendit reſpondendo ad omnia argumenta contraria, quæ præſertim ex fide huius myſterij deducuntur. Sed tamen eadem q. 5. *Tenendo opinionem ſecundam*, magis approbat ac tuetur ſententiam oppoſitam aſſerentem perſonas conſtitui relationibus abſque proprietatibus abſolutis, ſoluitquè omnia argumenta quæ ſtruxerat in contrarium. Ex Scoti autem ſectatoribus audaciùs illam opinionem amplectitur Lichet. ead. d. q.3. & ex alijs Theologi pro ea referuntur Ioannes de Ripis & Lincon ead. diſt.

Reſolutio negans.

Dicendum tamen eſt, nullas eſſe proprietates abſolutas, à relationibus originibuſquè diſtinctas, quibus conſtituãtur diuinæ perſonæ. Hæc concluſio eſt iam certa. Et probatur primò cõmuni Theologorum conſenſu, qui in hoc ita conſpirant, vt oppoſitam ſententiam cenſura notent. Molina q.40.art.2.diſp.2.memb. 1. vocat temerariam, & parum in fide tutam: Zumel eod. art. diſp.1. concl.1. vocat erroneam, & fortè hæreticam: Rada quoq. Controu.23.art.2.vocat falſam, temerariã, & errori proximam, non verò planè hæreticam. Similiter etiam conſtat communi ſenſu & doctrina Patrum, qui idem planè ſupponunt, vt referunt ijdem Auctores, & Canarienſ. alijquè Expoſitores circa eumdem locum q.40. art.2.

Probatur ſecundò ex ſacr. Script. Chriſtus Dominus in Euang. his nominibus relatiuis, Patris & Filij & Spiritus ſancti, hoc myſterium Trinitatis expreſſit: in quo non obſcurè denotatur, hæc eſſe nomina propria perſonarum, explicantia primas proprietates conſtitutiuas earum. Eundemquè loquendi modum Eccleſia ſeruat in Symbolis, in quibus fidem huius myſterij proponit.

Tertiò ex Concilijs, in quibus proprietates planè aſſignantur ipſæ relationes vel origines, & in his ſolùm perſonæ diſtingui dicuntur. Ita patet in Concil. Tolet. in Confeſſ. fidei, in Concil. Florent. ſeſſ. 18. & 19, in Concil. Vormatien. in Confeſſ. fidei, in Concil. Lateranen. cap. *Firmiter* de ſum. Trinit. Quamuis verò Scotus conatus ſit quædam ex his exponere: tamen alij Theologi benè notarunt, eius expoſitiones eſſe extortas, & à mente Sanctorum & Eccleſiæ alienas.

Quartò probatur cõmunibus pronunciatis, quæ paſſim in hac materia aſſumuntur: In diuinis omnia ſunt vnum, vbi non obuiat oppoſitio relatiua: Patri & Filio omnia ſunt communia, præter hoc quod eſt eſſe Patrem & Filium: Pater omnia dedit Filio, præter eſſe Patrẽ: quæ expreſsè habentur in Concil. Florẽt. Et alia ſunt huiuſmodi.

Quintò ex his reddẽda eſt ratio huius veritatis, fundata in fide. Proprietas diuinæ perſonæ, eſt incommunicabilis, non conueniens alteri perſonæ: ſed omnis perfectio abſoluta quæ reperitur in vna perſona, eſt communicabilis ac de facto communis alijs perſonis: ergo proprietates diuinarum perſonarum non ſunt abſolutæ. Minor, præter ea quæ dicta ſunt, confirmari ampliùs poteſt: quia hæc eſt ratio, quare omnia attributa, quæ diuinam eſſentiam comitantur, communia ſint omnibus tribus perſonis, quia ſcilicet abſoluta ſunt: & alioqui præberetur occaſio dicendi, aliquod attributum eſſe in vna perſona ei ſoli proprium, & aliud in alia perſona. Tum quoque ea eſt ratio quare in Deo perſonæ multiplicentur, quia dicunt ordinem productionis & reſpectus ad inuicem, & hæc oppoſitio relatiua, eſt ratio diſtinctionis. Si autem perſonæ diuinæ conſtituerentur proprietatibus abſolutis, iam non illa eſſet ratio multiplicationis & diſtinctionis

nis

nis perſonarum: quin potiùs per hoc ſolùm quòd in vna perſona eſſet quædam proprietas abſoluta, & in alia perſona alia proprietas abſoluta, ſic abſque relationibus & proceſſionibus optimè multiplicarentur ac diſtinguerentur diuinæ perſonæ.

Cæterùm, ex his patet, eandem eſſe in hoc rationem de conſtitutione atque de diſtinctione perſonarum, hoc eſt iiſdem proprietatibus diuinas perſonas in ſe conſtitui, & inter ſe diſtingui. Ad difficultatem verò initio propoſitam, in ſequentibus ſatisfaciemus.

SECTIO DECIMA.

Vtrum hæ proprietates ſint diuinæ relationes vel origines.

QVidam Theologi, excluſis iam proprietatibus abſolutis, adhuc ſaltem in perſona Patris, aliquid à relatione & origine diſtinctum, excogitarunt, quo ipſum Patrem antequam generet conſtituerent: & aſſignarunt innaſcibitatem Patris, ſeu fæcunditatem ad producendum, qua præintelligeretur Pater in ratione principij primi potentis generare: primi quidem per innaſcibilitatem, quæ dicit negationem productionis paſſiuæ: & potentis producere per fæcunditatem ad generādum. Huic ſententiæ multum adhæret Vaſq. diſp. 159. cap. 5., qui pro ea affert Henricum, D. Bonauent., & D. Thom. Fauet quoque Damaſc. lib. 1. Fidei, vbi ſæpè hoc nomine ingeniti & innaſcibilis vtitur ad ſignificandam proprietatem Patris. Ampliùs autem ipſe Vaſq. cap. 7., additis quoque quæ dixerat dipſ. 137. cap. 5., magis explicat, ſecundùm hunc innaſcibilitatis & fœcunditatis conceptum addi relationem rationis, ſeu ipſammet relationē paterniatis huiuſmodi conceptu apprehenſam, atque diſtinctam ab eo conceptu, quo vt relatio actualis intelligitur in ipſa generatione fundari.

D. Bonauent. in 1. d. 26. aſſerit, proprietates conſtitutiuas diuinarum perſonarum, eſſe origines, non verò relationes. Communis autem ſententia docet, eſſe relationes. Ita D. Thom. hic q. 40. art. 2. ibiquè Expoſitores communiter: item Scot. in 1. d. 26. q. 1. & d. 28. q. 4. & in Quodl. q. 4. Durand. ead. diſt. 26. q. 1. Alenſ. Riccard. Capreol. Gabr. & alij Scholaſtici ead. diſt. Rada Controu. 23. Suarez lib. 7. cap. 5. 6. & 7. & Bellarm. lib. 2. de Chriſto cap. 15. Molina autem q. 40. art. 2. diſp. 2. memb. 3. verſus finem, ſicut docuerat, relationes ab originibus non diſtingui; ita aſſerit, indifferenter poſſe dici, perſonas conſtitui relationibus atque originibus: magis tamen accomodatè dici relationibus. Eiuſdem ſententiæ eſt Valent. q. 14. de Trinit. pun. 2. Fauetquè Magiſter in 1. d. 26. cap. 7.

Dico primò, nullam eſſe proprietatē conſtitutiuam diuinarum perſonarum præter relationes vel origines: atque adeo non benè aſſignari innaſcibilitatem & fœcunditatem ad producendum tanquam proprietatem conſtitutiuam Patris, denotando negationem vel relationem rationis. Hæc concluſio eſt communis & certa. Ac ſpecialiter quod attinet ad innaſcibilitatem expreſsè traditur à S. Thom. q. 40. art. 3. ad 3. & Opuſc. 2. cap. 50. Copioſè etiam probatur à Scoto in 1. d. 28. q. 2. & q. 4. quodlibetali. Quoniam verò præter formas abſolutas & relatiuas, fingi non poſſunt aliæ entitates poſitiuæ, ſed tantùm relinquitur aut negatio aut relatio rationis: idcirco ſic accipiendo innaſcibilitatem & fæcunditatem, probanda eſt concluſio. Et probatur primò ex D. Thom. & Scoto. Suppoſitum & perſona in ſui ratione eſt aliquid poſitiuum ſubſtantiale: igitur non poteſt formaliter negatione conſtitui: ergo innaſcibilitas ratione negationis nō poteſt aſſignari vt proprietas conſtitutiua Patris. *Nulla alia poteſt eſſe proprietas præter relationes & origines.*

Secundò. Omnis negatio fundatur in aliquo poſitiuo quod ab ipſa denominatur: & ita negatio producti, ſupponit aliquid poſitiuum, quod dicetur quidem eſſe a ſe, & non eſſe productum ab alio: & ſic ſe habent aliæ ſimiles negationes quæ ſubiectis tribuuntur. In Deo autē conſiderare poſſumus, & eſſentiam diuinam quæ verè non producitur, & perſonam ipſam Patris quæ eſt improducta. Si ergo ſumamus negationem producti quoad eſſentiam, hæc negatio non eſt *Non negatio.*

propria

propria Patris, ſed conuenit eſſentiæ diuinæ vt eſſentia eſt, & nec eſſentia Filij aut Spiritus ſancti producitur: hæc ergo negatio non poteſt conſtituere perſonam Patris. Si autem ſumatur negatio producti prout ſpectans ad ipſam perſonam Patris, quæ eſt improducta; vt ſic iam ſupponitur entitas poſitiua perſonalis ipſius Patris, cui hæc denominatio tanquam ipſi propria tribuatur: hæc ergo negatio non conſtituit, ſed poſitiuè conſtitutam ſupponit perſonam Patris.

Non relatio rationis.

Tertiò inſuper. Suppoſitum & perſona, quoad hanc rationem & denominationem, eſt vtique aliquid reale ac ſubſtantiale, & non minùs perſona Patris quàm aliæ perſonæ diuinæ: igitur nullo modo poteſt conſtitui per relationem rationis. Quamuis enim ipſamet coſtitutio formaliter, quatenus dicens diſtinctionem aliquam & compoſitionem, ſit aliquid rationis: tamen ea quæ conſtituunt, ſicut & ipſum conſtitutum, omnino debent eſſe realia, vt conſtat etiam in rebus creatis.

Quartò ſimiliter de hac relatione rationis ſeu fæcunditate, quæri poteſt, an ſumatur penes eſſentiam, prout eſſentia dicitur eſſe fæcunda, & vt ſic non poteſt eſſe proprietas vllius certæ perſonæ: vel ſumatur penes perſonam Patris, prout Pater dicitur poſſe generare, & vt ſic ſupponi etiam deberet entitas realis perſonalis per quam Pater intelligatur eſſe conſtitutus.

Quintò rurſus. Non video quàm benè loquatur Vaſq. diſp.159. num.31. cùm ait, innaſcibilitatem & fæcunditatem eſſe proprietatem conceptam relatiuè, quæ relatio inquit in Deo non eſt realis, quia in eo non diſtinguitur poſſe generare ab eo quod eſt actu generare, vbi per poſſe generare intelligit eandem ipſam fæcunditatem. Sic enim probat, huiuſmodi relationem non eſſe realem, ac proinde eſſe rationis, ex eo quod non diſtinguitur à relatione producentis quæ ſine dubio eſt realis. At certè maior eſt diſtinctio inter ens rationis & ens reale, quam inter quæcunque entia realia. Quòd ſi dicere voluit, illam relationem eſſe quidem realem, ſed tantùm ratione diſtingui, omnino malè loquutus eſt: ſic enim alias perfectiones diuinas liceret etiam appellare entia rationis, eo quòd tantùm ratione diſtinguantur.

Demum contra illam ſententiam maximè facient ea quæ ſect. ſequenti afferentur, præſertim ſi illa ſententia ita intelligatur, vt conſideret relationem Patris ſub diuerſis conceptibus, quorum aliquo velit conſtitui ipſam perſonam Patris. D.Thom. autem & D.Bonauent. nequaquam ſunt illius ſententiæ, ſed aliarum pro quibus eos allegauimus, & ſic ab omnibus referuntur. Damàſc. verò nomine ingeniti & innaſcibilis manifeſtè intellexit generationem ipſam & relationem Patris: indifferenter enim ibi loquitur, vt præclarè notauit Scotus quæſt. 4. quodlibetali, §. *Contra iſtum dicendi modum*. Plura tamen de hac notione innaſcibilitatis quæ Patri tribuitur, dicemus q.32.

Poſſunt aſſignari origines, ſed meliùs relationes.

Dico ſecundò. Iuxta doctrinam traditam de relationibus & originibus ſect. 7., etiam perſonæ diuinæ poſſunt concipi duplici modo, aut velut in fieri, aut in facto eſſe. Primo modo concipitur Filius ſub nomine eius qui gignitur, ſecundo modo ſub nomine filij ſeu geniti: itē Pater primo modo ſub nomine generantis, ſecundo modo ſub nomine patris. Atque ita perſona diuina concepta primo modo, conſtituitur origine: concepta ſecundo modo, conſtituitur relatione. Cùm enim origines & relationes non diſtinguantur ex parte rationis conceptæ, vt ibi explicauimus, non poteſt ex hac parte poni diſcrimen, quòd perſonæ conſtituantur vel originibus vel relationibus. Sed ſicut diximus, diſtinctionem eſſe tantùm in modo concipiendi, ita pariter hæc diſtinctio conſiderari poteſt in vnaquaque perſona: & ſic perſona vno modo concipitur conſtitui ſua proprietate ſub nomine originis, & alio modo eadē proprietate ſub nomine relationis. Quia tamen perſonæ diuinæ frequentiùs ſignificantur velut in facto eſſe ſub nominibus Patris & Filij; pariter congruētiùs dicetur ſimpliciter loquendo, perſonas diuinas conſtitui relationibus quàm originibus. Atque hoc planè videtur ad mentem SS. Patrum, qui vti ſolent non ſolùm nominibus relationum, ſed etiam originum, licèt frequentiùs vtantur nominibus relationum. Videtur etiam ad

mentem S. Thom qui eo art. 2. non prorſus negat, perſonas diuinas conſtitui originibus, ſed inquit meliùs dici conſtitui relationibus. Et ex his patebit, quid dijudicandum ſit de argumentis quæ vtrinque fiunt pro parte S. Bonau. & S. Thomæ.

Explicatur fundamentum D. Bonau. pro originibus.

D. Bonau. arguit: Origo eſt prior relatione, primaquè perſona priùs generat quàm ſit pater: ergo origo potiùs quam relatio conſtituit perſonam: in illo enim priori quo intelligitur origo & generatio actiua, non poteſt non intelligi perſona generans iam conſtituta ante relationem. Reſpondere ſolent Thomiſtæ, quamuis relatio vt relatio eſt formaliter ſit generatione poſterior; tamen quatenus conſtituit perſonam, ſeu quatenus forma hypoſtatica eſt, eſſe generatione priorem: & ſic perſonam Patris intelligi conſtitutam, non ſolùm ante relationem formaliter ſumptam, ſed etiam ante originem: in eo tamen priori conſtitui ipſamet relatione ſumpta ſecundùm rationem proprietatis conſtitutiuæ. Contra hanc reſponſionem multa dicemus ſect. ſequenti. Nunc præterea, ſi ante originem ponunt proprietatem conſtitutiuam Patris, ſicut dicunt relationem ſub ratione proprietatis conſtituere, ita dici poſſet originem ſub ratione proprietatis conſtituere: & fortaſſe meliùs, quia huic rationi proprietatis propinquior erit origo, quàm ratio relationis formaliter. Nullaquè ratio eſſe videtur, quare dicant potiùs, relationem & non originem ſub hac ratione proprietatis conſtituere. Quod enim dicunt, quia origo ſignificatur vt via tendens ad aliud, relatio verò vt forma intrinſeca ſuæ perſonæ; adhuc poteſt contra ipſos retorqueri: nam etiã relatio vt relatio eſt, ſignificatur tanquam habitudo ad aliud, & ideo vt ſic concedunt non conſtituere, voluntquè alio modo conſiderari vt formam intrinſecã, & vt ſic conſtituere: at pariter, licèt origo vt origo ſignificetur tanquam via, tamen ſi conſideretur vt proprietas intrinſeca perſonæ originantis, vt ſic optimè poterit conſtituere. Aliter ergo iuxta noſtram doctrinam ſatisfiet argumento, admittendo, perſonam Patris priùs conſiderari poſſe tanquam in producere, & vt ſic noſtro modo concipiendi conſtitui origine: ſed conſiderari etiam tanquam in produxiſſe, & ſic relatione conſtitui. Quia autem meliùs hoc modo conſideratur perſona Patris ſub ipſo nomine patris, ideo meliùs dici relatione conſtitui.

Explicatur fundamentum D Thomæ pro relationibus.

D. Thomas hic q. 40. art. 2. pro ſua ſententia arguit. Origo actiua ſignificatur vt progrediens à perſona ſubſiſtente: ergo præſupponit eam: ergo non conſtituit. Origo etiam paſſiua ſignificatur vt via ad perſonam ſubſiſtentem, & nondum vt eam conſtituens: ergo non conſtituit. Sed hoc argumentum, contra relationes poteſt pariter retorqueri: quia relatio ſupponit perſonam producentem, ergo etiam ſubſiſtentem: & ſupponit perſonam productam, ergo etiam conſtitutam. Attingit autem difficultatem ſect. 9. propoſitam, cui ſatisfaciemus ſect. ſequenti. Valetquè argumentũ ad mentem S. Tho., vt quoad modum ſignificandi meliùs dicamus, perſonas diuinas conſtitui relationibus, quàm originibus, vt ipſe concludit. Et nos deinceps in perſonarum conſtitutione ſimpliciter relationum nomine vtemur.

SECTIO VNDECIMA.

Secundùm quamnam rationem conſiderata diuinæ relationes conſtituant perſonas.

QVoniam propter eam rationem dubitandi difficile viſum eſt, perſonas diuinas conſtitui relationibus, plerique conati ſunt, in ipſis relationibus plures rationes diſtinguere; atque adeo, præter formalem relationis rationem de qua difficultas vrget, aliquam aliam inuenire, ſecundùm quam aſſignarent proprietatem ſaltem Patris ante formalem rationem tum relationis tum originis. Et expreſsè S. Thomas q. 40. art. 4. docuit, relationem Patris quatenus relatio eſt præſupponere actum notionalem, quatenus verò eſt conſtitutiua perſonæ Patris præcedere eumdem actum, ſicut perſona agens præintelligitur actioni. Vnde ad explicationem D. Thomæ & rei ipſius Thomiſtæ valde laborant, nec inter ſe

conue-

conueniunt: ſed varijs modis cogitarũt diſtinguere plures rationes in diuinis relationibus; quia tamen ſemper in iiſdem ferè difficultatibus inuoluuntur, non oportebit hos varios dicendi modos diſtinctè recenſere.

Alij Theologi è contra, ſpernentes vel improbãtes huiuſmodi diſtinctiones plurium rationum in diuinis relationibus, ſimpliciter docuerũt, perſonas diuinas cõſtitui ſuis relationibus ſecundũ formalẽ relationis rationem. Ita Scotus, Durand., Gabr., Molina, & Rada locis ſect. præced. citatis, Aureol. apud Capreol. in 1. d.46. q. 1. art. 2. circa finem, & Zumel hic q.40. art.4. diſp. 1. Adhærent quoque huic ſententiæ alij ex ſequacibus D. Thomæ, concedentes in re ipſa perſonas conſtitui relationibus quatenus relationibus abſque alia formalitate; tantùm volentes, noſtro modo intelligendi perſonas alia formalitate concipi cõſtitutas.

Relationes formaliter vt tales relationes conſtituũt diuinas perſonas.

Dico primò. Relationes diuinæ formaliter quatenus relationes actualiſſimę ſunt, conſtituunt perſonas, non quidem ſecundùm relationis rationem communiter ſumptam, ſed quatenus tales relationes ſunt, hoc eſt ſubſtantiales, diuinæ, incommunicabiles, aduenientes eſſentiæ diuinæ quæ de ſe eſt communicabilis. Et primò quidem, relationes diuinas non conſtituere ſecundùm cõmunem relationis rationem præcisè ſumptam, manifeſtum eſt, & probatur ex D. Thom. q.10. de Potent. art.3., vbi id oſtendit optima ratione: quia relationes in humanis non conſtituunt: ergo non conuenit relationi præcisè vt relatio eſt, conſtituere perſonam; ſed habet, inquit, in diuinis relatio quòd perſonam conſtituat inquantumdiuina relatio eſt.

Secundò, quod magis refert, relationes diuinas conſtituere perſonas quatenus tales relationeş ſunt, & non ſecundũ aliam rationem priorem, probatur ex eodem S. Doctore: qui cùm doceat, relationes eſſe proprietates conſtitutiuas perſonarum, vtique ſumit eas vt formaliter condiſtinctas ab eſſentia & originibus, atque adeo vt relationes ſunt: non enim aliud ſupereſt in Deo. Et cùm aſſignat relationes vt conſtitutiuas perſonarũ, adhuc aſſignat eas vt relationes ſunt: quia ipſis vt ſic attribuit munus hoc conſtituẽdi perſonas. Et præſertim hic q.40. art.3. aſſerit, ablatis per intellectum relationibus, non remanere hypoſtales ſeu perſonas diuinas: quòd ſi diuinæ relationes conſiderarentur ſecundùm aliquã aliam quàm ſecundùm relationis rationem, ablata hac poſteriori ratione per intellectum, remanerent ſecundùm illam priorem, & ſic remanerent perſonæ: Neque D. Thom. hoc tacuiſſet. Et apertiùs q.42. art.3. ad 2. ait, in rebus quidẽ creatis id quod eſt principium, conſiderari tanquam prius natura & intellectu, quàm ſuus effectus; ſed relationes ipſas principij & principiati, eſſe ſimul natura & intellectu: in diuinis autem ipſæ relationes ſunt perſonæ, ſeu conſtituunt perſonas: & ideo perſonam producentem non eſſe priorem natura nec intellectu perſona producta. Quòd ſi conſideraretur proprietas conſtitutiua Patris ante generationem, cùm proprietas Filij ſit poſt generationem, vtique perſona Patris intelligeretur conſtitui ante perſonam Filij. Igitur, iuxta hanc doctrinam S. Thomę, non poteſt dici, Patrem conſtitui in ſuo eſſe perſonali, antequam intelligatur Filius, ſeu antequam Pater intelligatur generare Filium.

Quia ſic formaliter inter ſe opponuntur.

Tertiò idem efficaciter probatur ex ſuperiùs adductis. Cùm enim Concilia declarent, perſonas diſtingui & conſtitui relationibus inter ſe oppoſitis, præſtat hoc intelligere, relationibus formaliter vt relationes ſunt: quia Concilia ipſa hoc videntur intendere: neque neceſſarium vel vtile eſt, laborare in diſtinguendis varijs rationibus ad explicandam huiuſmodi conſtitutionem. Ac præterea, cùm perſonæ ſignificentur nominibus relatiuis, certe Pater in eſſe patris non poteſt conſtitui niſi paternitate vt paternitas eſt: ſed Pater vt Pater eſt, eſt perſona: ergo in ſuo eſſe perſonæ non niſi paternitate formaliter conſtituitur, paternitate inquam ſecundùm actualiſſimam & formaliſſimam paternitatis diuinæ rationem.

Sic realiter inſunt perſonis.

Quartò ex Durando in 1. d.26. q.1. num.16. Quando proprietas perſonalis eſt abſoluta, non diſtinguitur in ipſa alia ratio qua ſit in ſe abſoluta, & alia ratio, ſiue abſoluta, ſiue quouis alio modo, quatenus eſt proprietas conſtitutiua:

ſed ſimpliciter ſecundùm illam rationem ſuam abſolutam dicitur conſtituere perſonam: ergo ſimiliter in proprietate perſonali relatiua non debet diſtingui alia & alia ratio, ſed ſimpliciter ipſamet ratio relatiua dici debet conſtituere perſonam in tali ſuo eſſe perſonali.

Eaſquè reddunt incommunicabiles.

Quintò. Illæ ſunt formaliter proprietates conſtitutiuæ perſonarum, quæ reddunt ipſas incommunicabiles: ſed hoc maximè conuenit diuinis relationibus ſecundùm actualiſſimam earum rationē: ergo hæ ſic formaliter ſunt proprietates. Minor videtur per ſe manifeſta: incommunicabilitas enim in diuinis non eſt niſi ratione oppoſitionis relatiuæ; in eoquè perſonæ formaliter intelliguntur inter ſe incommunicabiles, quo intelliguntur opponi relatiuè: ergo non aliter poſſunt aſſignari diuinæ proprietates perſonales, niſi per relationes ſecundùm actualiſſimam earum rationem, in qua oppoſitio conſiſtit.

Ita ſe habet prima perſona, ſicut aliæ duæ.

Sextò. De duabus perſonis diuinis productis, Filio & Spiritu ſancto, dubitari non ſolet, conſtitui formaliter relationibus quatenus relationes ſunt ſub eſſe actuali: ergo nec etiam dubitandum eſt de perſona Patris quæ eſt improducta. Tum ex eo quod modò dictum eſt, quia Pater debet conſtitui ea proprietate, eo modo ſumpta, quo actualiſſimè oppoſitionem importat. Tum quia ſi perſona producta benè intelligitur conſtitui formaliter per hoc ipſum quòd producitur, ſeu per relationem producti; etiam perſona producens intelligetur cōſtitui per hoc ipſum quòd producit, ſeu per relationem producentis: præſertim cùm ex fide ſciamus, omnia in diuinis eſſe communia præter hos reſpectus producti & producentis.

Sicut in re perſonæ conſtituuntur relationibus, ita etiam in noſtro conceptu.

Septimò. Fateri etiam ſolent, reipſa perſonas conſtitui relationibus vt relationes ſunt, ſed volunt aliter noſtro modo concipiendi conſtitui. At certè, ſi cognoſcimus perſonas conſtitui relationibus in re, non opus eſt quærere alium modum conſtitutionis in noſtro conceptu: &, vtique aduerſarij ipſi dum illud fatentur, concipiunt ita eſſe: hoc ergo concipiendi modo, qui eſt conformis ipſi rei, perſonæ formaliter relationibus conſtituuntur: & inutiliter excogitatur alius modus, præſertim violentus & inintelligibilis: eo magis quòd difficultas illa, cui quærimus ſatisfacere, maximè procedit de re, quoniam priùs debet ſuppoſitum in ſe eſſe, quàm generet: igitur fruſtra de reliquo laborant.

Sicut diſtinguuntur relationibus ita conſtituuntur.

Octauò. Concedunt etiam, perſonas ſimpliciter diſtingui relationibus ſecundùm actualiſſimam relationum rationem; volunt autem, alio modo conſtitui. Sed hoc planè repugnare videtur. Proprietas enim perſonæ, ſecundùm eam rationem qua conſtituit, ita eſt propria perſonæ conſtitutæ, vt non ſit communis alijs: ſed id ipſum formaliter quod eſt in hac perſona & non in illa, diſtinguit hāc ab illa: ergo. Et rurſus, illa proprietas quæ diſtinguit, tribuit perſonæ aliquid ipſi proprium, atque adeo conſtituit perſonam in ſuo eſſe in quo ab alia diſtinguitur. Neque quicquam refert quod dicunt, perſonam Patris in quodam priori intelligi conſtitutam, ante quam intelligatur perſona Filij; non poſſe autem intelligi vt diſtinctam, niſi ſimul intelligatur perſona Filij. Etenim in humanis perſona patris realiter conſtituta eſt, antequam generet filium, & tamen exiſtente filio, ab ipſo perſonaliter diſtinguitur, non per relationem de nouo aduenientem, ſed per eandem proprietatē perſonalem qua conſtituebatur. Et ita etiam in diuinis, tunc quando intelligitur Filius, Pater ab eo diſtingueretur eadem illa proprietate, qua in priori ſigno dicebatur conſtitui. An verò vniuerſaliter hoc verum ſit in diuinis, idem eſſe principium conſtituens ac diſtinguens, alibi examinabimus.

Hæ proprietates correſpondent proprietatibus originibus & relationibus creaturarum.

Dico ſecundò. Si his diuinas relationes & proprietates cōparemus ad creaturas, inueniemus eas correſpondere, tum proprietatibus conſtitutiuis, tum originibus, tum relationibus creaturarū: non quaſi in ipſis diuinis proprietatibus diſtinguamus varias rationes, quibus diſcretè attribuamus hæc munera: ſed quia eidem prorſus rationi hæc tribuimus, cum diſtinctione aliqua conceptuum veluti ſecundæ intentionis. Ac præterea, quia in creaturis proprietas conſtitutiua perſonæ producentis, præcedit generationem & relationem; pariter dicere licebit, relationem diuinam quatenus eſt

eſt proprietas conſtitutiua, quodammodo præcedere ſeipſam tanquam generationem & relationem.

In ijs diſtinguntur quidã conceptus ſecundæ intentionis.

Declaratur magis & probatur hæc concluſio. In Deo conſideramus tum rationes ipſas reales quæ ſubijciuntur noſtris denominationibus, tum has ipſas denominationes formaliter. Et ita dupliciter poteſt intelligi diſtinctio rationis in Deo, primò ex parte illarum rationum, ſecundò ex parte noſtrarum denominationum: ita videlicet, vt eidem rationi veluti materialiter ſumptæ, attribuamus plures ac diſtinctas denominationes. Quod quidem reperitur etiam in rebus creatis. Nam in homine, v. g., primo modo diſtinguimus, tanquam plures rationes reales, animalitatem & rationalitatem: ſecundo modo conſideramus ipſam rationalitatem, quatenus differentiam contractiuam generis, & quatenus conſtitutiuam ſpeciei, & quatenus diſtinctiuam eius ab alijs ſpeciebus: vbi tantùm multiplicamus formaliter denominationes & conceptus ſecundæ intentionis, ac veluti munera quæ eidem prorſus rationi ſubſtratæ & materiali attribuimus; non diſtinguentes in rationalitate, aliam rationem primæ intentionis qua contrahat genus, & aliam etiam primæ intentionis qua conſtituat ſpeciem. Ita ergo in Deo, primo modo diſtinguuntur ratione attributa inter ſe, & relationes ab eſſentia; ſecundo modo nunc dicimus ſe habere diuinas proprietates ac relationes. Negari enim non poteſt, aliquid concipi a nobis, cùm dicimus relationes ipſas eſſe proprietates & conſtituere diuinas perſonas, quod non concipiebatur, cùm dicebamus præcisè diuinas relationes. Imò fuerunt ij, qui vltrò agnoſcentes diuinas relationes, negarunt eſſe proprietates conſtitutiuas: & è contra qui non agnouerunt myſterium Trinitatis, intelligebant, Deum eſſe conſtitutũ in ratione perſonę, non intellectis relationibus. Hoc tamen eſt quod nunc cõtendimus, & ex fide huius myſterij deducimus, non alias eſſe proprietates in Deo quæ conſtituant perſonas, niſi relationes actualiſſimè ſumptas: idquè hactenus probauimus. Modò autem admittimus, ipſam formaliter denominationem proprietatis conſtituentis, diſtingui à relatione ſecundùm ſe, tanquam cõceptum ſecundæ intentionis a conceptu primæ intentionis: Quod prorſus eodẽ modo valeret, ſi darentur in Deo perfectiones aliquæ abſolutæ, quibus hanc denominationem proprietatis conſtitutiuæ tribueremus. Et huiuſmodi quoque ſunt aliæ denominationes comparatiuæ, quòd hæ proprietates diuinarum perſonarum eminenter correſpondeãt originibus & relationibus creaturarum, hoc eſt præſtent in Deo id quod in rebus creatis origines & relationes præſtant.

Hi conceptus habẽt inter ſe quendam ordinem.

Vnde manifeſtum eſt, eundem ordinẽ qui in creaturis reperitur inter proprietatem & generationem & relationem perſonæ producentis, debere ſuo modo applicari in diuinis, quatenus videlicet conceptus ille denominatiuus proprietatis conſtituentis correſpondeat primæ rationi conſtitutiuæ perſonæ creatæ, & ſic de alijs: quo modo intelligendum eſt quod in concluſione addidimus de ordine prioritatis. Quamuis enim in hoc non diſtinguantur in proprietatibus diuinarum perſonarum plures rationes veluti materiales, inter quas ordo exerceatur: tamen dantur huiuſmodi conceptus denominatiui, de quibus dicere valet, alium correſpondere priori, alium poſteriori rationi rerum creatarum: & ſic poteſt admitti ordo prioritatis.

Atque iuxta hanc fortaſſe concluſionem explicari poteſt S. Thomas, qui ſanè non aſſignauit rationem aliquam veluti materialem, præter relationis rationem, qua diuinæ perſonæ in eſſe perſonali cõſtituantur ac diſtinguantur, & quæ antecederet relationem formaliter vt relatio eſt: imò potiùs negaſſe videtur, vt non obſcurè colligitur ex ijs quæ pro concl. præced. adduximus. Cùm ergo q. 40. art. 4. inquit, proprietatem perſonalem Patris, inquantum conſtituit perſonam Patris, eſſe priorem actu notionali, intelligi poteſt, eſſe priorem virtualiter, hoc eſt correſpondere illi rationi quæ in rebus creatis antecedit generationem ex parte principij generantis: ſic enim ſubdit, *Sicut perſona agens præintelligitur actioni*. Fauet etiam huic doctrinæ Scotus q. 4. quodlibetali, vbi præſertim, *§. Contra iſtam*, affert hæc exempla: quantumuis verè dicat quis, riſibilitatem quatenus eſt

paſſio demonſtrari de homine, item rationalitatem quatenus eſt differentia conſtituere hominem, non per hoc aſſignat vllam aliam rationem quæ demonſtretur niſi formaliſſimè ipſammet rationem riſibilitatis, nec aliam rationem quæ conſtituat niſi ipſiſſimam rationem rationalitatis: ſed tantùm exprimit conceptus illos denominatiuos ſecundæ intentionis, ſcilicet eſſe paſſionem, eſſe differentiam: ita inquit eſt, cùm dicitur relatio vel paternitas quatenus proprietas conſtituit.

Satisfit difficultati quoad relationes & origines. Cæterùm, iam facile erit ſatisfacere ad difficultatem initio ſect. 9 præmiſsâ. Etenim quod attinet ad relationes, non eſt hic nouum in diuinis, id quod refertur non ſupponi conſtitutum ante relationem, ſed per ipſammet formaliter cōſtitui. Nam pro rebus hiſcè creatis diſtinguuntur relationes prædicamentales & tranſcendentales: illæ tanquam accidentales adueniunt ſuis relatiuis conſtitutis, hæ tanquam eſſentiales conſtituunt ſua relatiua: diuinæ autem relationes nō ſe habent vt prædicamentales, ſed vt tranſcendentales, ſicut ab initio notauimus. Non ergo opus eſt, relationem Patris inuenire primum ſuppoſitum conſtitutum, cui quaſi accidentaliter ſubinde tribuat denominationem relati & patris: ſed optimè poteſt intelligi primò conſtituere ſuppoſitū, quod ex eſſentia diuina & relatione paternitatis conſtitutum, eadem relatione refertur ad Filium. Et ſimiliter ſe habent aliæ relationes & perſonæ diuinæ.

Quod verò attinet ad origines, iam in Philoſophia etiam q. 26. ſect. 3., & q. 48. ſect. 1., & q. 58. ſect. 3., affirmauimus, inter res creatas reperiri aliquas, quæ per ſuammet eſſentiam formaliter à ſuis cauſis producantur, ita vt terminus productus non habeat aliam entitatem diſtinctam ad quam productionis actio terminetur, ſed formaliter hæc ipſa ſit entitas & ratio eſſentialis conſtitutiua termini, ſcilicet produci & dependere à ſua cauſa. Quamuis non pariter reperiatur vlla res creata, quæ per hoc formaliter quòd producit ſuum effectum, conſtituatur; ſed potiùs ſemper ſupponatur conſtituta ante quam cauſet: nimirum, cùm nulla ſit, quæ dum eſt, neceſſariò operetur, ſed omnis res poteſt à Deo cōſeruari abſque eo quòd actu agat. In diuinis ergo perſonis, ea quæ producitur, per hoc ipſum formaliter in ratione ſuppoſiti conſtituitur, quæ eſt productio paſſiua ſeu relatio originis paſſiuæ. Et ſimiliter è conuerſo, Pater qui producit, per hoc ipſum formaliter in ratione ſuppoſiti cōſtituitur, quæ eſt productio actiua ſeu relatio originis actiuæ. Atque ita, hoc eſt proprium in diuinis perſonis, productionem actiuam & paſſiuam diſtingui realiter: quia ſcilicet vna perſona per ſuammet entitatem perſonalem producitur, & alia producit. Vnde non oportet in diuinis primum ſuppoſitum præintelligi ante quàm generet, ſed ſatis eſt quòd per ipſum actum generandi formaliter conſtituitur in ratione ſuppoſiti. Idquè eo faciliùs in diuinis perſonis intelligetur, ſi præ oculis habeamus, has ſolas proprietates producentis & producti eſſe incommunicabiles & proprias ipſis perſonis. Item ſi conſideremus, quòd rationis ordine ſupponitur eſſentia diuina per ſe exiſtens cum virtute intellectiua & actuali intellectione; eiquè ſimul natura concipiuntur aduenire duæ origines ſeu relationes, quarum altera conſtituit ſuppoſitum generans qui eſt Pater, altera ſuppoſitum generatum qui eſt Filius: ſiquidem prima conſiſtit in generare, ſecunda in generari: & ita ordine originis Pater generat, Filius generatur, ipſa verò eſſentia non denominatur generare aut generari, quia nec à genito nec à genitore diſtinguitur, cùm ſit communis vtrique.

SECTIO DVODECIMA.

Quo pacto ex dictis proprietatibus ſimul cum eſſentia conſtituantur diuinæ perſonæ.

DVplex eſt hic diſtinguendus conſtitutionis modus. Primus, quo res aliqua in concreto accepta conſtituitur vnica ratione, quæ ratio eſt ipſamet res abſolutè conſiderata: ſic Deus conſtituitur Deitate, homo humanitate: & huiuſmodi

modi formam abſtr actam vocant formã totius, quæ nimirum dicit totam entitatẽ conſtitui. Secundus, quo res ex duplici ratione quaſi ex duplici parte conſtituitur, vt homo ex animalitate & rationalitate: vbi rationem propriam quæ rem determinat, qualis eſt in homine ſua differentia, vocant formam partis.

Caiet. q. 40. art. 2. circa ſolut. 1. argum. Canarienſ. eod. art. in 4. par. Comment. Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 26. §. *Conſiderandum ſecundò quòd alio modo*, aſſerunt, diuinas relationes ſeu proprietates conſtituere primo modo perſonas. Idemquè ſentire debent omnes qui volunt, eſſentiã diuinam formaliter in relationibus eſſe incluſam. Alij verò qui dicebant, eſſentiam & relationes vel à parte rei vel ratione ita diſtingui vt ſeſe non includant, affirmant, perſonas diuinas conſtitui ſecundo modo ex ſuis proprietatibus & eſſentia.

Duplici modo explicatur hæc conſtitutio.

Dico primò. Vtroque modo poſſe explicari conſtitutionem diuinarum perſonarum. Etenim ſi ſumatur paternitas pro tota entitate Patris in abſtracto, ſicut conceſſimus ſect. 6. ad 5., ſic manifeſtè conſtituit perſonam Patris primo modo, ſcilicet tanquam forma totius, ſicut Deitas dicitur conſtituere Deum. Si autem ſumatur proprietas Patris, ſeu relatio paternitatis, præciſè ac formaliſſimè quatenus virtualiter ac ratione ab eſſentia diſtinguitur, ſecundùm id quod addit ſupra eſſentiam proprium ſoli Patri, ſic potiùs ſecundo modo perſonæ diuinæ conſtituuntur ex ſuis proprietatibus & eſſentia. Quod iam ſatis manifeſtè colligitur ex dictis, præſertim ead. ſect. 6. & 8. Ac declaratur magis: quia ſi concedimus proprietates conſtitutiuas diuinarum perſonarum, vtique ſic concedimus, vt præter eſſentiam quam tres perſonæ communem habent, vnaquæq. habeat ſuã proprietatem, ratione ſuperadditam, in qua ab alijs diſtinguatur: igitur vnaquęq. perſona conſtituitur ex eſſentia & ſua proprietate tanquam duplici ratione, altera communi, & altera propria. Vnde Molina q. 40. art. 2. diſp. 1. §. *Sanè rationes*, notat, ijs argumentis quibus contra Præpoſitiuum & Gregorium probatur dari proprietates perſonales in Deo, probari planè hunc modum conſtitutionis: & alioqui ait, ſi hunc non concedant, non videri in quo ſententia Caiet. relata differat à ſententia Præpoſitiui: ſicut ergo illa cenſebatur parum in fide tuta, ita hanc eſſe minùs conſentaneam fidei.

Rurſus probatur apertè ex Concil. Florent. ſect. 18., vbi planè dicitur, perſonas diuinas conſiſtere ſeu conſtare & conſtitui ex relationibus & eſſentia: certè autem iuxta primum modum conſtitutionis, dici ſolùm deberet, perſonam conſtitui relatione, Patrem paternitate: neq. dici poſſet, cõſtitui ex relatione ſiue paternitate & ex alia ratione, ſiquidẽ paternitas importaret totã entitatẽ Patris. Sicut dicimus, Deum conſtitui Deitate, neque addere poſſumus ex Deitate & alia ratione. Similiter in 7. Synodo act. 6. dictum eſt, hypoſtaſim, hoc eſt perſonam, eſſe ſubſtantiam cum proprietate, vbi idem ſenſus eſſe videtur. Concedendus igitur eſt ſecundus conſtitutionis modus quem dicebamus.

Deinde, ad explicandum magis hunc ipſum conſtitutionis modum, Durand. in 1. d. 5. q. 2. & d. 33. q. 2. eum aſſimilat compoſitioni ex materia & forma: quia eſſentia ſe habet vt potentia, proprietas perſonalis vt actus: eſſentia intelligitur ſubſtare proprietati, & proprietas actuare eſſentiam: eſſentia præſupponitur ad productionem, proprietas additur per productionem: eſſentia eſt communis omnibus perſonis, proprietas determinat vnamquamq. perſonam. Fauet S. Thom. ead. d. 5. q. 2. Alij tamen Theologi cum Magiſtro ead. diſt. 5. & cum S. Doctore hic q. 41. art. 1. negare ſolent huiuſmodi materię habitudinem.

Aſſimilatur conſtitutioni ſuppoſiti ex natura & ſubſiſtẽtia in rebus creatis.

Dico ſecundò. Si hanc diuinarum perſonarum conſtitutionem alicui compoſitioni rerum creatarum aſſimilare velimus, poſſe ad varias compoſitiones aliqualem comparationem inueniri, ſed valde exiguam & cum multò maiori diſſimilitudine: inter omnes tamen compoſitiones rerum creatarum, maximam proportionem habere ad conſtitutionem ſuppoſiti ex natura & ſubſiſtentia. Hæc concluſio eſt omnino certa, & facilè demonſtratur. Etenim diſcurrenti patebit, ad quamcumque ferè compoſitionem rerum creatarum, aliquam poſſe comparationem licèt exiguam aſſignari: omnis

tamen creata compoſitio, quamplurimas imperfectiones inuoluit, quæ à diuinis perſonis longè abſunt, atque adeo diuina conſtitutio in infinitum tranſcendit omnem compoſitionem creatam: & præſertim manifeſtum eſt, diuinam conſtitutionem in infinitum diſtare à compoſitione ex materia & forma: idquè planè fatetur ipſe Durand. Iam verò planum eſt, conſtitutionem diuinam ita intelligi, vt ex natura ac proprietate perſonali conſtituatur ſuppoſitum: iuxta hoc ergo magis conuenit cum conſtitutione ſuppoſiti creati, quàm cum omni alia. Vnde etiam in modo loquendi tutiſſimum erit, abſtinere à nominibus materiæ & formæ, aliiſquè ſimilibus, ob reuerentiam tanti myſterij: ſatiſquè erit, vti nominibus naturæ & proprietatis, ad explicandã cõſtitutionem hanc diuinarum perſonarum.

Denique dubium eſt, num hæc conſtitutio ſit in Deo à parte rei, vel tantùm reperiatur in noſtro modo concipiendi. Aliqui affirmant, eſſe realem à parte rei. Plures ſunt qui negant, quos ſequitur Vaſq. diſp. 158. cap. 2. Nonnulli cum diſtinctione reſpondent, reſpectu perſonæ eſſe à parte rei, quia eſſentia & proprietas reuera dant eſſe perſonæ: reſpectu autem ipſius eſſentiæ & proprietatis effici per intellectum, quia eſſentia & proprietas non niſi per intellectum formaliter diſtinguuntur.

Dico tertiò, rem quidem conſtitutam cum rationibus conſtituentibus eſſe realiſſimam à parte rei, ipſam verò conſtitutionem fundari in re, ſed formaliter fieri per intellectum. Hæc concluſio certa eſt ex dictis. Et declaratur: quia perſona diuina quæ conſtituitur, vtique eſt maximè realis; & ſimiliter tàm relatio quæ eſt proprietas, quàm eſſentia diuina: tamen cùm in re ſint omnino idem, & ſolùm diſtinguantur per rationem cum fundamento in re, conſtitutio autem ipſa formalis ſupponat aliquam diſtinctionem inter rationes conſtituentes, ipſa quoque eſt etiam rationis. Sic ſe habent aliæ ſimiles compoſitiones in rebus creatis, vt ſpeciei ex genere & differentia, iuxta ea quæ diximus in logicis; vbi pariter adnotauimus, extrema conſtituentia & rem conſtitutam eſſe realia, ipſam verò compoſitionem eſſe rationis. Atque per hoc ſaluatur, huiuſmodi conſtitutionem diuinarum perſonarum nullam importare imperfectionem in Deo, nihilque derogare ſimplicitati diuinæ: huic enim obſtaret actualis diſtinctio & compoſitio à parte rei; non autem obeſt diſtinctio & conſtitutio aliqua rationis, facta ab intellectu cum fundamento in re, prout notauimus q. 3. cùm tractauimus de Simplicitate diuina. *Formaliter hæc cōſtitutio fit per rationem.*

QVÆSTIO VIGESIMAONONA.

De Identitate Diuinarum perſonarum in eſſentia omnibuſquè perfectionibus abſolutis:

Atque Conuenientia in nomine & conceptu Perſonæ.

DVo ſunt, quibus Trinitatis myſteriũ conſiſtere patet: identitas eſſentialis, & diſtinctio perſonalis: quæ expreſſit Concil. Lateran. cap. *Firmiter* de ſum. Trinit. *Hac ſancta Trinitas ſecundùm communem eſſentiam indiuidua, & ſecundùm proprietates perſonales diſcreta.* De primo in hac præſenti, de ſecundo in ſequenti quæſt. tractabimus. Sed nunc adiungimus conuenientiam quoque diuinarum perſonarum in ipſo nomine & conceptu perſonæ: ad quã præ-

præſertim tota quæſtio D.Thomæ pertinere videtur, quatuor conſtans articulis.

Primò approbat S.Doctor definitionem perſonæ, quam ex Boetio affert, *Perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia*. Secundò inquirit, num perſona ſit idem cum hypoſtaſi, ſubſiſtentia, & eſſentia. Et diſtinguit, ſubſtantiam dici dupliciter, nempe vel pro eſſentia & quidditate rei, vel pro ſubiecto ſeu ſuppoſito quod ſubſiſtit in genere ſubſtantiæ. Et hoc rurſus inquit vocari tribus alijs nominibus, quæ ſunt, Res naturæ, ſubſiſtentia, & hypoſtaſis: res naturæ, ſecundùm quod ſubeſt naturæ communi: ſubſiſtentia, ſecundùm quòd exiſtit per ſe & non in alio: hypoſtaſis, ſecundùm quòd ſubſtat accidentibus. Et concludit, perſonam ſignificare in genere rationalis ſubſtantiæ, id ipſum quod hæc nomina ſignificant in toto genere ſubſtantiæ. Addit in ſolut. ad 3., perſonam ſupra eſſentiam ſeu quidditatem addere principia indiuiduantia, præſertim in rebus compoſitis ex materia & forma. Tertiò ex his docet, conuenire Deo nomen perſonæ: quia perſona ſignificat id quod eſt perfectiſſimum in tota natura. Quarto determinat, quodnam ſit ſignificatum perſonæ in Deo. Docetquè, cùm perſona in communi ſignificet indiuiduum rationalis naturæ, ſignificare id quod eſt diſtinctum in natura rationali: & quoniam diſtinctio in diuinis non perficitur niſi per relationes, ideo perſonam diuinam ſignificare relationem vt ſubſiſtentem, & ita relationem in recto, eſſentiam in obliquo: vel alio modo ſignificare eſſentiam in recto, & relationem in obliquo.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Perſonæ habeant vnam indiuiſam eſſentiam & exiſtentiam eademquè attributa.

ARiani, & qui ſimiliter deſipiebant, vtique diuidebant eſſentiam vnius perſonæ ab alia, plus quam ſpecie: ſiquidem vnam perſonam dicebant eſſentialiter increatam, alias creatas. Auerroes 12. Metaph. relatus à Genebrando lib. 1. de Trinit., & Philoponus relatus à Nicephoro lib. 18. Hiſtor. Eccleſiaſt. cap. 47. dixerunt, non aliter poſſe conſiſtere myſterium Trinitatis quod à Chriſtianis colitur, niſi diſtinguendo tres ſingulares eſſentias, vnius tamen ſpeciei. Et non defuerunt etiā Hæretici hoc aſſerentes, vt narrat Theodoret. lib. 1. Hæreticar. fabular. cap. 19. Refertur etiam Abbas Ioachimus poſuiſſe realiter diſtinctam eſſentiam diuinam in vnaquaque perſona, ne poneret quaternitatem, quam falsò imputabat Magiſtro ſententiarū: referturq. dixiſſe, inter perſonas reperiri ſolū vnitatē ordinis ſiue collectionis. Hi autē omnes conſimiliter exiſtentiā & attributa in ſingulis perſonis pariter diuidebāt. Rurſus circa attributa quidā Pſeudotheologus, vt narrat & acerrimè refellit D.Bernard. Epiſt. 190. ad Innoc. Papam, dicebat, in Patre eſſe potentiam perfectam, in Filio quandam ſemipotentiam, in Spiritu ſancto nullam potentiam, ſed Spiritui ſancto ita conuenire benignitatem, vt nec potentia nec ſapientia conueniret.

Perſonæ diuinæ habent vnam indiuiſam eſſentiam.

Dico primò. Perſonæ diuinæ habent vnicam, ſingularem & indiuiſam eſſentiā. Hæc eſt de fide certiſſima: & alioqui per oppoſitos errores myſterium Trinitatis planè ſubuertitur. Expreſſa eſt in ſacris litteris, Ioann. 1. *Ego & Pater vnum ſumus*. Primæ Ioann. 5. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus; & hi tres vnum ſunt*. Quæ omnia debent intelligi de vnitate reali & perfecta in eſſentia diuina. Definita item eſt in Concilijs, in Symbolis, & à SS.Patribus paſſim: atque notiſſima & certiſſima apud omnes Fideles. Et alioqui planè eſſent tres Dij: ſicut inter ſe diſtinguuntur tres homines, in quibus diuiſa realiter eſt humana natura, quamuis eiuſdem ſpeciei. Vnde tandem, rationes naturales quæ demonſtrant vnitatem Dei, prorſus conuincunt hanc vnitatem eſſentiæ diuinæ.

Vnam quoque exiſtentiam.

Dico ſecundò. Perſonæ diuinæ habent eandem quoque exiſtentiam abſolutam. Hæc concluſio ſequitur ex præcedenti: Exiſtentia enim actualis eſt de conceptu eſſentiali Dei vt Deus eſt. Et declaratur magis: quia cùm concipimus Deum vt eſt ens a ſe, præſcindendo a perſonis, non vtique cogitamus Deum vt poten-

potentiale quid, ſed omnino vt actualiſſimè ac neceſſariò exiſtentem; & hęc exiſtentia eſt vna communis tribus perſonis.

Eadéque attributa. Dico tertiò. Perſonæ diuinæ habent etiam eadem attributa abſoluta. Et quidem dupliciter poſſet cogitari diſtinctio in attributis: vel quòd vnum attributum eſſet in vna perſona & non in alia, v. g. potentia in Patre & non in Filio: vel quòd eſſet quidem in omnibus perſonis ſecundùm rationem communē, ſed aliud & aliud in indiuiduo, vtpote alia potentia in Patre & alia in Filio. Vtroque modo certum de fide eſt, perſonas habere eadem attributa. Quod manifeſtè ſequitur ex prima concluſione. Et expreſsè definitum eſt in Concilijs, præſertim Lateran. cap. *Firmiter* & cap. *Damnamus*. Huc etiam ſpectant illa dicta communia, *Pater omnia dedit Filio præter eſſe Patrem*: *In diuinis omnia ſunt vnum vbi non obuiat oppoſitio relatiua*. Idem expreſſit Athanaſ. in Symb. *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus ſanctus; & tamen non tres omnipotentes, ſed vnus omnipotens*: & ſic per alia diuina attributa. Patet etiam ratione: quia attributa diuina omnia ſunt idem cum eſſentia: nullamquè dicunt relatiuam oppoſitionē, quæ ſola eſt ratio diſtinctionis in perſonis: ergo ſicut in vnaquaq. perſona reperitur eadem prorſus eſſentia, ita reperiuntur eadem attributa. Quomodo verò intelligendæ ſint quædam appropriationes certorum attributorum ſingulis perſonis, explicabimus q. 39. Ac tandem aduertendum eſt, quando in hoc myſterio dicitur vna eſſentia diuina communis, ſub ipſo nomine eſſentiæ intelligi exiſtentiam, attributa, omneſquè perfectiones eſſentiales Dei, ad differentiam ſolùm proprietatum perſonalium.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Perſonæ diuinæ ratione eſſentiæ habeant vnam ſubſiſtentiam abſolutam communem.

Duplex acceptio ſubſiſtentiæ. PRænotandum eſt, ſubſiſtentiam hic accipi poſſe dupliciter: Primò concretè, nempe pro re ſubſiſtente, hoc eſt pro ſuppoſito: Secundò pro forma ipſa abſtractè, ſiue ratione ſubſiſtendi. Sicut nomen Intelligentiæ ſumi ſolet, vel pro Angelo intelligente, vel pro actu intelligendi. Primo modo nomen ſubſiſtentiæ ſumptum eſt in Eccleſia apud Concilia & Patres, cùm de hoc Trinitatis myſterio ſermonem habuerunt. Secundò modo communiter accipitur à Doctoribus Scholaſticis ac Theologis. Pro nomine autem ſubſiſtentiæ in prima acceptione, vtimur nomine ſuppoſiti: & in Græco idiomate eidem nomini correſpondet nomen hypoſtaſis. Et ita hæc nomina accipit S. Doctor art. 2.

De ſubſiſtentia in prima acceptione fuerunt aliqui, quorum ſententiam referunt & impugnant Henr. in ſum. art. 56. q. 6. & Quodl. 5. q. 8. Argent. in 1. d. 26. q. 1. art. 4. & Marſil. Quodl. 5. q. 8., dicentes, eſſentiam diuinam importare ſuppoſitum abſolutum commune tribus perſonis. Caiet. verò conceſſit ſemiſuppoſitum ſiue ſemiperſonam abſolutam communem. De ſubſiſtentia in ſecunda acceptione Alenſ. Bonau. Riccard. Marſil. Henric. & Genebrard., quos refert & ſequitur Vaſq. diſp. 115. cap. 3., negât reperiri in Deo ſubſiſtentiam quandam abſolutam eſſentialem communē tribus perſonis. In contrarium plures ſunt qui affirmant, Scotus Durand. Caiet. Capreol. & alij quos refert & ſequitur Suarez tomo 1. 3. partis diſp. 11. ſect. 3. & lib. 4. de Trinit. cap. 11. Et præterea Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 26. Fonſeca 5. Metaph. cap. 8. q. 5. ſect. 5. & 7. Molina hic art. 2. diſp. 3. concl. 2. Zumel q. 28. art. 2. diſp. 4. & q. 30. art. 1. diſp. vnica, Nazarius q. 39. art. 4. controu. 1., & alij plures. Videtur etiam non obſcurè ſententia D. Thomæ in 1. d. 26. q. 1. art. 1. ad 4., & quæſt. 9. de Poten. art. 5. ad 13. & alibi. *Varia Theologorum ſententia.*

Negatur ſubſiſtētia abſoluta accepta pro ſuppoſito. Dico primò. In prima acceptione ſubſiſtētiæ, nullatenus admitti poteſt ſubſiſtentia quædam ideſt ſuppoſitum abſolutum commune in Deo. Hæc concluſio eſt certiſſima apud Theologos. Et quoad rem eſt manifeſta ex fide. Etenim ſubſiſtentia in hac acceptione, ſiue ſuppoſitum, ſignificat ſubſtantiam ſingularem prorſus incommunicabilem alteri ſuppoſito: ſed certè eſſentia diuina vt præciſa à tribus perſonis, eſt communicabilis

ipſis

ipſis tribus ſuppoſitis, vt eſt de fide: ergo nullo modo habet rationem ſuppoſiti. Et confirmatur magis: quia alioqui in Patre, v. g. daretur ratio ſuppoſiti abſoluti, & propria ratio ſuppoſiti relatiui; & ita ſuppoſitum abſolutum eſſet communicatum ipſi ſuppoſito relatiuo, quæ communicatio planè repugnat cum ratione ſuppoſiti. Quoad modum autem loquendi, nullus probatus Theologus eſt, qui nomen ſubſiſtentiæ in hoc ſenſu, ſiue nomen ſuppoſiti, auſus fuerit tribuere diuinæ eſſentiæ per ſe ſumptæ. Et modus etiam loquendi Caietani, non recipitur, imò grauiter reprehenditur à Theologis communiter, & præſertim à Caterino lib. 4. Annotat. contra Caiet. §. ſecundo. In græco tamen idiomate, olim grauis controuerſia fuit in Eccleſia de nomine hypoſtaſis, quod diximus correſpondere latino nomini ſuppoſiti. Et fuerunt qui affirmarent hypoſtaſim ſignificare ſubſtantiam ſiue naturam, & ita vnam dici debere hypoſtaſim in Deo: adhæſeruntquè huic modo loquendi, ex latinis Patribus, Hieronym. epiſt. 57. ad Damaſum, & Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 8. Poſtea, re magis diſcuſſa, ſtatutum eſt, vt nomen hypoſtaſis poneretur pluraliter pro perſonis: vnde deinceps non licuit deſignare aut nominare in Deo vnicam hypoſtaſim abſolutam.

Deinde circa ſubſiſtentiam in ſecunda acceptione, rurſus ad veram reſolutionem tradendam diſtinguere oportet: Cùm ſubſiſtentia dicat rationem eſſendi per ſe, quæ excludit rationem eſſendi in alio, dupliciter poteſt intelligi hoc eſſe per ſe, ſicut & eſſe in alio, quantum ſpectat ad præſens propoſitum. Vel enim eſt forma in alio tanquam ſubiecto & materia, vel eſt in alio tanquam natura in ſuppoſito: & ita id quod eſt per ſe; aut eſt per ſe, hoc eſt non in alio tanquā in ſubiecto; aut eſt per ſe, hoc eſt non in alio tanquam in ſuppoſito: & hoc ſecundo modo eſſe per ſe & non in alio, propriè dicitur eſſe incommunicabile. De quo iterum diſtinguendum eſt: Vel enim aliquid eſt per ſe incommunicabile ſimpliciter, hoc eſt quod nullo prorſus modo poſſit exiſtere in ſuppoſito, vel eſt incommunicabile ſecundùm quid, hoc eſt quod non poſſit exiſtere in alio ſuppoſito à parte rei actualiter diſtincto, licèt fortaſſe poſſit exiſtere in aliquo ſuppoſito a quo non diſtinguatur.

Dico ſecundò. Eſſentia diuina non importat ſubſiſtentiam prout excludit eſſe in alio tanquam in ſuppoſito cum incommunicabilitate ſimpliciter. Hæc concluſio eſt ad mentem Doctorum ſententiæ negantis, quam ſupra adduximus. Et ſequitur manifeſtè ex concluſione præcedenti: huiuſmodi enim ſubſiſtentia eſt quæ conſtituit hypoſtaſim & ſuppoſitum: ſed eſſentia diuina ſecundùm ſe non habet rationem ſuppoſiti, vt oſtenſum eſt: ergo non habet huiuſmodi ſubſiſtentiam. Item eſt communicabilis tribus diuinis ſuppoſitis: ergo non habet illam ſubſiſtentiam, quæ excludit eſſe in aliquo ſuppoſito, & dicit incommunicabilitatem ſimpliciter.

Vel pro ratione conſtitutiua ſuppoſiti.

Dico tertiò. Eſſentia diuina ſecundū ſe habet ſubſiſtentiam ſiue per ſe exiſtentiam abſolutam, prout eſſe per ſe excludit eſſe in alio tanquam in ſubiecto, ac etiam eſſe in alio tanquam ſuppoſito diſtincto, & ita dicit eſſe incommunicabile ſecundùm quid: atque in hac ſubſiſtentia ſiue per ſe exiſtentia identificantur perſonæ diuinæ, ſicut in ipſa eſſentia. Hæc concluſio eſt ad mentem Auctorum ſententiæ affirmantis. Et primò probari ſolet ex 6. Synodo generali Actione 4. in epiſt. quadam, vbi dicitur: *Confitemur Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum ſanctum, trium ſubſiſtentiarum vnam ſubſiſtentiam.* Sed plerique Recentiores contendunt, in antiquis exemplaribus irrepſiſſe mendum, & pro ly vnam ſubſiſtentiam, corrigendū eſſe, vnam ſubſtantiam. Alij tamen conſtanter volunt, legendum eſſe eo modo prout in antiquis codicibus reperitur: & ita expreſſam fuiſſe vnam ſubſiſtentiam abſolutam communem tribus perſonis.

Conceditur accepta pro per ſe exiſtentia.

Secundò probari poteſt auctoritate Patrum. D. Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. 4. perſpicuè docet, in Deo reperiri ſubſiſtentiam abſolutam. Anſel. in Monolog. cap. 27. ait, perſonas per ſuam eſſentiam ſubſiſtere. Simili modo loquuntur Anaſt. & Cyrill. in Explicat. fidei, quæ habetur tomo 4. Biblioth. Patrum, Ruſticus Diaconus lib. contra Acephalos, Marius Victor lib. 2. cont. Arianos, & alij.

Tertiò

Tertiò probari ſolet varijs rationibus. Caiet. probat: quia datur concretum Deitatis, nempe Deus abſtrahens à perſonis: ſed concretum non eſt niſi per ſubſiſtentiam: ergo Deus vt abſtrahens à perſonis, habet ſubſiſtentiam, vtique abſolutam. Suarez vim maximè facit in alia ratione communi de perfectione diuinæ eſſentiæ: quia ſubſiſtentia eſt perfectio ſimpliciter, facitquè ad perfectioné diuini eſſe, vt Deus quatenus Deus ſubſiſtat: ergo non eſt Deo deneganda ſubſiſtentia abſoluta. Alij probant: quia omnis operatio ſupponit ſubſiſtentiam principij operantis: in hoc enim ſenſu dicitur, Actiones ſunt ſuppoſitorum: Deus autem habet quaſdam operationes immanentes, ſcilicet proceſſiones perſonarum, ad quas ſpectant ſubſiſtentiæ perſonales; & exercet alias actiones ad extra, quæ proueniunt à Deo vt Deus eſt: ergo Deus ratione eſſentiæ dici debet præhabere ſubſiſtentiam abſolutam. Alij probant: quia eſſentia diuina vt abſtrahens à perſonis, poteſt terminare ſiue aſſumere naturam creatam, ſicut de facto perſona Verbi aſſumpſit humanam naturam: ſed hæc aſſumptio fieri non poteſt niſi penes ſubſiſtentiam aſſumentis: ergo natura diuina habet ſuam ſubſiſtentiam abſolutam. Sed hæ rationes, vel minùs vrgent, vel nimis à longè petuntur.

Quia diuina eſſentia non eſt in ſubiecto nec in ſuppoſito diſtincto.

Quartò igitur efficaciter poteſt concluſio demonſtrari: quia eſſentia diuina vt eſſentia eſt, præſcindendo à perſonis, ſine dubio talis eſt, vt ei prorſus repugnet eſſe in alio tanquam in ſubiecto, vt manifeſtum eſt; vt ei prorſus repugnet exiſtere in alio ſuppoſito ab ipſa diuina natura diſtincto, vt pariter conſtat. Sed per ſubſiſtentiam in hac acceptione nil aliud intelligimus, niſi rationem taliter exiſtendi per ſe, quæ excludat rationem eſſendi in alio, tanquam in ſubiecto, & tanquam in ſuppoſito diſtincto: ergo manifeſtè natura diuina habet ſubſiſtentiam in hac acceptione.

Quintò. Ad hoc vt eſſentia diuina neque ſit neque poſſit eſſe in alio tanquã in ſubiecto vel ſuppoſito diſtincto, non opus eſt expectare relationes ad intra: ergo natura diuina per ſe habet huiuſmodi ſubſiſtentiam ante relationes: & perſonæ diuinæ in hac ipſa ſubſiſtentia communicant. Et in hoc ſatis differt natura diuina ab omni natura ſubſtantiali creata, vt ſoli naturæ diuinæ tribuamus eſſentialiter ſubſiſtentiam. Omnis enim natura ſubſtantialis creata, etiam ſi non exiſtat in alio tanquam in ſubiecto, tamen ſaltem exiſtit in ſuppoſito à ſe diſtincto; vel extraneo, ſicut natura humana eſt vnita Verbo; vel proprio, quia modus vniuſcuiuſque ſuppoſiti reipſa diſtinguitur à natura, atque adeo ipſa natura diſtinguitur à ſuppoſito tanquam incluſum ab includente. Et hoc vtroque modo repugnat naturæ diuinæ, terminari aliquo ſuppoſito à ſe diſtincto.

Et poteſt ſic ſumi nomen ſubſiſtentiæ.

Sextò demum. Quoad modum loquendi, verum ſanè eſt, olim nomen ſubſiſtentiæ habuiſſe eandem ſignificationem, quam nunc ſuppoſiti nomen habet. Attamen, cùm Theologorum vſu factum ſit, vt ſubſiſtentiæ in illa antiqua acceptione ſucceſſerit nomen ſuppoſiti, ipſaquè ſubſiſtentia accipi poſſit in ſenſu huius concluſionis; dubitandum non eſt, quin iam liceat hoc modo loqui: præſertim cùm nunc omnes intelligant, in hoc ſenſu accipi ſubſiſtentiam abſolutã apud eos qui eam concedunt: & præterea hæc ipſa acceptio ſubſiſtentiæ, aliquod fundamentum in antiquitate habere videtur, vt conſtat ex auctoritatibus antea adductis.

Fundamẽta oppoſita diluuntur.

Quocirca contra hanc reſolutionem, ſic traditam & explicatã, nihil nouæ difficultatis occurrit. Duo enim fundamenta præcipua quibus vtitur Vaſq. dicta diſp. cap. 3. & 4. iam diſſoluta manent. Primum de re: quia eſſentia diuina ita exiſtit, vt communicetur tribus ſuppoſitis, & ſit in illis, non autem per ſe. Secundum de modo loquendi: quia olim Concilia & Patres non vtebãtur nomine ſubſiſtentiæ niſi pro hypoſtaſi. Conſtat, inquam, eſſentiam diuinam ita exiſtere, vt non ſit in alio neque communicetur alicui à ſe diſtincto: & in hoc ſenſu dicimus, eam ſubſiſtere & eſſe per ſe. Atque hic loquendi modus, iam ſatis receptus & vſitatus eſt. Sed tandem in gratiam eorum Theologorum qui hoc nomine ſubſiſtentiæ abſolutæ offenduntur, vocari poterit per ſe exiſtentia, ne de nominibus nimium contendamus. Solùm verò remanet explicandum, an & quomodo

ſimul

ſimul cum hac ſubſiſtentia abſoluta coniungantur ſubſiſtentiæ relatiuæ perſonales. Sed de hoc agemus quæſt. ſequenti.

SECTIO TERTIA.

Vtrum nomen & conceptus perſonæ verè et propriè Deo Patri & Filio & Spiritui ſancto conueniat.

Laurentius Valla lib. 6. Elegantiarum cap. 34. primus auſus eſt hoc perſonæ nomen calumniari, reprehendens Boetium tanquam hominem Romanum romanè loqui neſcientem, quòd perſonã definierit, ſubſtantiam indiuiduam rationalis naturæ. Ipſequè contendit, hoc perſonæ nomen habere ſignificatum commune etiam Brutis, & ex ſe magis ſignificare qualitatem quàm ſubſtantiam, nempe quòd homo ſit medicus vel philoſophus: & ita inquit, ſi nomen perſonæ tribuatur Deo, non magis ſignificare ſubſtantiam quàm qualitatem. Sed hic homo, dum Boetium & Theologos taxare præſumpſit, non leuem temeritatis notam acquiſiuit: meliùs ſanè ſibi conſuluiſſet, abſtinẽs ab huiuſmodi cenſura, cautus exemplo illius cui dictum fuit, Sutor non vltra crepidam. Imo dum ſuperiora tentauit attingere, etiam in profeſſione propria lapſus eſt, ſequè prodidit malum grammaticum.

Reſolutio affirmatiua. Certiſſimum itaque eſt, nomen & conceptum perſonæ proprijſſimè conuenire Deo Patri & Filio & Spiritui ſancto, in ſenſu à Theologis approbato. Et primò quidem, licèt hoc nomen non inueniatur in Scriptura, tamen in ea expreſsũ habetur id quod hoc nomine ſignificatur, vt notat S. Doctor hìc art. 3. ad 1. In Eccleſia autem apud Concilia & Patres hoc nomen aſſumitur, cui in græco idiomate correſpondet nomen, Proſopon, quod habetur in Symbolo Athanaſij.

Secundò, hoc nomen conuenire Deo in ſenſu à Theologis recepto, patebit explicando definitionem perſonæ; tum illam Boetij, *Perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia*; tum aliam Riccardi de S. Victore lib. 4. de Trinit. cap. 18., *Perſona eſt rationalis naturæ incommunicabilis exiſtentia*; tum aliam breuiorem, *Eſt ſuppoſitum rationalis naturæ*. Suppoſitum verò eſt ſubſtantia ſingularis completa incommunicabilis. Vbi, cùm dicitur ſubſtantia, non accipitur ea quæ accidentibus ſubſtat, ſed ea quæ per ſe exiſtit. Cùm dicitur ſingularis, non accipitur indiuiduum quod ſubditur ſpeciei, ſed quod eſt in ſe ſimpliciter indiuiſum. Cùm dicitur completa, non accipitur ea quæ ex pluribus partibus cõponitur, ſed ea quæ eſt in ſe perfecta. Cùm dicitur incommunicabilis, non intelligitur quòd nullo prorſus modo communicari poſſit, ſi quidem perſona Verbi de facto communicata eſt Chriſto Domino, ſeu naturæ humanæ in Chriſto: ſed intelligitur incommunicabilis alteri ſuppoſito, ſeu interminabilis alio ſuppoſitalitatis modo. Denique, rationalis naturæ, non intelligitur diſcurſiuæ, ſed intellectualis, vt notat S. Thom. ad 4. Atque in hoc ſenſu tàm Boetius quàm Riccard. ſuas definitiones intellexerunt. Ex quo iam ſatis patet, nomen & conceptum perſonæ proprijſſimè Patri & Filio & Spiritui ſancto conuenire.

Tertiò vlteriùs. Etiam ſi nomen perſonæ non reperiretur in vſu prophano cũ eadẽ ſignificatione qua Eccleſia & Theologi illo vtuntur; certè tamen licuit Eccleſiæ, talem ſignificationem nomini tribuere, in qua iam nomen accipiendum eſt. Sicut de nomine græco, hypoſtaſis, obſeruat Nicephor. lib. 10 Hiſtor. cap. 15. & Socrates lib. 3. cap. 7., non reperiri apud prophanos Auctores in eo ſenſu quo ab Eccleſiaſticis poſtea vſurpatum fuit.

Quartò inſuper. Licèt nomen perſonæ deſumptum fortaſſe fuerit à qualitate vel dignitate, quæ in Tragedijs & Comedijs repreſentari ſolebat, vt concedit D. Thom. hic ad 2., & quamuis etiam in vulgari vſu ſoleat ſimiliter accipi, vtpote cum dicimus quempiam gerere perſonam Regis: tamen adhuc in eo ſenſu quo à Theologis accipitur, iam frequens eſt apud Latinos, & reperitur quoque apud Ciceron., vt teſtatur Molina hoc art. 3. Manifeſtum eſt igitur, tam ex parte rei, quàm ex parte nominis, Patrem,

Filium,

Filium, & Spiritum ſanctum, verè & propriè eſſe perſonas.

SECTIO QVARTA.

Quodnam ſit ſignificatum Diuinæ perſonæ, in quo Pater Filius & Spiritus ſanctus conueniunt.

Varia Auctorū placita.

MIrum eſt, quanta contentio & diſſenſio ſit apud Theologos de hac re, quæ alioqui non videtur magni momenti. Scotus in 1. d. 23. vt probabile aſſerit, perſonam formaliter ſignificare negationem: perſona enim & ſuppoſitum dicitur ratione incommunicabilitatis. Idem defendit Rada Controu. 22. art. 2., & approbat Molina art. 1. huius quæſtionis diſp. 2., addens, perſonam ſimul formaliter ſignificare ſubſtantiam. Durandus ead. diſt. q. 1. vult, perſonam ſignificare formaliter ſecundam intentionem: perſona enim dicitur indiuiduum, quod eſt nomen ſecundæ intentionis. At, ſupponendo, perſonam directè formaliter ſignificare aliquid poſitiuum reale, quæ eſt communior ſententia, Magiſter in 1. diſt. 23. cum Auguſt. 7. de Trinit. cap. 4. & 6. docet, perſonam per ſe ſignificare eſſentiam, & dici abſolutè, non relatiuè: ſed propter neceſſitatem & Hæreticorum inſtantiam oportuiſſe nomen perſonæ vſurpari pluraliter: quia cùm Catholici dicerent, tria ſeu tres eſſe in Deo, Hæretici vrgebant Catholicos vt exprimerēt, quæ tria, qui tres; & ideo oportuiſſe reſpondere, tres perſonæ ſunt in Deo. Hanc ſententiā refert & impugnat S. Tho. hic art. 4., & explicat Auguſtinū in ſolut. ad 1. Vnde, ob hanc pluralitatē nominis, ſupponendo, includere in ſuo ſignificato relationem, Caiet. ſuper eundem art. 4. aſſerit, perſonam diuinam formaliter & directè ſignificare relationem, materialiter verò & conſequenter eſſentiam: & hâc cenſet eſſe mentem S. Thom. hic, quē ait retractaſſe ſententiam traditam q. 9. de Potentia art. 4. Conſentiunt Bagnes & Zumel eod. articulo. Ex aduerſo Alexand. & alij quos refert & ſequitur Vaſq. diſp. 127., volunt, perſonam formaliter & directè ſignificare ſubſtantiam, materialiter verò connotare relationem. Ipſe tamen Vaſq. declarat, ſe ſumere ſubſtantiam pro ſubſiſtentia, hoc eſt ſuppoſito, nō pro eſſentia. Sed certè, cùm ſuppoſitū includat eſſentiam & relationem, S. Tho. hoc art. 4. comparationem facit inter eſſentiam & relationem, & iuxta eandem comparationem loquutus eſt Caietanus. Quidam alij verò dixerunt, perſonam æquè directè & formaliter ſignificare eſſentiam & relationem: & ſic refert S. Thom. q. 9. de Potent. art. 4. Tandem Scotus in 1. d. 25., vt explicat & ſequitur Rada Controu. 22. citata art. 3., ſupponens, perſonam ſignificare aliquid poſitiuum; docet, neque ſignificare abſolutum, neque relatiuum, ſed importare conceptum indifferentem. Et Rada vult, hanc eandem eſſe ſententiam D. Thom. loc. cit. de Potent. & hîc.

Perſona ſignificat directè ſuppoſitum, & indirectè rationalitatem naturæ.

In tanta opinionum varietate, omiſſa nimia contentione, non alio modo explicandum eſt ſignificatū perſonæ, quam penes definitionem eiuſdem perſonæ. In definitione enim ipſa manifeſtè conſpiciemus, quidnam directè vel in obliquo, formaliter vel materialiter, nomine ipſo ſignificetur. Primò ergo, cùm perſona definiatur ſuppoſitum rationalis naturæ, manifeſtum eſt, directè ſignificare ſuppoſitum, in obliquo rationalem naturam. Vbi tamen aduertendum eſt, cùm ſuppoſitum ipſum omnino includat naturam ſubſtantialem, dicendo rationalis naturæ intelligi debet, ſignificari in obliquo præcisè differentiam rationalitatis, quam perſona addit ſupra ſuppoſitum: & ita, ſimili modo ſe habet perſona ad ſuppoſitum, ſicut ſe habet ad curuitatem ſimitas, quæ eſt naſi curuitas. Porrò autem de ijs quæ in ſignificatione ſuppoſiti includuntur, eodem modo cenſendum erit, nomine perſonæ quo nomine ſuppoſiti ſignificari.

Suppoſitū directè eſt conſtitutū ex natura & ſubſiſtentia.

Secundò itaque, ſuppoſitum propriè eſt aggregatum ſeu conſtitutum ex natura & ſubſiſtentia ſeu ſuppoſitalitate. Ex quo, vt patet, dicit intrinſecè vtrunque, & in hoc ſenſu formaliter ac directè, ad differentiam connotationis in obliquo, in qua ſignificatur aliquid velut extrinſecum per modum ſubiecti, aut termini, aut alio modo. Magis tamen

forma-

formaliter & expreſsè ſuppoſitum videtur dicere ipſam ſuppoſitalitatem: ſiquidem hac vltimò completur & conſtituitur. Et hanc dicere ſolemus addi ſupra naturam in conſtitutione ſuppoſiti.

Significatum perſonæ & ſuppoſiti eſt poſitiuum et reale.

Tertiò. Ex hoc patet, ſignificatum perſonæ & ſuppoſiti propriè eſſe poſitiuum reale: ſiquidem & ipſa natura & ſubſiſtentia, poſitiua & realis eſt. Poteſt tamen explicari per negationem, & ſic explicatur per incommunicabilitatem; vel etiam per aliquam ſecundam intentionem. Certè enim cùm nominamus perſonam, & affirmamus Deum Patrem eſſe perſonam, non intendimus dicere aliquid negatiuum, vel aliquid rationis, ſed maximè aliquid reale, in quo negatio vel ſecunda intentio fundatur, per quam ipſum reale explicatur.

Quartò. Ex hoc quod dicimus de perſona & ſuppoſito in communi, patet, eodem modo vnumquamque talem perſonam & ſuppoſitum ſignificare talem naturam, talem ſubſiſtentiam.

Perſona diuina ſignificat diuinam naturã & ſubſiſtentiam relatiuã.

Quintò ergo, perſona & ſuppoſitum diuinum, ſub hoc nomine acceptum, formaliter & intrinſecè ſignificat naturã diuinam & perſonalitatem diuinam, non explicando, quòd hæc perſonalitas ſit relatio, ſed tantùm intelligendo rationem poſitiuam incommunicabilitatis, abſtrahentem ab eſſe relatiuo & abſoluto. Etenim, hoc nomen perſonæ diuinæ habet quoque ſuum ſignificatum apud eos qui cenſent, perſonas conſtitui proprietatibus abſolutis, & apud Infideles qui vnam perſonam abſolutam putant eſſe in Deo. Imò perſona diuina vt ſic, habet aliquo modo idem ſignificatum apud nos & illos. Quod patet manifeſtè: quia de perſona diuina nos & illi enunciamus propoſitiones contradictorias: illi, quòd ſit realiter abſoluta per proprietatem abſolutam; nos, quòd ſit realiter relatiua per proprietatem relatiuam: & nos illã propoſitionem negamus, illi hanc noſtrã negant. Accipiendo ergo perſonam diuinam ſub hoc nomine præcisè, non alio modo ſignificatur perſona diuina, niſi abſtrahẽdo ab eſſe abſoluto ac relatiuo. Atque hæc aſſertio eſt ad mentem Scoti. Hoc etiam voluiſſe videtur S.Thom. q.9. de Poten. art.4. & clariùs hic art.4. Inquit enim, perſonam diuinam ſignificare relationem, non inquantum relatio eſt, ſed inquantum ſubſtantia ſeu hypoſtaſis eſt: quaſi diceret, non ſecundùm ſpecialem & explicitum relationis conceptum, ſed ſecundùm communem & implicitum conceptum perſonalitatis. Et ſic intelligit etiam relationem, non in abſtracto, ſed in concreto, ſcilicet ſuppoſitum relatum. Et ideo addit, vt ſic ſignificare diuinam eſſentiam in obliquo; ſi nempe aliquis perſonam diuinam ita explicaret, eſt ſuppoſitum ſubſiſtens in natura diuina: è contra verò poſſe ſignificare eſſentiam in recto & relationẽ in obliquo, ſumendo eſſentiam in concreto & relationem in abſtracto; vt ſi quis ita explicaret, eſt ſuppoſitum relatione diſtinctum; quod etiam non obſcurè colligitur ex dicto loco de Potent. in fine corporis.

Sextò. Si perſona diuina accipiatur ſub nomine perſonæ ſiue ſuppoſiti relatiui, ſic ſignificat formaliter & expreſſe relationem. Etenim dupliciter diuidi poteſt perſona in communi: vel in perſonã diuinam & creatam, & ſic valet quod antea dictum eſt: vel in perſonam relatiuam & abſolutam, & ſic valet quod modò dicimus. Atque, quia de facto à nobis non aliter agnoſcitur perſona diuina niſi relatiua: ideo iuxta hunc noſtrum cõceptum, nomine perſonæ in Deo formaliter relatio ſignificatur, non minùs quàm cùm dicitur album, formaliter denotatur albedo, ita enim ſe habet relatio ad relatiuum, vt manifeſtum eſt.

Non verò ſignificat quid abſolutum.

Septimò. Omnino falſum eſt quod aliqui dicunt, perſonam in communi, vel etiam perſonam diuinam, ſecundùm conceptum poſitiuum realem ſignificare aliquid abſolutum. Sequitur ex dictis, & declaratur magis: quia cùm perſona vt ſic quodammodo abſtrahat ab abſoluta & relatiua, nec erit abſoluta nec relatiua, vt in omnibus abſtractionibus dicere oportet. Et alioqui, ſi perſona ſecundùm ſe importaret conceptum abſolutum, non poſſet conuenire perſonæ relatiuæ: ſicut ſi è contra importaret conceptum relatiuum, non poſſet conuenire perſonæ abſolutæ. Atque adeo cùm in Deo perſonæ ſint relatiuæ, planè communis ratio perſonæ, vel ratio perſonæ diuinæ, non poteſt dici abſoluta: ſicut vtriquè cùm talis perſonalitas, nempe paternitas, ſit relatiua,

relatiua, non poteſt perſonalitas in communi, vel perſonalitas diuina, dici abſoluta.

Cæterùm, ex his etiam diſſoluetur difficultas quam proponit D. Thom. hoc art. initio corp., videlicet perſonam diuinā non poſſe ſignificare formaliter eſſentiā, quia dicitur pluraliter; neque relationē, quia non dicitur relatiuè, non enim dicitur, Pater eſt Filij perſona, ſicut dicitur Filij Pater. Etenim, cùm perſona diuina formaliter ſignificet perſonalitatem ſaltem ſub conceptu illo communi, ſitquè multiplex perſonalitas in Deo, benè ipſum nomen perſonæ multiplicatur: cùm verò perſona diuina ſub hoc nomine non dicat explicitè conceptum relationis, non poteſt dici relatiuè. Sub nomine tamen perſonæ relatiuæ, nihil prohibet quin dicamus, Pater eſt perſona relatiua ad Filium; omne enim relatum refertur ad terminum: neque opus eſt vt dicamus, eſt perſona relatiua Filij, ſicut dicimus eſt Pater Filij: quinimo ſatis eſt, vt quocumq. modo pronuncietur ordo ad terminum, atque obſeruanda eſt commoditas & conſuetudo loquendi.

Explicatur quidā locus Auguſtini. Sed obijcies præterea auctoritatem D. Auguſt. 7. de Trinit. cap. 6., expreſsè aſſerentis, perſonam non dici relatiuè, ſed dici ad ſe. Reſpondetur, vel cum D. Thom. hoc art. in fine corp., nomen perſonæ olim ſumptum fuiſſe pro abſoluto, poſtea verò ſignificaſſe relationem: & ſic D. Auguſt. fortaſſe loquutum eſſe ſecundùm antiquiorem illam acceptionē nominis. Vel D. Auguſt. per ly dici ad ſe, non intellexiſſe poſitiuè rationem eſſendi abſolutè, ſed tantùm voluiſſe explicare negationem eſſendi relatiuè: idquè benè probat ratione quam affert, quia non dicimus perſonam eſſe ad aliud perſonā. Vel aliter ſumpſit nomen perſonę, prout explicatur per negationem, aut per ſecundam intentionem; & vt ſic voluit importare conceptum abſolutum: quod non eſt contra nos.

Poteſt dari conceptus communis abſoluto & relatiuo. Obijcit ſecundò Durand. in 1. d. 23. q. 1. num. 16., nullum poſſe dari conceptū communem abſoluto & relatiuo: quia ſi daretur eſſet vniuocus, nihil autem dari poteſt vniuocè commune ſupra abſolutum & relatiuum. Reſpondetur, talem conceptum non eſſe vniuocum: vel quia non perfectè præſcindit: vel ratione attributionis, cùm perſona relatiua ſit diuina, perſona autem abſoluta ſit creata. D. Thom. autem hoc art. ad 4. notat, perſonam nec æquiuocè nec vniuocè dici de Deo & creaturis: ex quo ſequitur dici analogicè.

Obijcit tertiò Vaſq. diſp. 130. nu. 11. Conceptus ille abſtractus a relatiuo & abſoluto, non eſt ad aliud: ergo eſt abſolutus & ad ſe: abſolutum enim eſt, quod ſolutum eſt a termino, hoc eſt non reſpicit terminum. Reſpondetur, rationem abſoluti dicere rationem poſitiuam eſſendi ad ſe, ſicut relatiuum dicit eſſe ad aliud: conceptus autem ille abſtractus præcindit ab vtraque ratione poſitiua, atque adeo nec eſt abſolutus nec relatiuus. Idquè omnino fatendum eſt de ente communi ad abſolutum & relatiuū: ſicut pariter communi ad ſubſtantiam & accidens penes eſſe per ſe & in alio, communi ad Deum & creaturas penes eſſe à ſe & ab alio: & ſic in alijs huiuſmodi.

SECTIO QVINTA.

Quonam modo Pater & Filius et Spiritus ſanctus in nomine & conceptu perſonæ diuinæ conueniant.

Dupliciter poſſunt aliqua in nomine & conceptu quodam cōmuni conuenire: vel quaſi ſubiecta reſpectu formæ, vti plures homines in eo quòd ſunt albi: vel quaſi inferiora reſpectu ſuperioris ipſis intrinſeci, vt homines in ratione animalis. Primo modo, id in quo inuenitur conuenientia, dicitur prędicari denominatiuè, hoc eſt quaſi forma de ſubiecto, & ſic prædicantur proprium & accidens. Secundo modo dicitur prædicari quidditatiuè, & ſic prædicantur ea quæ ſunt eſſentialia ſubiectis. Dubium ergo eſt, quonam modo tres perſonæ diuinæ in hac communi ratione perſonæ conueniant, ſeu hæc ratio perſonæ de ipſis prædicetur.

Scotus & Durandus, qui dicebant, nomen *Auctorum placita.*

nomen perſonæ ſignificare formaliter negationem aut ſecundam intentionem, conſequenter aſſerere debent dici denominatiuè de tribus ſuppoſitis diuinis. Sed etiam Vaſq. diſp.130. affirmans, perſonam ſignificare conceptum poſitiuum & realem, aſſerit quoque vt ſic prædicari denominatiuè, & non quidditatiuè, de Patre, Filio, & Spiritu ſancto, ſub his nominibus: licèt admittat prædicari quidditatiuè de hac & illa perſona ſub nomine perſonæ: ſicut nimirum album dicitur denominatiuè de homine, ſed dicitur quidditatiuè de hoc & illo albo. In contrarium Caiet. q.30. art.4. aſſerit, perſonam dici quidditatiuè de Patre, Filio, & Spiritu ſancto: licèt admittat dici denominatiuè de Deo vt Deus eſt: quia nimirum Patri cõſtituto ex eſſentia & perſonalitate, intrinſecum & quidditatiuum eſt, eſſe perſonam; Deo autem eſt veluti adiacens & denominatiuum, eſſe Patrem, eſſe perſonam.

Pro reſolutione dicendum eſt, perſonam vt ſignificat negationem vel ſecundam intentionem, dici tãtùm denominatiuè de Patre, Filio & Spiritu ſancto: item prout ſignificat conceptum poſitiuum realem, dici denominatiuè de Deo: at de ſingulis tribus perſonis, non ſolùm ſub nomine huius & illius perſonæ, ſed ſub ipſis nominibus Patris, Filij, & Spiritus ſancti, dici quidditatiuè. Prima pars eſt per ſe manifeſta: cùm enim Pater vt pater eſt omnino ſit quid reale & poſitiuũ, negatio vel ſecunda intentio non poteſt de ipſo dici niſi denominatiuè, ſicut in vniuerſum dici ſolet de quocunque ſubiecto reali. Secunda etiam pars eſt manifeſta: Deus enim vt Deus eſt, non includit intrinſecè paternitatem aut vllam perſonalitatem in ſua eſſentia, ſed omnis perſonalitas ſe habet vt forma adueniens, ſicquè Deum denominans. Pro tertia item parte facilè apparet, perſonam in communi eſſe de quidditate huius perſonæ ſub hoc nomine, ſicut album eſt de quidditate huius albi, & ſic in alijs ſimilibus. Nam etiam ſi ſumatur perſona in communi pro negatione vel ſecunda intentione, pariter hæc perſona ſumetur pro hac negatione vel ſecunda intentione: & ſic ſẽper perſona in cõmuni de hac perſona quidditatiuè dicetur.

Quòd verò perſona in communi, & perſona diuina, dicatur etiam quidditatiuè de Patre, Filio, & Spiritu ſancto, ſub his nominibus, probatur primò ex hoc ipſo quod modò dictum eſt. Sicut enim ſe habet perſona in communi ſumpta formaliter pro negatione, ad hanc perſonam eodem modo ſumptam: ſic omnino ſe habet perſona in cõmuni ſub conceptu reali, & hæc perſona quæ ſignificatur ſub nomine Patris: ergo ſicut illo modo perſona eſt de quidditate huius perſonæ, ita & hoc modo perſona dicitur quidditatiuè de Patre. *Cõueniũt quidditatiuè.*

Secundò. Cùm detur conceptus ille realis perſonæ, vtiquè debet contrahi ad hanc & illam perſonam realiter ſumptam, hoc eſt ad Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum: ſed certè conceptus communis qui contrahitur, eſt de quidditate eorum ad quæ contrahitur, tanquam genus vel ſpecies: ergo ſic perſona in communi dicitur quidditatiuè de Patre & alijs ſingulis. Item Pater & Filius inter ſe diſtinguuntur, ſed poſſunt conſiderari ſub quadam conuenientia ſecundùm conceptum ratione communem: hic ergo conceptus communis perſonæ, non poteſt non eſſe de quidditate Patris, & Filij, & Spiritus ſancti.

Tertiò. Conceptus ille perſonæ diuinæ in communi, vtique debet contrahi per aliquas differentias, ſaltem quoad maiorem explicationem: vel ergo contrahitur per rationes abſtrahentes ab abſoluto & relatiuo, vel abſolutas, vel relatiuas. Primum dici non poteſt: quia ratio contrahens debet eſſe magis determinata. Neque ſecundum, quod dicit Vaſq. Aut enim hæc ratio contrahens eſt vna realiter in omnibus tribus perſonis: & ſic manifeſtè ſequitur, vnam realiter fore perſonam diuinam indiuiſam à parte rei, communem ſingulis perſonis, ſicut ipſa eſſentia diuina, prout infert D. Thom. quæſt. ſequenti art. 4., quod eſt abſurdiſſimum. Aut diuiſa eſt & multiplex in tribus perſonis: & ſic manifeſtè ſequitur, aliquam rationem abſolutam eſſe in vna perſona, re diſtinctam ab alia ratione abſoluta alterius perſonę, quod quàm ſit abſurdum patet ex quæſt. ſuperiori. Dicendum eſt ergo tertium: atque adeo perſona non contrahitur niſi

ad tale relatum, videlicet ad Patrem; & perſonalitas non niſi ad talem relationẽ, videlicet paternitatem; & ſic de alijs ſingulis: perſona ergo eſt de quidditate Patris vt ſic, & perſonalitas de quidditate paternitatis.

Quartò idem declarari poteſt exemplis. Sicut indiuiduum ſeu ſingulare, dicitur quidem denominatiuè de Petro ſumpto quoad naturam humanam: tamen inquantum ſingulare importat conceptũ realem, ſiue conſtitutum ex natura & ſingularitate, & Petrus etiam ſumitur vt hoc conſtitutum ex hac natura & ſingularitate, vtque ſingulare dicitur quidditatiuè de Petro, & ſimiliter ſingularitas de Petreitate. Quod non video quo iure negetur à Vaſq. cap. 3. Non minùs enim de quidditate Petreitatis videtur eſſe ſingularitas realis prout dicit conceptum realem, quàm de quidditate naturæ humanæ ſit natura realis, & ſic in alijs quamplurimis. Similiter ergo ſentiendum eſt de perſona & perſonalitate reſpectu Patris & paternitatis.

Et perſona ac perſonalitas prædicatur quidditatiuè.

Quintò. Contemnendum non eſt argumentũ, quod Vaſq. nimis facilè ſe reſoluere credidit. Hæc prædicatio eſt bona & vera, Paternitas diuina eſt perſonalitas: ſed in prædicationibus denominatiuis non ſanè affirmatur abſtractum de abſtracto: ergo hæc prædicatio non eſt denominatiua, ſed quidditatiua. Ad hoc reſpondet Vaſq. negando minorem, adducens hæc exempla: rationalitas dicitur differentia, riſibilitas proprietas, & hæcceitas indiuiduatio Petri, vbi prædicata abſtracta dicuntur denominatiuè. Sed tamen illam minorem eſſe veriſſimã, probauimus in Logica q. 24. ſect. 4., vbi notauimus, quòd differentia & proprietas ſumuntur tanquam concreta, ſicut genus & ſpecies: indiuiduatio vero ſeu ſingularitas ſumpta pro cõceptu reali, dicitur verè quidditatiuè de hæcceitate Petri, vt ſupra obſeruauimus.

Sextò demum, nihil valet quod Vaſq. cap. 2. pro ſua ſententia affert: quia ſicut inquit, cùm ſubſtantia diuiditur in primã & ſecundam, ſumitur ſubſtantia prout dicit modum quendã realem per ſe exiſtendi, qui veluti denominatiuè dicitur de prima & ſecunda ſubſtantia: eodem modo hypoſtaſis ſeu ſubſiſtentia & perſona, ſignificat modũ incommunicabiliter exiſtendi, denominatiuè communem Petro & Paulo, præſertim cùm perſona & ſuppoſitum definiatur per eſſe indiuiduum incommunicabile: ſic ergo pariter perſona diuina dicitur denominatiuè de Patre & Filio. Hoc inquam nil valet: etenim in Prædicamẽto ſubſtantiæ, alio modo declarauimus diuiſionẽ illam ſubſtantię, vt ſubſtãtia ſumeretur pro ſtatu eſſentiæ, quaſi ſubiectũ harum denominationũ, primæ & ſecundæ. Quomodocumque tamen ſit, prorſus in hoc & in omni alio caſu tunc prædicatio eſt denominatiua, cùm ex vna parte ſumitur ſubiectum, ex alia parte forma adiacens ſubiecto. Si autem declaretur prædicatum in tali ſenſu, & ſubiectum in tali ſenſu, vt ſumantur eodem modo abſq. alio diſcrimine quàm ſuperioris & inferioris, tunc prædicatio non eſt niſi quidditatiua. Et iam hoc modo declarauimus ſe habere perſonam in communi, & perſonam diuinam reſpectu Patris, Filij, & Spiritus ſancti: quamuis perſona definiatur indiuiduũ quid & ſingulare, dummodo hoc ſumatur pro conceptu reali, ſicut ſumuntur tres perſonæ ſingillatim proprijs nominibus deſignatę.

Conueniunt in conceptu perſonæ cõmunitate rationis.

Rurſus, dubium eſt, num Pater, Filius, & Spiritus ſanctus, conueniant in nomine & conceptu perſonæ tanquam in cõceptu quodam ab ipſis perfectè præciſo, ſicut Petrus & Paulus in ratione hominis: ſiue an conueniant vniuocè vel analogicè. Suarez lib. 1 de Trin. c. 3. & Zumel q. 30. art. 4. affirmant, vniuocè conuenire. Affert Suarez plures alios Auctores, qui tamen ſolùm dicunt, perſonã diuinã habere communitatem aliquam rationis, ſed non explicãt vniuocã. Molina q. 28. art. 4. diſp. 2., loquens de relatione diuina communi ad quatuor relationes, docet, dici analogicè analogia proportionalitatis, non autem vniuocè.

In hoc dubio, cùm certum ſit, perſonas diuinas quoad eſſentiam habere communitatem, non vniuocam, vel analogicam, quæ eſt communitas rationis; ſed perfectiſſimam realem per omnimodam vnitatem: ſola remanet difficultas in ratione formali perſonæ: quod idem eſt ac quærere, vtrum perſonalitas & relatio diuina dicatur analogicè vel vniuocè de paternitate, filiatione, & ſpiratione. In quo

etiam certum eſt, non reperiri communitatem ſolùm nominis quaſi æquiuoci, neque ſolam communitatem negationis vel ſecundæ intentionis, ſed reperiri cõmunitatem aliquam rationis in conceptu reali ſignificato nomine perſonalitatis & relationis diuinæ.

Conceptus perſonæ nõ eſt perfectè præciſus et vniuocus.

Dicendum autem eſt, hunc conceptũ non eſſe perfectè præciſum, nec eſſe vniuocum. Conceptus perfectè præciſus dicitur ille qui eſt extra rationem differentiarum per quas contrahitur: conceptus autem ille qui includitur in ſuis differentijs, & ſolùm contrahitur per maiorem explicationem, dicitur imperfectè præciſus. Sic ergo, ſupra conceptum perſonæ ſiue perſonalitatis & relationis diuinæ, non adduntur aliæ differentiæ contrahentes ad talem ac talem relationem, videlicet paternitatem & filiationem: quia rurſus differentia contrahens eſt relatiua, vnde includit conceptum relationis diuinæ: quare conceptus hic non erit extra rationem differentiarum. Sed relatio diuina continebit quicquid eſt de ratione talis relationis, nempe paternitatis: & ſic contractio non fiet per additionem vllius differentiæ, ſed ſolùm per maiorem explicationem eius quod implicitè in illo communi conceptu continebatur. Atque hoc planè videtur eſſe ad mentem S. Thom. q. ſequenti art. 4. affirmantis, perſonam eſſe commune quid communitate rationis, ſicut indiuiduum vagum: quoniam hoc ſignificat naturam communem & determinatum modum eſſendi conuenientem ſingularibus. Nam ſi ſumatur conceptus ſingularitatis, qui prædicari poteſt de hac & illa ſingularitate, nempe Petreitate & reliquis; conceptus ille communis non poteſt eſſe pluſquam imperfectè præciſus: quia non per aliam differentiam contrahi poteſt ad Petreitatem, niſi per aliquam ſingularitatis rationem, quæ proinde includeret eundem conceptum ſingularitatis in communi. Ad hoc etiã valet vulgata quædam ratio Scoti: nempe differentiam ſeu modum vltimũ conſtitutiuum alicuius rei, non poſſe rurſus diſtingui in alios duos conceptus, alterũ communem, & alterum proprium: quia ſic iterum conceptus hic proprius diſtingui deberet, & abeundum eſſet in infinitum: ſiſtendum ergo eſt in modo illo conſtitutiuo, tanquam ſimpliciſſimo & indiſtinguibili in duos alios conceptus etiam per rationem. Sic ſe habet perſonalitas reſpectu perſonæ, talis perſonalitas reſpectu talis perſonæ, paternitas reſpectu Dei Patris, ſicut de ſingularitate dictum eſt.

Conueniũt analogicè.

Hinc ſequitur, perſonalitatem & relationem diuinam in cõmuni, non eſſe quid vniuocum, ſed analogum: ſumendo nempe vniuocum pro eo quod dicit conceptum perfectè præciſum, & analogum pro eo quod non perfectè præſcindit. Dicetur autem analogum proportionalitatis, quoniam ſicut ſe habet paternitas reſpectu Patris, ita filiatio reſpectu Filij. Neque obſtant quæ Suarez opponit: quia ſic etiam animal eſſet analogum proportionalitatis, in quo nimirum eadem comparatio conſiderari poteſt: & quia rurſus nomen analogum proportionalitatis, non eſt æquè primo impoſitum pro ſuis analogatis, ſed primo & propriè dicitur de vno, per tranſlationem vero & metaphoram de alijs. Hæc inquam non obſtant: quia illa comparatio conſtituit analogiã, vbi non ſupponit conceptum perfectè præciſum, & poteſt etiam huiuſmodi nomen analogum dici æque primo & propriè de omnibus ſuis analogatis. Sumendo autem vniuocum etiam pro conceptu non perfectè præciſo, ſic perſonalitas & relatio diuina in communi, dicetur quidem vniuocum quid: ſed adhuc dici non debebit genus aut ſpecies, ſeu vniuerſale propriè loquendo: ea ratione quam reddit S. Thom. art. 4. cit. ad 3. quia vniuerſale, propriè dicit communitatem rationis in eſſentia, perſonæ autem diuinæ habent vnam numero eſſentiam. Et licet ipſæ relationes inter ſe verè diſtinguantur, tamen fundantur in vna communi & indiuiſa eſſentia, propter quod conceptus relationis ipſis communis, non erit dicendus vniuerſalis, loquendo cum Sancto Doctore: & ita iam notauimus in Logica q. 8. ſect. 4. concl. 7.

QVÆSTIO TRIGESIMA.

De Diſtinctione Diuinarum perſonarum in ſuis proprietatibus, relationibus, & originibus.

HAec quæſtio prout à nobis proponitur, conſonat cum quæſtione propoſita à S.Thom. de pluralitate diuinarum perſonarum. Quia tamen, diuinas perſonas eſſe plures, nempe tres, iam ab initio ſtatuimus: alia nunc addere oportet, ſpectantia ad diſtinctionem ipſarum perſonarum. D.Thom. autem in ſuis quatuor articulis, primò confirmat, plures eſſe perſonas diuinas, ex eo quòd plures ſunt relationes in Deo. Secundò determinat, perſonas eſſe tres & non plures: quia licèt ſint quatuor relationes, tamen cùm ſpiratio actiua ſit communis Patri & Filio, non coſtituit quartam perſonam. Tertiò docet, numerum hunc ternarium non addere quicquam ſupra entitates ipſas reales perſonarum & ſingulas vnitates earum: quod aſſerit ex ratione numeri rerum ſpiritualium, ad differentiam numeri quantitatiui rerum materialium. Quartò explicat, nomen perſonæ eſſe commune tribus perſonis communitate rationis, ad modum indiuidui vagi. Itaque circa materiam horum articulorum, de primo & ſecundo ſatis ſunt quæ diximus q. 27. De quarto quæ diximus q.præced. ſect. vltima. Circa tertium verò diſputare aliqui ſolent de ratione numeri. Sed quoniam hoc eſt commune & philoſophicum, neque quicquam peculiare occurrit de numero diuinarum perſonarum, prætermittendum eſt. Supereſt vt alia proſequamur.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Perſonæ diuinæ reuera diſtinguantur in ſuis proprietatibus, relationibus, & originibus.

Perſonæ diuinæ reuera diſtinguuntur.

SAbelliani & ſimiles Hæretici negarunt veram diſtinctionem trium perſonarum, dicentes, nomina Patris & Filij & Spiritus ſancti, ſolùm dici ratione diuerſorum munerum conuenientium vni Deo & vni perſonæ diuinæ: quem errorē retulimus & reiecimus q. 27. ſect. 1. Itaque, tàm certum de fide eſt, tres diuinas perſonas eſſe reuera diſtinctas, quam certum eſt dari in Deo myſterium Trinitatis perſonarum. Vnde catholicè ſentiendo, non minùs execrandus eſt error Sabellij negantis diſtinctionem perſonarum, quam error Arij diſtinguentis eſſentiam perſonarum. Atque contra vtrunque errorem retinenda eſt profeſſio fidei quam Athan. in Symbolo expreſſit: *Neque confundentes perſonas, neque ſubſtantiam ſeparantes, alia eſt enim perſona Patris, alia Filij, alia Spiritus ſancti.* Quod idem in ſacris Concilijs ſæpiùs definitum fuit, & ex ſacra Scriptura eſt manifeſtum. Fundamentum verò huius diſtinctionis perſonalis, eſt oppoſitio relatiua, quæ inter diuinas perſonas reperitur, dum alia producit, & alia producitur: implicat enim idem producere ſe ipſum, & ſecundùm talem reſpectum ad ſeipſum referri.

In ſuis proprietatibus.

Iuxta hoc, certū etiam de fide eſt, proprietates diuinarum perſonarum eſſe diſtinctas. Sic in cap. Firmiter, dicebatur, *Hæc ſancta Trinitas ſecundùm proprietates perſonales diſcreta.* Et ratio eſt manifeſta: quia ſi perſonæ diuinæ reuera diſtinguuntur, vtique ſecundùm aliquas rationes diſtingui debent, ita nempe vt quædam ratio ſit in vna perſona, & alia diſtincta ſit in alia perſona: ſed certè perſonæ diuinæ non diſtinguuntur in eſſentia, vt ſtatutum eſt q. ſuperiori: ergo relinquitur vt diſtinguantur in proprietatibus perſonalibus, quæ ob hanc ipſam rationem appellatæ ſunt proprietates.

Relationibus.

Non minùs certum eſt, relationes oppoſitas trium perſonarum eſſe reuera

diſtin-

diſtinctas. Ipſę enim relationes ſunt proprietates perſonales. Et Concil. Toletan. 11. in Confeſs. fidei, hoc expreſsè declarauit, *In relatione perſonarum numerus cernitur*. Et Conci. Florent., vt ſæpe adduximus, in hoc diſtinguit Patrem à Filio, quòd non ei communicat paternitatem.

Et originibus. Deniquè certum etiam exiſtimandum eſt, origines oppoſitas earundem perſonarum, ſcilicet actiuam vnius & paſſiuam alterius, eſſe reuera diſtinctas. Tum quia hæc eſt communis Theologorum ſententia. Tum quia deducitur ex modo loquendi Conciliorum & Patrum, qui perinde aſſignant eſſe Patrem & eſſe Filiũ, atque generare & generari. Tum quia manifeſtè conuincitur ex doctrina tradita q. 28. ſect. 7. de identitate originum cum relationibus, & ſect. 10. de conſtitutione diuinarum perſonarum per eaſdem origines. Ac tandem ex ſect. 11. eiuſdem quæſtionis habetur manifeſta diſparitas, quare hæc originum diſtinctio peculiariter ponatur in Deo, cùm in creaturis non reperiatur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Perſona diuina ratione ſuarum proprietatum habeant ſubſiſtentias relatiuas diſtinctas.

Sententia negans. NEgat Durand. in 3. diſt. 1. q. 2. nu. 7., non agnoſcens aliam ſubſiſtentiam in diuinis, niſi ſolam abſolutam communem tribus perſonis. Fauet Scot. in 3. d. 1. q. 2. §. *Ad quæſt.*, & S. Thom. q. 8. de Potent. art. 3. ad 7. & in 1. d. 26. q. 1. art. 1. ad 4., ac D. Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. 4. Eandem ſententiam ſequuntur Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 26., Palud. Capreol. Egidius Argent. & Albert. apud Vaſq. diſp. 125. cap. 1. Oppoſita ſententia eſt magis communis, concedens tres ſubſiſtentias relatiuas diſtinctas. Hæc eſt vt plurimũ eorum quos retulimus quæſt. præcedenti ſect. 2., tam eorum qui negabant quàm qui concedebant ſubſiſtentiam abſolutã. Cenſetur etiam Scoti & S. Thomæ. Pro reſolutione autem attendere oportet explicationem nominis & diſtinctionem ſubſiſtentiæ ibi traditam: iuxta quam res hæc determinanda eſt.

Reſolutio affirmans. Dico primò. Concedendæ in Deo ſunt tres ſubſiſtentiæ in concreto, hoc eſt hypoſtaſes: & dici quoque debent tres perſonæ habere tres ſubſiſtentias in abſtracto, relatiuas, diſtinctas, ſumendo ſubſiſtentiam pro modo eſſendi cum incommunicabilitate ſimpliciter. Prima pars huius concluſionis certiſſima eſt, tum in re, tum in modo loquendi, ſicut certum eſt, in Deo eſſe tres hypoſtaſes, tria ſuppoſita: in quo ſenſu ſumi ipſum ſubſiſtentiæ nomen apud Concilia & antiquos Patres, eo loco notauimus: vnde olim ſimpliciter dicebantur tres diſtinctę ſubſiſtentiæ diuinæ, ſicut nunc dicimus tria ſuppoſita.

Secundò deinde, pro tribus ſubſiſtentijs in abſtracto afferunt aliqui dictum Sophronij in epiſt. quæ habetur 6. Synodo Act. 11. *Sancta Trinitas numerabilis eſt perſonalibus ſubſiſtentijs*. Vbi dicunt, ſi ſubſiſtentia ſumeretur in concreto pro perſona, ineptè diceretur perſonales perſonæ: ex quo inferunt, ſumi debere ſubſiſtentiam in abſtracto. Sed certè, hoc etiam modo ſi ſubſiſtentia ſumitur in abſtracto pro perſonalitate, ineptè dicerentur perſonales perſonalitates. Per ly ergo ſubſiſtentias quantumuis in concreto, non oportet ponere perſonas, ſed ſatis eſt exponere ſuppoſita vel hypoſtaſes: & ſic rectè dicuntur ſuppoſita vel hypoſtaſes perſonales.

Tertiò idem probare ſolent multis rationibus. Tum quia perſona Verbi de facto terminat humanitatem, non ratione eſſentiæ immediatè, quia ſic humanitas eſſet æquè vnita tribus perſonis: terminat ergo ratione ſubſiſtentiæ perſonalis, diſtinctæ à ſubſiſtentijs aliarum perſonarum. Tum etiam ſi dicere valet tres ſubſiſtentias in concreto, cùm hoc nomen ſit ſubſtantiuum, nomen verò ſubſtantiuũ non multiplicetur in concreto, niſi per multiplicationem formæ in abſtracto, vt tractabimus quæſt. ſequenti; debent etiã concedi tres ſubſiſtentiæ in abſtracto. Tum quia productio qua vna perſona producit aliam, eſt vtique ſubſtantialis: ergo debet terminari ad terminum ſubſtantialem in ratione ſubſiſtentiæ: ſed non terminatur ad perſonam ratione

eſſentiæ, ſed ratione proprietatis perſonalis: ergo hæc per ſe habet rationem ſubſiſtentiæ: atque adeo dantur tres ſubſiſtentiæ relatiuæ. Tum etiam omnino concedendæ ſunt tres perſonalitates & tres ſuppoſitalitates in abſtracto, ſicut dicuntur tres perſonæ & tria ſuppoſita in concreto: ſed perſonalitas eſt ſubſiſtentia incommunicabilis: ergo non minùs concedendæ ſunt tres ſubſiſtētiæ perſonales.

Quartò vlteriùs, efficax ratio ad oſtēdendam hanc veritatem, hæc eſt. Proprietas & relatio vniuſcuiuſq. perſonæ diuinæ, eſt vltimus terminus ipſius naturæ, conſtituens cum ipſa ſuppoſitum omnino incommunicabile alteri ſuppoſito: ſed per ſubſiſtentiam in hac acceptione nihil aliud intelligitur, quàm vltimus naturæ terminus, dans incommunicabilitatem: ergo. Neque ſatisfieri poteſt per id quod ſignificauit Durand., relationem diuinam addere tantùm incōmunicabilitatem, non verò ſubſiſtentiam; atque adeo tres quidem diſtinctos eſſe modos incōmunicabilitatis, ſolùm verò vnicam ſubſiſtendiam. Nam relatio certè non addit ſolùm negationem communicabilitatis, ſed ſuammet rationem poſitiuam in qua negatio hæc fundatur: ſed ratio illa poſitiua quæ ſic vltimò terminat naturam, vt det incōmunicabilitatem ſuppoſito quod ſimul cum natura conſtituit, eſt veriſſimè ſubſiſtentia: ergo.

Quintò quoad modum loquendi, nomen ſubſiſtentiæ optimè in hac ſignificatione vſurpari, patet tum ex vſu antiquo Conciliorum & Patrum, accipientium nomen ſubſiſtentiæ pro concreto huiuſmodi abſtracti; tum ex communiori iam Theologorum vſu. Adhuc verò ſupereſt explicandum, an concedendæ ſint tres ſubſiſtentiæ diſtinctæ, prout ſubſiſtentia dicebat eſſe per ſe, hoc eſt non in alio tanquam in ſubiecto, neque dependenter ab alio ſuppoſito diſtincto.

Dico ſecundò. Poteſt etiam concedi, proprietates & relationes perſonales habere quodammodo rationem ſubſiſtentiæ in hoc ſenſu reſpectu ſui & perſonarum. Declaratur & probatur: quia certè relatio ipſa ſecundùm ſe, etiam prout ratione præſcinditur ab eſſentia, eſt ita ſubſtantialis, vt ipſi repugnet dependere à ſubiecto, ac etiam vt ſic dicit incommunicabilitatem alteri ſuppoſito diſtincto: etiā enim ipſi repugnat huiuſmodi communicatio: atque adeo perſona conſtituta, non ſolùm dicit eſſe per ſe, hoc eſt non in alio tanquam in ſubiecto, ratione eſſentiæ, ſed ratione quoque relationis: eodemquè modo dicit non poſſe communicari alteri ſuppoſito diſtincto, vt manifeſtum eſt: ergo vt ſic relatio habet hanc ſubſiſtentiæ rationem. Ideo autem oportet, hoc totum addere præter ſubſiſtentiam illam eſſentiæ: quia eſſentia ſecundùm ſe habebat vt ipſamet per ſe exiſteret: neque relatio in ratione ſubſiſtentiæ aduenit ad hoc vt rurſus ipſamet eſſentia ſubſiſtat in eadem ratione ſubſiſtentiæ quam de ſe ſupponebatur habere, ſic enim ſuperfluè poneretur ſubſiſtentia relatiua. Sed hæc, vt dicebamus, additur ad hoc vt tanquam ſubſtantialis conſtituat ſuppoſitum ſubſtantiale incōmunicabile: ita videlicet, vt Pater, non ſolùm inquantum Deus eſt, ſed etiam vt ſuppoſitum eſt, & vt Pater eſt, ſubſiſtat ſitquè incommunicabilis. Et fortaſſe hoc ipſum voluerunt Auctores qui negare videbantur ſubſiſtentias relatiuas; & non obſcurè D. Thomas ac D. Auguſt. hunc ſenſum indicant.

Sed præterea obijcies primò. Quæcumq. relatio diuina relinquit eſſentiam adhuc communicabilem alijs perſonis, vt notum eſt: ergo non habet propriam ſubſiſtentiæ rationem quoad incommunicabilitatem. Et certè ſubſiſtentia ſuppoſiti creati ita reddit naturam ſubſtantialē, incommunicabilē, vt non ſolùm ipſū ſuppoſitū, ſed etiā natura ſecūdùm ſe nequeat alteri ſuppoſito cōmunicari. Reſpōdetur. Relatio diuina reddit incommunicabile ſuppoſitum quod conſtituit, & vt ſic incommunicabilem etiam reddit eſſentiam, non quidem vt eſſentia eſt, ſed formaliter prout ſubeſt eidem relationi, hoc eſt quòd eſſentia ſimul cum relatione non poſſit alteri ſuppoſito communicari, & hæc incommunicabilitas ſatis eſt ad veram ſubſiſtentiæ rationem. De ſubſiſtentia autem creata, aſſumptum illud eſt in controuerſia: ſed eo admiſſo, dicetur id conuenire naturæ creatæ ob eius limitationem, non verò quòd ſit de ratione ſubſiſtentiæ ſimpliciter: at natura diuina ob ſui infinitatem & fœcunditatem communicari

Relationes diuinæ verè dant incommunicabilitatem.

municari poteſt pluribus ſuppoſitis, neq; per hoc diuinæ relationi quicquam deeſt ad completæ ſubſiſtentiæ rationem.

Obijcies ſecundò. Pater & Filius in diuinis adhuc terminari videntur alia relatione, nempe ſpiratione actiua: ergo non ſolùm eſſentia, ſed etiam ipſa quæ dicimus ſuppoſita, nimirum Pater & Filius, poſſunt vlteriùs terminari & communicari: ergo paternitas & filiatio non habent hanc ſubſiſtentiæ rationem. Reſpondetur. Spiratio actiua non ſe habet quaſi noua ſubſiſtentia terminans Patrem & Filium, quod rationi ſuppoſiti repugnaret. Neque ſe habet vt ratio incommunicabilitatis: ſiquidem communis eſt duobus ſuppoſitis diuinis, atque adeo communicatur ſicut eſſentia, ſolùmque differt quia non communicatur Spiritui ſancto. Potiùs ergo ſe habet tanquam proprietas conſequens ad ſuppoſitum, ſicut in ſuppoſito creato inueniuntur paſſiones & operationes ei conuenientes.

Dant perfectiſſimũ modum eſſendi. Obijcies tertiò ex Durando. Subſiſtentia dicit perfectionem, & quidem perfectionem ſimpliciter, imò dicit perfectiſſimum modum eſſendi in genere entis: ſed relatio diuina non dicit perfectionem, ſaltem ſimpliciter; benè autẽ ipſa eſſentia diuina debet ex ſe habere perfectiſſimum modum eſſendi in genere entis: ergo non datur ſubſiſtentia relatiua. Reſpondetur. Quonammodo relatio diuina dicat perfectionem, etiam ſimpliciter, declarauimus q.28.ſect.3. Eodemquè modo explicandum eſt, ſubſiſtentiam in hac acceptione pro ratione incommunicabilitatis, dicere perfectionẽ vel perfectiſſimum modum eſſendi in ratione ſuppoſiti.

Dant eſſe per ſe. Obijcies quartò. Relatio vt relatio eſt, dicit eſſe ad aliud: ergo non poteſt dicere eſſe per ſe; hæc enim ratio eſſendi per ſe, dicit conceptum abſolutum: ergo relatio non habet ſubſiſtentię rationẽ. Reſpondetur. Quemadmodum eſſe in alio, neque eſt abſolutum, neque repugnat cum eſſe ad aliud, ſed præſcindit ab eſſe abſoluto & relatiuo: ita etiam, cùm reperiantur relationes ſubſtantiales, pariter eſſe per ſe, nec dicit conceptum abſolutum, nec repugnat cum conceptu relatiuo, ſed præſcindit ab vtroque, atque adeo optime poteſt conuenire relationi.

Aptè cohærent ſubſiſtentiæ relatiuæ cũ abſoluta. Obijcere demum ſolent, non poſſe aptè cohærere vel coniungi tres ſubſiſtentias relatiuas cum vna abſoluta, quia ſubſiſtentia non poteſt rurſus altera terminari. Et præterea eſſent in Deo quatuor ſubſiſtentiæ: quod eſſet ponere quaternitatem in Deo. Reſpondetur. Iuxta diſtinctionem traditam ſubſiſtentiæ, optime coniungi in Deo ſubſiſtentias relatiuas cum abſoluta, quatenus ſubſiſtentia abſoluta non eſt eius rationis vt dicat incommunicabilitatem ſimpliciter, atque adeo neque ei repugnat vlterius terminari. Nec etiam ſequitur, concedendas eſſe quatuor ſubſiſtentias: quia nimirum, cùm ſubſiſtentia abſoluta non diſtinguatur in re a relatiuis, non facit numerum cum illis: ſicut ratione eſſentiæ & relationum non ſequitur dari quatuor res. Solùm ergo concedendum erit, dari tres ſubſiſtentias relatiuas, diſtinctas inter ſe, & omnino identificatas cum vna ſubſiſtentia abſoluta communi.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Perſonæ diuinæ habeant eſſentias & exiſtentias relatiuas diſtinctas.

Auctorum placita. Scotus in 1.d.15. q 2.§. *Ad rationem &* Quodl.14.art.3. affirmat, vnam relationẽ diſtingui ab alia, tàm quoad quidditatem quam quoad eſſe: certè autem quidditas dicit eſſentiam, & eſſe dicit exiſtentiam. Nec defuerunt & alij Theologi, qui non dubitarunt admittere expreſsè tres eſſentias & exiſtentias in diuinis perſonis. D.Thom. in 1. d. 25. q. vnica art.4. in corp. & ad 1. videtur concedere diuinis relationibus diſtinctionem quoad rationem formalem & quidditatem, negare verò quantum ad eſſe: vbi etiam quidditas dicit eſſentiam, eſſe exiſtentiam. Et ideo concedit, nomen rei prædicari pluraliter in diuinis, quia inquit ſumptum eſt a quidditate: negat verò, nomen entis prædicari pluraliter, quia inquit nomen entis ſumptum eſt ab eſſe ſeu exiſtentia. Idem ſignificat q.8. de Potent. art.8. ad 11. Et inſuper hic q.28. art.2. in fin. corp., ac 3.par. q.17. art.2. ad 3., & q.2. de Potent. art.6., docet,

relationem & perſonam diuinam non habere aliud eſſe, quam abſolutum eſſe eſſentiæ. Idem ſequitur Caiet. 1. par. q. 28. art. 2. §. *Corolarium*, dicens, exiſtentiam relationis neque ratione differre ab exiſtentia abſoluta Dei, vnamquè prorſus eſſe exiſtentiam omnium relationum: ſed tamen, quod quid eſt relationis differre a quod quid eſt eſſentiæ. Eandem diſtinctionem exiſtentiæ relatiuæ negat Capreol. in 3. d. 1. q. vnica art. 3. ad 2. cont. 2. conc., & ad argum. Durandi contra 4. concl., & Vaſq. hic diſp. 126. Alij è contra ſunt qui negant tres eſſentias relatiuas, concedunt tres exiſtentias relatiuas. Ita Zumel q. 28. art. 2. diſp. 4. & Suarez tom. 1. tertiæ partis diſp. 11. ſect. 2. & lib. 2. de Trinit cap. 5., qui etiam affert Riccard. de S. Victore, aſſignantem exiſtentiam perſonalem, de quo tamen Vaſq contendit loquutum fuiſſe in alio ſenſu. Affert etiam Alenſem, Riccardum de Mediauilla, & Medinam. Alij demum negant tàm exiſtētias quàm eſſentias relatiuas diſtinctas. Et ita ſentire ſolent ij qui ſimpliciter negant tres exiſtentias. Fauent D. Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. 4., & D. Hieronym. epiſt. 57. ad Damaſum, qui abſurdum reputant dicere tres eſſentias vel tria eſſe in Deo.

Perſonæ diuinæ habent ſuas rationes quidditatiuas diſtinctas.

Dico primò. Perſonæ diuinæ quoad ſuas relationes & proprietates perſonales habent ſuas rationes formales veluti quidditatiuas, realiter inter ſe diſtinctas. Hæc concluſio videtur omnino certa. Ac probatur facilè. Etenim formamus conceptum vniuſcuiuſque diuinæ relationis vt talis eſt, v.g. paternitatis, ſecundùm quem dicimus paternitatē diſtingui realiter à filiatione; & per hunc conceptum intelligimus paternitatem in ſua propria ratione conſtitui: atque huiuſmodi conceptus obiectiuus eſt ratio formalis ipſius paternitatis, ſuo modo correſpondens eſſentiæ & quidditati quam habet vnaquęquè res creata: ita vt dicere valeat, ſic ſe habere dictum conceptum obiectiuum ſeu rationem formalem ad paternitatem, ſicut ſe habet eſſentia & quidditas vniuſcuiuſque rei ad ipſam rem: concedendę ergo omnino ſunt in diuinis perſonis tres rationes formales veluti quidditatinæ, vt dicebamus. Et rurſus, ratio formalis paternitatis diuinæ eſt relatiua, eſſentia autem eſt abſoluta: ergo ratio formalis paternitatis ratione noſtra diſtinguitur ab eſſentia. Item hæc eadem ratio formalis eſt eadem ratio generationis actiuæ, ac ſimiliter ratio oppoſita filiationis eſt ratio generationis paſſiuæ: ergo hæ rationes formales inter ſe realiter diſtinguuntur.

Habent ſuas actualitates relatiuas diſtinctas.

Dico ſecundò. Pariter perſonæ ſiue relationes diuinæ habent rationes actuales ſiue actualitates eſſendi veluti exiſtentiales diſtinctas realiter inter ſe. Hæc etiam concluſio videtur certa. Et probatur primò: quia prorſus dubitari non poteſt, in Deo Patre reperiri non ſolùm rationem formalem paternitatis veluti abſtrahentem ab actualitate eſſendi, ſed maximè ipſam actualitatem paternitatis, hoc eſt ipſum eſſe actu Patrem, hoc modo, vt quando concipimus paternitatem diuinam tanquam ratione diſtinctam ab eſſentia, non concipiamus ipſam veluti ens potentiale abſtrahens ab eſſe actu, ſed vt entitatem quæ actualiſſimè eſt in Patre: ergo paternitas diuina vt ſic quatenus ratione diſtinguitur ab eſſentia, dicit ſuam actualitatem eſſendi. Itemquè non ſolùm concipimus rationem formalem paternitatis quaſi potentialem diſtingui à filiatione, ſed maximè ipſam paternitatem vt actualem eſſe diſtinctam a filiatione etiam vt actuali.

Secundò. Quatenus paternitas diuina intelligitur addere aliquid ſupra eſſentiam, vtique addit aliquid actuale ſecundùm quandam actualitatē quę priùs non intelligebatur in Patre. Nam ſi per impoſſibilę eſſentia diuina vnquam fuiſſet ſine paternitate, & poſtea ſuperueniret ei paternitas ſecundùm eam præcisè rationem ſecundùm quam concipitur à nobis vt diſtincta ab eſſentia, vtique adderetur aliquid actuale ſeu noua actualitas. Et ſimiliter de facto huiuſmodi actualitatem intelligimus eſſe in Patre quæ nō eſt in Filio, & pariter de filiatione reſpectu Filij: ergo verè hæ actualitates diſtinguuntur. Rurſus eſſentia diuina habet ſuam actualitatem eſſendi abſolutam: & ſimiliter perſona Patris ſecundū ſuam relationem habet reſpectum actualem in ratione reſpectus, habet ſine dubio actualitatem relatiuam, hoc eſt actu referri ad Filium; & hæc actualitas ra-

tione diſtinguitur ab eſſentia.

Tertiò. Diſtinctio realis propriè non eſt niſi inter entia realia actualia: ſed perſonæ diuinæ ratione ſuarum relationum actu realiter diſtinguuntur: ergo verè habent ſuas actualitates relatiuas inter ſe realiter diſtinctas. Item, vnaquæque res terminat productionem ſui per aliquam actualitatem eſſendi, ſecundùm quam dicitur produci, & veluti poni extra ſuum principium productiuum: ſed Filius in diuinis realiter producitur: & non ratione eſſentiæ formaliter, hæc enim ſupponebatur ante productionem: ſed ratione filiationis: ergo hæc habet ſuam actualitatem eſſendi relatiuā, veluti exiſtentialem, correſpondentem exiſtentiæ vniuſcuiuſq. rei creatæ, quæ vt exiſtens eſt producitur & ponitur extra cauſam.

Quartò. Perſonalitas creata ſine dubio addit ſuam propriam actualitatem ſupra actualitatem naturæ, realiter vel modaliter ab ea diſtinctam: & quando naturæ creatæ deeſt ſua perſonalitas, vt de facto in humanitate Chriſti, vtique deeſt aliquid actuale: & ſi de nouo adderetur, vtique adderetur aliquid actuale. Et ſimiliter relatio creata dicit ſuam actualitatem. Quod totum confirmandum eſt ex ijs quæ in Philoſoph. diximus de eſſentia & exiſtentia. Ergo non minùs perſonalitas & relatio diuina intelligitur habere in ſe, & addere ſupra eſſentiam, ſuam actualitatem, ſola ratione ab ipſa eſſentia diſtinctam, cum diſtinctione autem reali in ipſis perſonalitatibus & relationibus inter ſe.

Quintò. Non rectè dicunt quidam Thomiſtæ, relationem diuinam eſſe in actu per eandem actualitatem eſſentiæ. Vt enim in Philoſ. oſtendimus, nulla res poteſt intelligi eſſe in actu per aliam actualitatem, niſi per ſemetipſam poſitam in actu: eo ergo modo quo vna res ab alia diſtinguitur, vel à parte rei, vel ratione, eo modo habet ſuam actualitatem ab illa diſtinctam. Neque etiam rectè dicunt alij, relationem diuinam addere ſolùm nouum exercitium actualitatis eſſendi, non autem nouam actualitatem. Nam cùm relatio diuina vt ratione diſtincta ab eſſentia dicat eſſe actuale vt probatum eſt, iam dicit actualitatem ſuā propriam per quam conſtituitur in exercitio actualitatis eſſendi. Neque etiam rectè dicunt alij, relationem diuinam addere quidem ſuam actualitatem, non tamen exiſtentialem & correſpondentem exiſtentiæ rerum creatarum, ſed potiùs velut eſſentialem & correſpondentem eſſentiæ actuali rerum creatarum. Nam certè exiſtentia non eſt aliud quàm entitas ipſa eſſentiæ actualis: dici ergo non poteſt, dari actualitatem eſſendi velut eſſentialem & non exiſtentialem, correſpondentem eſſentiæ & non exiſtentiæ rerum creatarum. Et præterea, inter exiſtentiam & eſſentiam, maius inconueniens eſſet concedere tres entitates ad inſtar eſſentiæ, quàm ad inſtar exiſtentiæ, in diuinis perſonis, ſi id ſimpliciter eſſet inconueniens.

Dici non debent habere eſſentias et exiſtentias diſtinctas.

Dico tertiò, non debere in diuinis perſonis concedi tres eſſentias, nec etiam tres exiſtentias, etiam ſi adderetur, eſſentias & exiſtentias relatiuas. Hæc concluſio eſt de modo loquēdi, quam vt plurimum intendunt ij qui negant huiuſmodi pluralitatem & diſtinctionem in Deo. Et primò quidem non eſſe dicendas tres eſſentias, etiam cum addito relatiuas, manifeſtum eſt ex cōmuniſſimo vſu Conciliorum, Patrum, ac Theologorum, qui non niſi ſingulariter nomine eſſentiæ in Deo vtuntur: ſicut pariter dici non debent in Deo tres naturæ relatiuæ. Nulluſq. probatus Theologus erit, qui talem loquendi modum vſurpet. Scotus enim vtebatur tantùm nomine quidditatis. Et S. Thom. libenter quidem vtitur nomine rationis formalis, ſed nec etiam nomen quidditatis audet ſimpliciter multiplicare: nam eo loco in 1. Senten. in ſolut. ad 2. ait, relationes diuinas habere quidem diſtinctas rationes formales, & plures quidditates quodammodo; ac ſtatim veluti ſe corrigens addit, nec etiam debere dici plures quidditates.

Secundò. Hinc idem deducitur de nomine exiſtentiæ. Nam communiter hoc nomen ſingulariter accipitur in diuinis: & pauciores Theologi ſunt, qui admittant ſub hoc nomine tres exiſtentias relatiuas. Et ſimiliter de hoc nomine, eſſe, non niſi ſingulariter loqui ſolent. Ac præterea, exiſtentia à Philoſophis ſemper coniungitur cum eſſentia: vbi ergo non multiplicatur nomen eſſentiæ,

tiæ, nec etiam multiplicari debet nomen exiſtentiæ.

Tertiò. Propria ratio eſt: quia in ente ſubſtantiali adæquatè diſtinguimus, eſſentiam, exiſtentiam, & ſubſiſtentiam: vbi illa duo nomina condiſtinguuntur ab hoc tertio non inerte ergo ea confundamus, præſtat non aſſignare rurſus eſſentiam & exiſtentiam in ipſa ſubſiſtentia, præter eſſentiam & exiſtentiam ſuppoſiti. Cùm ergo relatio diuina ſit ſubſiſtentia perſonæ, meritò hæc regula ſeruanda erit in modo loquendi.

Quartò declarari vlteriùs poteſt à ſimili. Quamuis diſtinguamus in Deo tot attributa, vbi vnumquodq. eorum concipimus ſecundùm propriam rationem formalem; tamen non concedimus plures eſſentias vel exiſtentias attributorum ratione diſtinctas: idem ergo obſeruandum eſt in relationibus.

Quintò. Aliqui idem probant: quia in vniuerſum modus non habet aliam exiſtentiam à re cuius eſt modus: ſed relationes diuinæ ſunt modi eſſentiæ, vt eas appellat Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 3. & lib. 3. cap. 5. ergo. Sed tamen & aſſumptum illud falſum eſt, quia etiam modi habent ſuas modales exiſtentias. Et prætereà, relationes diuinæ non ſunt propriè modi, ſed ſunt veræ res: licèt concipiantur & nominentur tanquam modi. Probant quoque: quia ſi dicerentur tres exiſtentiæ relatiuæ, deberent etiam ſimpliciter dici tres exiſtentiæ abſque illo addito: quod tamen non conceditur. Probant demum: quia ſi admittuntur tres exiſtentiæ relatiuæ, admitti pariter debebūt tres durationes & æternitates relatiuæ. Sed de hoc dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Perſonæ diuinæ habeant alia quædam prædicata & attributa diſtincta.

Habent diſtincta omnia prædicata in relationibus incluſa.

DIco primò. Perſonæ diuinæ ratione ſuarum proprietatum, diſtincta habent omnia prædicata quæ includuntur in conceptu formali relationum perſonalium præciſè quatenus tales ſunt, hoc eſt quatenus ratione ab eſſentia & realiter inter ſe diſtinguuntur. Hæc concluſio declaratur & probatur primò. Vnaquæque relatio diuina conſiderata formaliſſimè ſecundùm ſuum proprium ac præciſum conceptum, dicit ſua prædicata veluti quidditatiua, vtpote eſſe entitatem ſiue realitatem poſitiuam, & ſimilia: hæc ergo prædicata omnino ſunt diſtincta in ipſis relationibus ſicut relationes inter ſe diſtinctæ ſunt. Nam non ſolùm differentia vel quaſi differentia propria conſtitutiua alicuius rei, & diſtinctiua eius ab alijs rebus, verè diſtinguitur ab his alijs rebus, ſiue earum differentijs: ſed etiam prædicata vniuocè vel analogicè communia iiſdem rebus, ſimul reuera diſtinguuntur & diuiduntur, ſicut ipſæ res diſtinctæ ſunt, vt inductione patet in omnibus rebus. Huiuſmodi ergo prædicata quæ includuntur in conceptu formali relationis diuinæ quatenus diſtinctæ ab alia relatione oppoſita, etiam realiter diſtinguuntur a ſimilibus prædicatis quæ in alia relatione oppoſita includuntur.

Secundò. Nota eſt illa regula generalis, multiplicatis inferioribus multiplicari etiam ſuperiora: vtpote ſi multiplicentur tres homines, multiplicari etiam tria animalia, & cætera prædicata vſque ad ens: iuxta diſtinctionem ergo diuinarum relationum, diſtinguuntur etiam & multiplicantur prædicata, ipſis veluti ſuperiora & quidditatiua.

Tertiò. Cùm relatio quædam diuina, videlicet paternitas, in ſuo proprio conceptu dicat eſſe entitatem realem, non poteſt vt ſic dicere ipſam eandem realem entitatem eſſentiæ diuinæ, quandoquidē ſumimus relationem vt ab eſſentia præciſam ſecundùm id quod addit ſupra eſſentiam: ſed entitas realis quæ vnica indiuiſa eſt in tribus perſonis, non eſt niſi entitas eſſentiæ: ergo prædicatum hoc entis realis, quod in paternitate vt ſic reperitur, realiter diſtinctum eſt ab alia ratione entis realis quæ conuenit filiationi. Sed tandem de hoc prædicato entis, & alijs ſimilibus, quomodo pluraliter vſurpentur, magis commodè declarabimus quæſt. ſequenti, tractantes de modo loquendi in hac materia obſeruando.

Et pariter attributa comitantia.

Dico ſecundò. Pariter perſonæ diuinæ diſtincta habent ea attributa & veluti paſſiones, quæ conueniunt relationibus

bus

bus perſonalibus etiam vt ſic præciſè & diſtinctè conſideratis. Hæc concluſio eſt ita certa ſicut præcedens. Et declaratur, ac probatur: quia dantur non ſolùm prędicata quidditatiua quę de rebus quidditatiuè dicuntur, ſed etiam attributa & paſſiones quæ de iiſdem prædicatis dicuntur, & iiſdem mediantibus conueniũt etiam inferioribus: vtpote accipiendo ſummum & communiſſimum prędicatum entis, ei conueniunt vnitas aliǽque paſſiones. Hinc inquam, in ipſis rebus in quibus prædicata quidditatiua multiplicantur, multiplicari etiam debent huiuſmodi paſſiones: nimirum cùm inſeparabiliter comitentur ſua prædicata. In perſonis ergo & relationibus diuinis, diſtincta ſunt etiam huiuſmodi veluti attributa, quæ ipſis conueniunt ratione eorũ prædicatorum quæ ſunt quidditatiua relationibus inquantum præciſè conſideratis. Atque iuxta hac aſſertionem expedienda ſunt quædam dubia in hac diſtinctione occurrentia, diſcurrendo per huiuſmodi attributa ac veluti paſſiones.

Vtpote habent tres vnitates perſonales.

Et incipiendo à prima paſſione primi prædicati, nempe vnitate, quæri ſolet, num in diuinis perſonis ſint tres vnitates. Refertur negaſſe Riccard. in 1. d. 25. art. 1. q. 3. ad 1. Alij communiter affirmant. Sumiturquè ex D. Thom. hic art. 3. in corp & ad 1. Traditur ab Anſelmo lib. de Incar. Verbi cap. 3. Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 11. & lib. 3. cap. 5. Significatur etiam in Concil. Remenſi ſub Eugen. III., vbi nominantur vnitates diuinarum perſonarum. Et patet etiam ratione, non ſolùm generali ex concluſione poſita: ſed peculiari, quia numerus non conſtat niſi ex vnitatibus: cùm ergo in Deo ſit ternarius numerus perſonarum, omnino tres vnitates concedendæ ſunt. Et præterea, non ſolùm dicere valet, Deus vt Deus eſt, eſt vnus, eſt indiuiſus in plures Deos: ſed etiam Pater vt Pater eſt, eſt vnus Pater, eſt indiuiſus in plures patres: vnitas autem formaliter eſt indiuiſio: ergo non ſolùm agnoſcenda eſt in Deo vnitas eſſentialis ratione diuinitatis, ſed pariter vnitas perſonalis ratione relationis: & illa quidem vnica eſt in tribus perſonis, ſicut eſt vna & eadem diuinitas: alia autem vnitas eſt triplex, ſicut tres sũt perſonæ. Non eadem tamen facilitate admittendæ ſunt tres diſtinctæ ſimplicitates, ſumendo ſimplicitatem pro perfecta vnitate. Nam ſimplicitatis nomen maximè denotat attributum eſſentiale Dei, conueniens Deo ratione eſſentiæ, atque adeo non multiplicatur.

Veritates & bonitates.

Rurſus, refertur idem Riccard. negaſſe pariter tres veritates. Sed certè pręter veritatem in cognoſcendo, & veritatem ſeu veracitatem in dicendo, quæ ſine dubio eſt attributum quoddam eſſentiale vnicum in tribus perſonis, ac etiam præter veritatem tranſcendentalem eſſentiæ diuinæ quæ ſimiliter vnica eſt, concedendæ ſunt tres veritates perſonales. Sic magis communiter concedere ſolent. Et præter rationem generalem in concluſione aſſignatam, perſuadetur magis: quia non ſolùm eſſentia diuina vt talis eſt, habet conformitatem cum intellectu, in quo conſiſtit veritas: ſed etiam relatio diuina vt relatio eſt, habet peculiarem conformitatem ſecundùm propriam rationem. Quod indicaſſe videtur Ioannes Apoſtolus Epiſt. 1. cap. 5. *Vt ſimus in vero Filio eius, hic eſt verus Deus:* vbi Deus quatenus Deus, eſt verus & Filius quatenus Filius, eſt verus in ratione Filij: concedenda eſt ergo veritas perſonalis diſtincta in tribus perſonis. Grauius dubium erat, num eſſent concedendæ tres bonitates ſeu perfectiones: de qua res ſatis diximus q. 28. ſect. 3.

Tres infinitates relatiuæ.

Deinde, omiſſis alijs prædicatis vel attributis intermedijs, quæ ab ente in commun vſque ad relationem diuinam intercedere poſſent, de quibus reſolutio facilis eſt ex dictis, ſpecialiter dubitatur, num concedendæ ſint tres infinitates relatiuæ. Negat Vaſq. diſp. 122. cap. 7. Concedit Suarez lib. 3. de Trinit. cap. 12. Diſtinguendumquè eſt, aliam eſſe infinitatem ſimpliciter in genere entis, & hæc vnica eſt eſſentialis Deo: aliam eſſe infinitatem in quodam peculiari gradu: & ſic, quemadmodum diuinis attributis applicari ſolent propriæ infinitates velut in ſuis proprijs generibus: vtpote ſapientia dicitur infinita in genere ſapientiæ, & ſic de alijs, quod Vaſq. vltrò admittit: ita etiam non videtur poſſe negari, vnamquamquè relationem diuinam, v. g. paternitatem, eſſe infinitam in proprio gradu paternitatis, & ſic de alijs. Quæ infinitas

nitas

nitas in relatione explicāda eſt per ordinem ad terminum infinitū, ſicut infinitas ſapientiæ explicatur in ordine ad obiectum infinitum. Contra quod non obſtat quod Vaſq. opponit: quia relatio ex parte termini non videtur habere aliam infinitatem niſi in genere entis, quam diximus eſſe vnicam. Nam terminus ipſe infinitus eſt, non ſolùm in genere entis ratione eſſentiæ, ſed & in genere termini reſpectu relationis oppoſitæ. Atque inſuper ex eo quòd terminus ſit infinitus in genere entis, non ſequitur, relationi formaliter hanc ſolam infinitatem conuenire. Nam etiam ſapientia verſatur circa obiectum infinitum in genere entis, ſcilicet circa ipſummet Deum: & tamen non per hoc detrahimus ipſi ſapientiæ infinitatem propriā in genere ſapientiæ. Sic ergo concedi poſſunt tres infinitates relatiuæ & perſonales. Quod præterea confirmatur, tum ex eo quod voluimus, relationem formaliter dicere perfectionem, perfectionis verò gradus ſunt finitum & infinitū, dicitur enim perfectio finita vel infinita: certè autem diuina relatio importare debebit infinitatem perfectionis. Tum etiam relatio diuina dicere debet conceptum propriū ac peculiarem, contractum infra relationem in communi; qui peculiaris conceptus optimè declaratur per infinitatem in proprio genere, vt diximus q. 28. de relationibus, & antea q. 3. de attributis.

Num habeant tres durationes & æternitates.

Tandem, ex eo quod ſect. ſuperiori examinauimus, an ſint tres exiſtentiæ, oritur aliud dubium, an concedendæ ſint tres durationes & tres æternitates in diuinis perſonis. Et quidem ex vna parte videtur affirmandum. Si enim admittantur tres exiſtentiæ vel tres actualitates, ſequitur eſſe tres durationes, cùm duratio nihil aliud ſit quàm ipſamet entitas rei vt actu permanens. Et rurſus ſequitur, eſſe tres æternitates, cùm prorſus careant principio & fine Sed in contrariū obſtare videtur Symbolum Athan. *Non tres æterni, ſed vnus æternus*. Quod intelligendum eſt ſubſtantiuè, ſicut omnes intelligunt, hoc eſt non eſſe tres æternitates. Non defuerunt, qui ob priorem dubitandi rationem admiſerint tres durationes, & tres æternitates, tamen relatiuas: exponentes dictum Athanaſij de æternitate abſoluta]. Oppoſitum ſentit Vaſq. diſp. 126. cap. 3. Ex eo probans non dari tres exiſtentias, quia eſſent admittendæ tres durationes & æternitates, quod putat abſurdum. Suarez verò tomo 1. 3. par. diſp. 11. ſect. 2. ad 2. obiect. & lib. 3. de Trinit. cap. 11. num. 6. admittit tres durationes relatiuas, negat tres æternitates: quia æternitas inquit, dicit perfectiſſimam durationem, quæ eſt eſſentiæ diuinæ. Concedit autem durationem relationis vt ſic eſſe æternam ſeu ęternitatē; tamen quatenus relatio includit eſſentiam, atque adeo tres durationes relatiuas, eſſe vnicam æternitatem. Sed certè in hoc modo dicendi inauditum eſt, conceptum aliquem ſuperiorem realiter multiplicari in ſuis velut ſingularibus, & tamen differentiam veluti contrahentem, vel conceptum intermedium, per quem ſuperius ad ſingularia deſcendit, realiter non multiplicari, ſed eſſe vnicum in iiſdem ſingularibus: ſine dubio autem duratio in communi, eſt conceptus ſuperior, qui contrahitur per differentias, æternitatis, æui, & temporis: vnde ſi conuenit diuinis relationibus ſeu durationibus relatiuis, vtique non mediante alio conceptu quàm æternitatis: ergo impoſſibile eſt, conceptum ipſum durationis multiplicari realiter, & non etiam conceptum æternitatis relatiuæ.

Reſolutio ergo noſtra, iuxta doctrinā ſect. ſuperiori traditam, facilis eſt: ſicut enim admittebamus tres actualitates eſſendi, ita nunc admittimus tres actualitates permanentes ſine principio & fine; ſeu etiam, ſi ſic loqui placeat, tres permanentias in actualitate eſſendi. Et ſicut rurſus quoad modum loquendi negauimus tres exiſtentias, ita etiam ſimpliciter non ſunt concedēdæ tres durationes vel æternitates; quia durationis nomen propriè annectitur exiſtentiæ. Atque ex his facile erit diſcernere, ſi quæ alia prædicata & attributa in diuinis perſonis & relationibus diſtinguantur.

Non habent alia prædicata & attributa diſtincta.

Dico tertiò. In diuinis perſonis non debent diſtingui ea prædicata vel attributa, quæ non concipiuntur includi in relationibus præciſe & formaliſſimè ſūptis, ſed conueniunt ipſis perſonis ac denominant quoque ipſas relationes ratione eſſentiæ. Hæc concluſio eſt certa & manifeſta.

manifeſta: eſſentialia enim non multiplicantur in diuinis perſonis: ſed huiuſmodi prædicata & attributa ſunt eſſentialia: ergo. Atque iuxta hanc concluſionem facilè explicanda ſunt alia dubia de hac re. Quæri enim ſolet, num diſtinguendæ ſint tres immenſitates. Et communiter negant. Nam licèt vnaquæquè perſona ac relatio ſit immenſa realiter, vbique præſens, ſicut eſſentia ipſa diuina: tamen non oportet, relationem vt ſic concipere præcisè ab eſſentia & omnibus attributis, ſed concipietur per idem attributũ diuinæ immenſitatis eſſe vbique: quia reuera per vnicam immenſitatem pariter indiuiſam tres perſonæ & relationes dicuntur immenſæ: vt ita veriſſimũ ſit, ſubſtantiuè loquendo, illud Athan. *Non tres immenſi, ſed vnus immenſus*. Eademquè ratio eſt de immutabilitate, incomprehenſibilitate, & alijs attributis diuinis, ſiue negatiuis, ſiue poſitiuis. Hinc tandem ſequitur, ſicut non multiplicantur prædicata & attributa diuina realia, ita non multiplicari denominationes quaſdam extrinſecas, vel denominationes rationis, quæ Deo ratione attributorum eſſentialium applicantur, quales ſunt denominationes, Creatoris, Domini, & ſimiles: vt ita in hoc etiam ſenſu veriſſimum ſit illud Athanaſij, *Non tres Domini, ſed vnus eſt Dominus*.

SECTIO QVINTA.

Quænam, quanta, & qualis ſit, diſtinctio Diuinarum perſonarum.

IN primis, duplex diſtinctio aſſignari ſolet, adæquata, & inadæquata. Illa eſt, qua totum quod reperitur in vno extremo, diſtinctum eſt ab alio extremo. Alia autem eſt, qua non totum, ſed aliquid tantùm vnius extremi diſtinguitur ab alio. Sic certum eſt, diuinas perſonas non diſtingui adæquatè: omnes enim habent vnam indiuiſam eſſentiam. Imò Gregor. in 1.d.27. q.vnica concl. 3. negat, taliter diſtingui vnam perſonam ab alia, vt aliqua ſaltem entitas ſit in vna & non in alia. D. Thom. etiam ſuper Ioann.16. Lect.4. ait, Patrem non diſtingui à Filio, per hoc quòd habeat aliquam entitatem quam non habet Filius: ſed diſtingui ſolùm per hoc quòd habent eandem entitatem diuerſo ordine, nimirum Pater vt dans, Filius vt accipiens. Alij quoque ex ſacris Doctoribus eodem modo loquuti ſunt. Et in ipſo Euang. Matth.11. dictum eſt, *Omnia mihi tradita ſunt à Patre meo*: & Ioann.17. *Omnia mea tua ſunt, & tua mea*. Et Concil. Lateran. cap. *Damnamus* de ſum. Trinit. definit, Patrem communicaſſe Filio totam ſuam ſubſtantiam.

Nihilominus Canarienſ. q. 29. art. 3. ad 3. & q.40. art. 1., Zumel q. 28. art.2. diſp.5. §. Ad argumenta, Suarez lib.3. de Trinit. cap.3., Vaſq. diſp.122. num.31. & alij vt plurimum admittunt, perſonas diuinas diſtingui penes hoc, quòd vna habet entitatem relatiuam quam non habet alia perſona. Et certè ſi tueri velimus veram diſtinctionem perſonarum, oportet fateri, aliquid eſſe in vna perſona quod non ſit in alia, nempe paternitatem in Patre quæ non eſt in Filio, & ſic de ſingulis proprietatibus perſonalibus. Aſſerendum verò vltrò eſt, vnam perſonam habere omnia eſſentialia quæ habet alia perſona. Et ſic intelligendæ ſunt auctoritates adductæ, excipiendo ſcilicet proprietates perſonales. Sic declarauit Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 9. dicens, *Omnia quæ Pater habet, eſſe Filij, hoc vno excepto quòd ingenitus non eſt*. Et Concil. Florent. ſeſſ. vlt. in litteris vnionis, dicens, *Omnia quæ Patris ſunt, ipſe Pater dedit Filio, præter eſſe Patrem*. Quòd verò relatio vocanda ſit entitas quædam, ſcilicet relatiua, & ita concedendum ſit, entitatem aliquam relatiuam eſſe in vna perſona quæ non ſit in alia, magis conſtabit ex dicendis quæſt. ſequenti. Quia tamen diſtinctio inadæquata ſolet à Philoſophis appellari illa, qua diſtinguitur includens ab incluſo, ita ſcilicet vt includens dicat totum incluſum, & aliquid addat; non debet in hoc ſenſu vocari inadæquata diſtinctio perſonarum inter ſe. Sed tutiſſimus loquendi modus erit, vocare diſtinctionem perſonalem cum identitate eſſentiali.

Hæc diſtinctio non eſt totalis, ſed tantùm penes entitates relatiuas.

Deinde, alio modo duplex genus diſtinctionis aſſignari ſolet: altera diſtinctio dicitur realis, & altera modalis. Putabit

Eſt vera diſtinctio realis.

tabit ergo quis, diſtinctionem diuinarum perſonarum dicendam eſſe modalem, quia exercetur ſolùm penes relationes quæ ſe habent vt modi. Omnino tamen dici debet verè realis diſtinctio diuinarum perſonarum. Quod eſt ſatis certũ: vnde Suarez lib. 3. cap. 1. notauit, licèt in definitionibus fidei non inueniatur expreſſum hoc nomen diſtinctionis realis, tamen quoad rem hoc eſſe de fide. Et patet: quia diſtinctio modalis eſt inter modum & rem: ſed vna perſona vel relatio diuina, non eſt modus alterius, vt manifeſtum eſt. Et præterea relationes diuinæ non ſunt propriè modi reſpectu eſſentiæ, ſed in ſe ſunt veræ res: hæc ergo diſtinctio eſt dicenda realis.

Non eſt diſtinctio ſpecifica. Denique, diſtinctio quæ inter res creatas reperiri ſolet, alia eſt purè numerica, alia eſt formalis & eſſentialis ſiue ſpecifica. Dubium ergo eſt, num perſonæ & relationes diuinæ ſolùm numero vel etiã ſpecie diſtinguantur. D. Thom. quæſt. 32. art. 2. circa finem corp. indicat diſtingui ſpecie. Et clariùs quæſt 10 de Poten. art. 2. ad 12., ait priùs, perſonas differre vt indiuidua eiuſdem ſpeciei, idque probat auctoritate Damaſc.: ſed ſtatim id magis declarat, cùm perſonæ diuinæ includant & eſſentiam communem & proprietates perſonales, ait ratione eſſentiæ eſſe vnum ſpecie, ſed quoad proprietates diſtingui ſpecie, quia nempe paternitas & filiatio ſpecificè diſtinguuntur. Idem ſequuntur Bagn. q. 27. art. 4. dub. 2. & Zumel ead. quæſt. art. 4. diſp. 2. Alij è contra contendunt, perſonas diuinas diſtingui tantùm numero, & nullo modo ſpecie.

Reſolutio tamen facilis eſt. Verè enim proprietas vnius perſonæ à proprietate alterius diſtinguitur ſecundùm ſuam rationem formalem, vt iam ſuperiùs dictum eſt: alia namque eſt ratio formalis paternitatis, & alia filiationis: imò hæ rationes inter ſe opponuntur oppoſitione relatiua. Itaque paternitas & filiatio peculiari modo diſtinguuntur, plus quàm diſtinguerentur duæ paternitates ſi reperirentur in diuinis. Et in hoc ſenſu poteſt admitti, perſonas diuinas penes ſuas proprietates & relationes diſtingui quaſi ſpecificè, hoc eſt quoad huiuſmodi rationes formales. Propriè tamen vtendo nomine ſpeciei ac diſtinctionis ſpecificæ, negandum eſt, perſonas diuinas ſpecie differre: non ſolùm ex eo quia in diuinis propriè non reperitur ratio generis & ſpeciei, vt S. Thom. ipſe aduertit: ſed etiam quia Pater vt Pater eſt, ſeu paternitas diuina, eſt ſingulariſſima quædam entitas: neque poteſt propriè vocari ſpecies, ſiquidem non eſt quid commune multis indiuiduis numero differentibus, iuxta illud Athanaſij. *Non tres Patres, ſed vnus eſt Pater*: dici ergo non poteſt, Patrem ſeu paternitatem diuinam propriè diſtingui ſpecie a filiatione. Neque D. Thom. potuit docere oppoſitum: quin potiùs videtur in latiori ſignificatione vſus nomine diſtinctionis ſpecificæ, pro diſtinctione penes rationes formales, vt dictum eſt. In eo quod aſſeruit eo loco de Potent., perſonas diuinas ſe habere vt indiuidua eiuſdem ſpeciei, & poſtea declarauit, ratione eſſentiæ eſſe vnum ſpecie, & ratione proprietatum diſtingui ſpecie; nullatenus intelligendum ita eſt, quaſi eſſentia diuina ipſa ſit numericè diſtincta in tribus perſonis cum vnitate ſpecifica in conceptu eſſentiæ diuinæ: hæc enim eſſet manifeſta hæreſis. Sed piè debet ille loquendi modus exponi, nempè negatiuè, hoc eſt perſonas ratione eſſentiæ non differre ſpecie, eo pacto quo diſtinguuntur ratione proprietatum. Et addi etiam debet, nec numero diſtingui penes eſſentiam, ſicut certiſſimè proprietatibus diſtinguuntur.

QVE-

QVÆSTIO TRIGESIMAPRIMA.

De Modo loquendi circa myſterium Trinitatis, ad explicandam diſtinctionem diuinarum perſonarum cum vnitate eſſentiæ.

DVO ſunt præcipuè noſtri actus quos circa Trinitatis myſterium exercemus, interiùs mente concipere, & exteriùs voce eloqui: de quibus hac & ſequenti quæſt. agemus. Et quamuis reuera mentis conceptio prior ſit externa locutione, tamen priùs agimus de modo loquendi quàm de modo cognoſcendi: tum quia ea quæ ſpectant ad modum loquendi, vt plurimum conſequuntur ex dictis, circa modum autem cognoſcendi plura de nouo addentur: tum præſertim quia ita conforme eſt his duabus quæſtionibus D. Thomæ. Ea enim quæ in quatuor articulis præſentis quæſtionis tractat, concernunt prorſus modum loquendi.

Primò explicat, rectè dici Trinitatis nomen in diuinis, quia ſignificat certum numerum perſonarum qui reuera eſt in diuinis. Secundò explicat, rectè dici, Filium eſſe alium à Patre, eſſe aliud ſuppoſitum, aliam perſonam, aliam hypoſtaſim: & plura quædam documenta tradit circa huiuſmodi terminos ſignificantes diſtinctionem vel vnitatem in diuinis. Tertiò explicat, qualiter dictio excluſiua, *ſolus*, ſit adiungenda cuipiam termino eſſentiali in diuinis. Et diſtinguit, ly *ſolus*, poſſe accipi dupliciter, vel tanquam terminum categorematicum, vel tanquam terminum ſyncategorematicum: hoc eſt, vel qui per ſe ſubijciatur aut prædicetur in propoſitione, vel qui adiungatur ſubiecto aut prædicato propoſitionis. Sumendo ergo ly ſolus categorematicè, docet, non poſſe dici de Deo, nempe dicendo Deus eſt ſolus: quia ſic ſequeretur, Deum eſſe ſolitarium, quod negatum eſt art. præcedenti. Si verò ſumatur ſyncagorematicè, ſic affirmat, poſſe adiungi termino eſſentiali in diuinis, nempe dicendo, ſolus Deus eſt æternus: quia verè nihil præter Deum eſt æternum. Quartò demum tractat, qualiter eadem dictio excluſiua poſſit adiungi termino perſonali, & intelligit quando terminus perſonalis eſt ſubiectum propoſitionis in qua aliquod prædicatum commune affirmatur, nempe dicendo ſolus Pater eſt Deus. Et ſimiliter cum diſtinctione explicat, ſi ſenſus ſit, Patrem eſſe ſolum, non poſſe concedi, quia ſic ly ſolus ſumitur categorematicè. Si verò ſenſus ſit, ſolus Pater, id eſt ille qui ſolus eſt Pater in diuinis, ſic poſſe concedi: hunc tamen ſenſum non haberi in conſueto modo loquendi. Si ergo magis propriè ſumatur, vt excludat omne aliud ſubiectum à conſortio prædicati, ſic non poſſe dici, ſolus Pater eſt Deus, quia excluderentur aliæ perſonæ diuinæ.

SECTIO PRIMA.

De Modo loquendi quoad terminos perſonales in diuinis.

Nomina perſonalia dicuntur pluraliter.

IN primis occurrit ipſum perſonæ nomen, cui ęquiualent nomina ſuppoſiti, ſubſiſtentiæ in concreto, hypoſtaſis, res naturæ, & ſi quæ ſunt alia. Atque de his certiſſimum eſt, eſſe proferenda & accipienda pluraliter. Atque indubitanter dici debet, in diuinis eſſe tres perſonas, tria ſuppoſita, &c. Eſtque hoc de fide, tam quoad rem, quàm quoad modum loquendi: ſiquidem Concilia & Patres ſic aſſerunt & loquuntur. Fuit quidem olim controuerſia de nomine hypoſtaſis: ſed poſtmodum deciſa, vt non diceretur vna hypoſtaſis, ſed tres hypoſtaſes in diuinis. Eademque regula valet de nominibus relatiuis quæ de Deo dicuntur: & ita aſſerendum quoque eſt, in Deo eſſe tria relata ſeu relatiua, & ſi quę ſunt alia huiuſmodi nomina.

Nomina

Alia verò nomina extant, quæ abſolutè

prolata

etiam cõmunia ſũpta perſonaliter. prolata, ſunt communia perſonis, tàm quoad relationes quàm quoad eſſentiam: vt præſertim nomina, Rei, & Entis. De quibus dicendũ eſt poſſe verè ſumi pro parte perſonarũ & relationũ, atque adeo vt ſic dici pluraliter, nẽpe in Deo eſſe tres res, & in eodẽ ſenſu tria entia. Tamen nomen ſubſtantiæ, ſi ſumatur pro eſſentia, non niſi ſingulariter dicitur. Si verò ſumatur pro ſuppoſito, ſic pluraliter dicuntur in Deo tres ſubſtantiæ, hoc eſt tria ſuppoſita. Talis autem cautela in his terminis communibus adhiberi poteſt, vt dicamus, tres ſubſtantias relatiuas, tria entia perſonalia; & ſimili modo explicemus, hæc prædicata pluraliter dicta, non ſumi ex parte eſſentiæ, ſed ex parte proprietatum relatiuarum. Ac ſicut multiplicantur hæc nomina in concreto, ita etiam multiplicentur eorum abſtracta, vtpote dicuntur plures perſonalitates, plures relationes, plures realitates & entitates relatiuæ.

Ratio autem vniuerſalis pro hoc vſu plurali huiuſmodi nominum eſt: quia abſtracta quidem multiplicantur iuxta multiplicationem formæ ſignificatæ, concreta etiam ſubſtantiua iuxta multiplicationem eiuſdẽ formæ, vel ſubiecti ſeu quaſi ſubiecti, hoc eſt ſuppoſiti, cui ineſt forma: ſed certè diſtinguuntur in diuinis formæ quæ ijs nominibus denotantur, itemquè diſtinguuntur ſuppoſita quibus tales formæ conueniunt: optimè ergo illi termini pluraliter prædicantur.

SECTIO SECVNDA.

De Modo loquendi quoad terminos eſſentiales in diuinis.

PEr terminos eſſentiales intelligimus, tum eos qui ſignificant prædicata determinata naturę diuinæ, cuiuſmodi eſt hoc ipſum Dei nomen, tum etiam eos qui ſignificant prædicata communia, quæ dicuntur de Deo tàm ratione eſſentiæ quam relationum, vt res, ens, & ſimilia, ſumpta tamen quatenus conueniunt Deo ratione eſſentiæ, de quibus omnibus vt ſic eadem eſt ratio.

Nomina eſſentialia in abſtracto dicuntur ſingulariter. Ac in primis certiſſimum eſt, huiuſmodi terminos in abſtracto ſumptos non poſſe dici pluraliter, ſed omnino debere accipi ſingulariter. Certè enim dicere non poſſumus tres Deitates, vel tres eſſentias, ſapientias, aut omnipotentias diuinas: ſed dicere debemus vnam Deitatem, &c. Et ratio eſt manifeſta: quia nomina ſic in abſtracto ſignificant formã in ſe ſpectatam: cùm ergo vna ſit forma in tribus perſonis, nomina ſic ſignificantia formam, non poſſunt dici niſi ſingulariter.

In concreto, ſubſtantiua dicuntur ſingulariter, adiectiua pluraliter. De terminis verò diuinis in concreto, non defuerunt Theologi affirmantes, poſſe dici pluraliter quantum eſt ex modo loquendi, tamen ex vſu Eccleſiæ dici ſingulariter: idquè aſſerere auſi ſunt etiam de ipſo nomine Dei; concedentes, poſſe dici tres Deos quantũ eſt ex vi nominis, niſi vſus Eccleſiæ repugnaret: quia nempe putant, hoc loquendi modo ſignificari ſolam diſtinctionem perſonarum, non verò eſſentiæ diuinæ. Aſſerendum tamen eſt cum S. Thom. q. 39. art. 3., nomina ſubſtantiua ex vi ſuæ ſignificationis non poſſe dici pluraliter, nomina verò adiectiua benè poſſe dici pluraliter. Et quidem ſatis compertum eſt, apud Eccleſiam nomina ſubſtantiua non dici niſi ſingulariter: ſic enim in Symbolis & Concilijs dicitur vnus Deus, non tres Dij. Vnde dicimus, Pater eſt Deus, Filius eſt Deus, Spiritus ſanctus eſt Deus, ſed hi tres ſunt vnus Deus, non tres Dij, vt expreſſit Athan. in Symb. Eademq. ratio eſt de alijs nominibus eſſentialibus quæ ſignificant attributa diuina, ſi inquam nomina pariter ſubſtantiuè ſumantur; ſicquè expreſſum etiam eſt in eodem Symbolo, *Non tres æterni, ſed vnus æternus, &c.* vbi hæc attributorum nomina ſumi ſubſtantiuè, & non adiectiuè, notant Theologi communiter, ac ſpecialiter S. Thom. art. cit. in fine corporis. Rurſus hunc loquendi modum non tantùm retinẽdum eſſe ex vſu Eccleſiæ, ſed ſimpliciter ex vi ſignificationis, eſt communis Theologorum ſententia, & oppoſitum cenſetur erroneum aut hæreticum. Intantum enim Eccleſia conſtanter aſſerit, vnum eſſe Deum, & non tres Deos, quia oppoſito loquendi modo ſignificaretur, non ſolùm tres eſſe perſonas, ſed tres eſſe Deitates in perſonis. Nomina autem adiectiuè ſumpta poſſe dici pluraliter, eſt etiam

commu-

communis Theologorũ ſententia. Et habetur quoque in eodẽ Symb. Athan. cùm dicitur, *Tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt & coæquales*. Et in Concil. Lateran. cap. *Firmiter, de ſum. Trinit.*, vbi dicitur, *Pater, Filius, & Spiritus ſanctus, ſunt conſubſtantiales, & coæquales, & coomnipotentes, & coæterni*. Quare, dum alioqui hæc nomina inueniuntur dici ſingulariter, vt apud Athan. *Non tres æterni ſed vnus æternus, non tres omnipotentes ſed vnus omnipotens;* ab omnibus exponuntur accipi ſubſtantiue & non adiectiuè.

Idquè ex vi ipſius ſignificationis. Cæterùm, propria ratio huius reſolutionis petenda eſt ex ſignificatione quam hi modi loquendi habent. Quando enim multiplicatur nomen ſubſtantiuum, denotat, formam principaliter nomine ſignificatam, eſſe realiter multiplicem. Dum verò pluraliter dicitur nomen adiectiuum, denotat ſolùm, plura eſſe ſubiecta ſiue ſuppoſita, de quibus affirmatur prædicatum. Cùm ergo vna ſit forma eſſentialis, tria autem ſuppoſita in diuinis, manifeſtè ſequitur, nomina ſubſtantiua non poſſe dici pluraliter, ſed adiectiua benè dici pluraliter. Et rurſus, huius ipſius ſignificationis rationem reddit S. Thom. quia nomen ſubſtantiuum ſignificat formam per modum ſubſtantię, ſiue ad modum per ſe ſtantis; vnde non multiplicatur niſi per multiplicationem ipſius formæ: nomen verò adiectiuum ſignificat formam quaſi adiacentem ſubiecto, & ita ſumit pluralitatem ex multitudine ſubiectorum.

Sed præter hæc, quæri inſuper hoc loco ſolet, num hæc regula de ſingularitate vel pluralitate nominum, vera vniuerſaliter ſit etiam in rebus creatis; & an ad multiplicationẽ nominis ſubſtantiui ſufficeret multiplicatio formæ in vno ſubiecto, vel requiratur multiplicatio formæ & ſubiecti ſimul. Sed hæc non ſpectant ad præſens propoſitum: & magis faciunt ad aliud dubium in materia de Incarnatione, vbi Theologi examinant, an ſi plures perſonæ diuinæ aſſumerent eandem naturam humanam, vel ſi vna perſona aſſumeret plures naturas, dici deberent plures homines vel vnus homo.

Alia demum quæ ſanctus Doctor in ſuis articulis explicat, faciliora ſunt, & ſatis erit ſi legantur in textu.

QVÆSTIO TRIGESIMASECVNDA.

De Modo cognoſcendi myſterium Trinitatis: Ac de Notionibus quibus diuinæ perſonæ cognoſcuntur eſſe diſtinctæ.

HAEC cognitio poteſt conſiderari, vel ex parte noſtri penès medium cognoſcendi, quo ad tanti myſterij notitiam deuenimus; vel ex parte obiecti, penès rationes proprias, quibus dignoſcimus diſtinctionem diuinarum perſonarum, quæ rationes appellantur notiones. Et ſecundùm vtramque conſiderationem de hac re agit S.Thom. per quatuor articulos.

Primò negat, potuiſſe naturali ratione cognoſci Trinitatem: quia homo naturaliter cognoſcit Deum ex creaturis tanquam effectibus: Deus autem operatur hos effectus per ſuam omnipotentiam quæ communis eſt tribus perſonis: ergo ex creaturis ad ſummum homo cognoſcere potuit eſſentialia Dei, non autem Trinitatem perſonarum. Secundò affirmat, verè eſſe notiones in diuinis, contra Præpoſitiuum: quia noſtro concipiendi & ſignificandi modo, non ſolùm vtimur concretis, ſed etiam abſtractis in Deo: & hæc abſtracta perſonalia ſunt notiones. Tertiò explicat, has notiones eſſe quinque. Quoniam perſona Patris in primis innoteſcit per hoc quod non eſt ab alio, & ſic habetur notio innaſcibilitatis: item innoteſcit per hoc quòd generat, & ſic habetur notio paternitatis; innoteſcit quoque per hoc quòd

 ſpirat,

ſpirat, & ſic habetur notio ſpirationis actiuæ. Filius verò innoteſcit per hoc quòd generatur, & ſic habetur notio filiationis: innoteſcit quoque per eandem ſpirationem cum Patre, ſed hinc non habetur diſtincta notio. Denique Spiritus ſanctus innoteſcit per hoc quòd procedit, & ſic habetur notio ſpirationis paſſiuæ. Atque hæ quinque ſunt diuinarum perſonarum notiones. Quartò demum explicat S. Doctor, quo pacto erraret contra fidem, qui ſecus de his notionibus opinaretur, conſiderans id quod fortaſſe fidei repugnaret.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Trinitatis myſterium potuerit naturali ratione cognoſci.

Sententia affirmans. Videtur affirmandum. Nam de facto inter Gentiles Philoſophos, fidei lumine deſtituos, aliqua huius miſterij notitia extitiſſe videtur, vt refert S. Thom. art. 1. argum. 1. Attamen nullus Catholicorum concedere auſus eſt, potuiſſe ſolis naturæ viribus & ex principijs merè naturalibus hoc myſterium certa demonſtratione cognoſci. Niſi quòd Riccard. de S. Victore, Henric., Gerſon, ac præcipuè Raymundus Lullius, dixerunt, hominem fide illuſtratum poſſe inuenire naturalem rationem & euidentem demonſtrationē, qua Lullius iactabat, ſe poſſe hominem Gentilem ac Mahometanum conuincere, dummodo is vim ſuarum demonſtrationum penetrare vellet. Adhæret Michael Medina lib. 1. de Recta in Deum fide, §. 5. Et eandem ſententiam Scoto tribuunt Argent. in 1. d. 2. q. 2. art. 2. & Toletan. ibidem art. 3., eo quòd ead. diſt. 2. q. 7. quibuſdam rationibus diſtinctionem diuinarum perſonarū probare conatus eſt. Oppoſita autem ſententia eſt communis, non poſſe penitus naturalem vllam demonſtrationem inueniri, qua Trinitatis myſterium oſtendatur. Ita cenſent cum D. Thom. hic art. 1. alij Theologi communiter, & expreſsè Scotus Quodlib. 14. §. *De primo*, circa finem, vbi apertè docet, neque demonſtrationem propter quid, neque quia, poſſe inueniri ad probandum myſterium Trinitatis.

Concluſio negans. Dico primò. Neque ſecluſa fide, neque ſuppoſita fide, inuenitur ratio ſeu demonſtratio naturalis, efficax & euidens, ad oſtendendum myſterium Trinitatis. Probari poteſt primò hæc concluſio quibuſdam Scripturæ locis. Matth. 11. *Nemo nouit Filium niſi Pater, neque Patrem niſi Filius, & cui voluerit Filius reuelare*, & cap. 16. *Caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus qui in cælis eſt.* 1. Cor. 2. *Loquimur Dei ſapientiam in myſterio, quæ abſcondita eſt, quam nemo Principum huius ſeculi nouit.* Eccleſiaſt. 13. *Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi*: inter quæ certè recenſendum potiſſimè eſt myſterium Trinitatis. Et licèt hæc loca poſſent exponi de notitia ſalutari quæ confert ad gloriam, tamen poſſunt quoque optimè reddere ſenſum generalem.

Secundò. Pro eadem concluſione facit ratio D. Thomæ in artic.: quia ex creaturis ad ſummum haberi poteſt notitia Dei quoad aliqua eſſentialia: vnde hinc non poteſt accipi vlla ratio à poſteriori, ſeu demonſtratio quia, pro hoc myſterio. Sed neque inueniri rationem à priori & demonſtrationē propter quid, eſt ſatis manifeſtum: nulla enim extat cauſa vel principium antecedens, ex quo hoc myſterium deducatur. Dicebat tamen Lullius, ſuas demonſtrationes nec eſſe quia nec propter quid, ſed medij cuiuſdam generis quod vocauit æquiparantiæ, de quo alij Theologi illum reprehendere ſolent. Verùm inueniri quidem hoc genus demonſtrationis, notauimus nos in Logicis: nullam verò talem demonſtrationem occurrere pro myſterio Trinitatis, conſtabit ex ratione ſequenti. Tertiò itaque hæc concluſio maximè inclareſcet, adducendo & expendendo rationes quæ hactenus adinuentæ ſunt, quarum nullam eſſe efficacem, apertè conſtabit, vt infra recenſebimus.

Admittuntur rationes declarantes myſterium ſuppoſita fide. Dico ſecundò. Suppoſita fide, inueniūtur, & approbādæ ſunt, rationes quædam naturales, tanquam probabiliter & veriſimiliter declarantes conuenientiam huius myſterij. Hæc aſſertio admittitur communiter à Theologis, & iuxta eam

accipere

accipere poſſumus rationes quæ interdū à Sanctis Patribus ac Theologis afferuntur: idquè fatetur D. Thom. hoc art. 1. ad 2. Patebit autem hæc concluſio ex iiſdem rationibus quas inferiùs afferemus. Dico autem, ſuppoſita fide: quia alioqui, vel nihil penitus noſtra mens de hoc myſterio ſuſpicari potuiſſet; vel ſi fortè in hanc ſuſpicionem veniſſet, non debuiſſet prudenter inclinare ad aſſenſum, nempe ob difficultates in hac re apparentes, & quia nullum ſimile exemplum in rebus creatis occurreret, ſed potiùs oppoſitiones non paucæ. Illud quoque circa huiuſmodi rationes pro viris Theologis & Catholicis aduertendum eſt, quòd licèt iis vti poſſint ad manuducendum quodammodo intellectum vt percipiat conuenientiam huius myſterij, tamen non per ſe ijs innitantur: tum quia aſſenſus fidei non debet inniti niſi reuelationi diuinæ: tum ne Infideles putent, nos harum rationum vi induci ad tantum myſterium credendum, indequè nos irrideant, vt cautè admonet S. Thomas hoc art.

Non fuit ex Philoſophia agnitum hoc myſteriū.

Vnde ad illud quod ab initio adducebatur de Philoſophis, reſpondendum eſt, vel cum S. Thom. hic ad 1., eos verè non agnouiſſe hoc myſterium quoad diſtinctionem perſonarum, ſed tantùm quoad ea quæ certo modo perſonis appropriantur: vtpote agnouiſſe potentiam quæ appropriatur Patri, ſapientiam quæ Filio; agnouiſſe etiam actum intelligendi in Deo, ratione cuius nos ponimus generationem Filij à Patre. Vel cum alijs Theologis: ſi qui fortè Philoſophi hoc myſterium agnouerint, hanc notitiam accepiſſe ex traditione Maiorum deriuata ab Adamo & Noe, aut ex doctrina Hebræorum & Prophetarū præſertim in Aegypto, aut ex lectione ſacrarum Scripturarum, aut ex Oraculis Sybillarum quæ inſtinctu Dei loquebantur.

Examinātur rationes pro hoc myſterio.

Cæterùm, recenſendæ iam ſunt rationes quæ pro hoc myſterio afferuntur, vt appareat eas non eſſe efficaces, præſeferre tamen quandam conuenientiam.

Prima ratio.

Prima ratio eſt: In Deo ſunt actus immanentes intellectus & voluntatis, quod vtique eſt naturali via notum & euidēs: ſed per hos actus debent produci ſui termini, ſicut in nobis verbum & amor: productio autem non exercetur niſi cum diſtinctione producentis & producti: ſic ergo poteſt demonſtrari ternarius numerus perſonarum. Hac ratione arguit Scot. in 1. d. 2. q. 7. Vſus etiam eſt S. Thom. ſupra q. 27. cum D. Auguſt. vt ibi vidimus, & meminit denuò hic S. Doctor in 2. argumento. Sed certè hæc ratio non eſt efficax. Tum quia in noſtra ſententia, non producuntur per noſtros actus intelligendi & amandi, alij diſtincti termini, neque productio in Deo reperitur ex ipſa communi ratione intellectionis & amoris, vt tractauimus q. 27. Tum etiam, licèt in nobis per eos actus producerentur diſtincti termini, tamen hæc productio diceret has conditiones & imperfectiones, quòd verbum eſt qualitas non ſubſtantia, quòd diſtinguitur eſſentialiter à producente: ob has ergo conditiones negabunt Gentiles hanc productionem in Deo. Nec erit vnde demonſtretur, poſſe productionem ab his imperfectionibus abſtrahi. Tum etiam, actus eſſentiales intelligendi & amandi, de facto sūt ipſamet eſſentia Dei abſque ratione productionis; ſed hæc potiùs additur vt actus notionalis: ad ſummum ergo lumine naturæ cognoſci poſſet intellectio & dilectio eſſentialis eo ipſo modo quo à nobis ponitur in Deo, nec vllo modo cognoſci poſſent habitudines notionales. D. Thom. autem hic ad 2. declarat, ſe per quandam ſolùm analogiam & ſimilitudinem vſum fuiſſe comparatione intellectus & voluntatis in nobis, quam tamen ſufficiens non eſt ad demonſtrandum myſterium diuinarum emanationum in Deo.

Secunda ratio.

Secunda ratio eſt qua vtitur Scotus ibidem. Eſſe productiuum ſui ſimilis, dicit perfectionem in rebus creatis, neque formaliter dicit imperfectionem: ſed certè Deo tribui debet omnis perfectio; ergo Deus habet hoc, vt ſit ſui ſimilis productiuus, iuxta illud Symboli Niceni, *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*. Quæ ratio eo validior videtur, quòd ſimili arguendi genere demonſtrare ſolemus alias perfectiones diuinas ex perfectionibus creaturarum: & quòd inſuper ipſe Deus ſic inducit Iſai. 66. *Nunquid ego qui alios parere facio, ipſe non pariam: qui generationem cæteris tribuo, ſterilis ero?* Sed neque hæc

ratio conuincit. Eſſe enim productiuum, non ita eſt perfectio in rebus creatis, quin multas habeat imperfectiones adiunctas, præſertim corruptibilitatem, & indigentiam conſeruationis in natura ſpecifica; propter quod ſolæ res corruptibiles ſunt quæ gignunt alias ſibi ſimiles: & vniuerſaliter in rebus creatis producens & productum realiter diſtinguuntur in natura: hæ autem conditiones longè abſunt à Deo: nec demonſtrari poteſt, reperiri in Deo productionem abſque his conditionibus. Quoad alias autem perfectiones, arguimus à creaturis ad Deum, ſeparando imperfectiones creaturarum à perfectione diuina, idquè naturaliter demonſtrando. Demum in illo loco Iſaiæ, vel Deus non eſt loquuens de generatione Filij ſui ad intra, ſed de generatione filiorum ſpiritualium per adoptionem gratiæ: vel ſi de illa loquutus eſt, attulit eam comparationem, ſolùm tanquam congruentiam quandam.

Tertia ratio. Tertia ratio eſt. Spectat ad perfectionem naturæ ſpecificæ creatæ, tanta fecunditas, vt in multis indiuiduis reperiatur: ergo etiam ſua fecũditas debet conuenire naturæ diuinæ: eo magis quòd diuina natura eſt infinita, & multum limitatur ſi ad vnum ſuppoſitum reſtringatur. Sed hæc ratio, vel probaret infinita ſuppoſita eſſe diſtinguenda in Deo: vel veriùs nihil probat. Natura enim ſpecifica multiplicatur cum reali ſui diuiſione: quod prorſus repugnat naturæ diuinæ. Hanc autem poſſe communicari pluribus ſuppoſitis abſque ſui diuiſione, non demonſtratur, nec ex infinitate diuina efficaciter colligitur: ſicut enim non eſt finitus Deus, cùm ſit vnus tantum Deus; ita nec eſſet finitus in ratione ſuppoſiti, etiam ſi eſſet tantùm vnum ſuppoſitum.

Quarta ratio. Quartò. Videbitur poſſe Trinitatis myſterium demonſtrari ex eo quod inquit D. Auguſt. lib. 6. de Trinit. cap. 10., & approbat Magiſter in 1. d. 3., explicat D. Thom. infra q. 45. art. 7. In rebus creatis inuenitur quoddam veſtigium Trinitatis, ac præſertim in homine, iuxta illud *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*: ſed ex veſtigio & imagine poteſt naturaliter cognoſci res repræſentata: ergo. Sed neque ex hac parte poteſt ſumi efficax argumentum; hoc enim veſtigium & imago Trinitatis, eſt huiuſmodi, quòd poſtquam fide cognouimus ipſum myſterium, poſſumus facere aliquam comparationem cum rebus creatis, nempe cum memoria, intellectione, & amore, quæ in vna animæ eſſentia inueniuntur: item cum eſſe, ſpecie, & ordine, quæ D. Auguſt. in omni re obſeruauit. Sed ante fidei inſtructionem, nullatenus in cogitationem venire potuiſſet, reperiri in Deo ternarium numerum perſonarum, ex ijs conſiderationibus rerum creatarũ.

Quintò. Poteſt duci ratio ex felicitate diuina: Deus enim eſt feliciſſimus: non videtur autem abſque ſocietate eſſe perfecta felicitas & iucunda poſſeſſio: ergo, cùm ex alia parte conſtet, non poſſe poni conſortium plurium Deorum; & ſimiliter conſtet, Deum non indigere conſortio vllius creaturæ; inferendum eſt, dari in vno Deo conſortium perſonarũ. Sed, vt benè aduertit S. Thom. hoc art. ad 2., quando infinita & perfecta bonitas eſt in vna perſona, non eſt neceſſaria alia ſocietas ad perfectam felicitatem: Deus autem, etiam ſi in vna ſola perſona ſubſiſteret, adhuc haberet infinitam ac perfectiſſimam bonitatem, atque adeo ſummam felicitatem. *Quinta ratio.*

Sextò. Poteſt ſumi alia ratio ex bonitate diuina quæ infinita eſt: de ratione autem bonitatis eſt communicatio ſui: ergo de ratione infinitæ bonitatis infinita communicatio: quæ non exercetur niſi quòd Deus ſuam ipſam diuinam naturam alteri perſonæ communicet. Sed certè ad rationem infinitæ bonitatis ſufficeret, vel quod inquit S. Thom. hic ad 2. communicatio per creationem, quia creatio eſt opus infinitæ virtutis, vtpote quæ eſt productio ex nihilo, & ſic manifeſtat infinitam bonitatem: vel quòd licet Deus non faceret infinitam actu communicationem, tamen ſemper poſſet magis ac magis in infinitum communicare participationem ſui: vnde ſicut omnipotentia Dei eſt infinita, quia Deus poteſt facere plus ſemper & plus, quamuis non actu infinitum; ita quoque ſaluabitur infinitas bonitatis. *Sexta ratio.*

Septimò adſunt demonſtrationes quas Lullius ſe inueniſſe iactabat, vt latè refert ac refellit Vaſq. diſp. 133. Sed otioſum eſſet, in ijs diutiùs immorari: ſuantquè *Septima ratio.*

potiùs

potiùs irridendæ quàm expendendæ. Omnes enim ſupponunt, in Deo eſſe actum realem quem ipſe vocabat bonificare: & hinc inferebat, reperiri etiam agens & factum, quæ vocabat bonificatiuum & bonificabile: & ita dicebat, bonificatiuũ eſſe Patrem, bonificabile Filiũ, bonificare Spiritum ſanctum. In quo diſcurſu, ſi per actum hic Auctor intelligebat actionem ſeu productionem realem, aſſumebat id quod ſola fide credimus, nec ipſe naturaliter demonſtrabat. Et de facto non hoc modo diuinæ perſonæ multiplicantur ac diſtinguuntur, quaſi Spiritus ſanctus ſit actus quo mediante Pater producit Filium, & quaſi Pater producat Filium ratione bonitatis, cùm producat ratione intellectionis.

Octaua ratio. Octauò demum poteſt ſic argui ad demonſtrandum myſterium Trinitatis. Nulla apparet in illo implicantia: ergo poteſt reperiri in Deo: ergo de facto reperitur. Nullam autem occurrere implicantiam, oſtendetur ſoluendo eas omnes quæ obſtare videntur, quæ ſine dubio ſolui poſſunt vt dicemus ſect. ſequenti. Verùm, hoc genus arguendi negatiuè, poteſt quidem libenter admitti, tam circa hoc myſterium, quàm circa alias ſupernaturales fidei veritates. Quod autem negamus eſt, poſſe poſitiuè & oſtenſiuè probari: addendo inſuper, quòd ſicut non poſſumus poſitiuè demonſtrare myſterium Trinitatis; ita nec poſſumus poſitiuè demonſtrare, ſolutiones quæ a nobis ad argumenta contraria afferuntur eſſe veras: ſed ſolùm poſſumus defendere ipſum myſterium, per hoc quòd Aduerſarij non poterunt noſtras ſolutiones reuincere falſitatis.

Et ex his tandem facilè patet, quo pacto hæ rationes licèt non efficaciter per ſe demonſtrent huius myſterij veritatem: tamen ſuppoſita eius fide, non parum iuuant ad declarandam conuenientiam eius, tum reſpectu Dei, tum reſpectu luminis naturalis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Trinitatis myſterium naturali rationi repugnet.

Sententia affirmans. Altera ſententia extremè oppoſita eſſe poteſt, Trinitatis myſterium naturali rationi repugnare, ita vt quantum eſt ex lumine rationis poſſit efficaciter impugnari, nec argumenta ſolui poſſint; ſed tamen adhuc ex fide & reuelatione diuina à nobis credi. Suaderiquè videtur. Tum quia identitas diuinarum relationum cum eſſentia & diſtinctio inter ſe, contradicit notiſſimo illi & euidenti pronunciato, *Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe*. Tum etiam quia eludit formam ſyllogiſticam, alioqui prorſus euidentem. Erit enim ſyllogiſmus expoſitorius optimæ formæ, ſi dicatur, Hic Deus eſt Pater, hic Deus eſt Filius, ergo Filius eſt Pater: vbi tamen apud nos præmiſſæ ſunt veræ & cõcluſio falſa. Itẽ ſub forma negatiua, hæc eſſentia non generat, Pater eſt hæc eſſentia, ergo Pater non generat. Aut ſi placeat ſumere eſſentiam diuinam tanquam medium terminum communem, dicetur, nulla eſſentia diuina generat, Pater eſt eſſentia diuina, ergo Pater non generat: qui ſyllogiſmus eſt in Ferio. Vel affirmatiuè in Darij, omnis eſſentia diuina eſt Pater, Filius eſt eſſentia diuina, ergo Filius eſt Pater. In quibus omnibus ſyllogiſmis, forma arguendi eſt optima iuxta ſuas regulas, & tamen apud nos præmiſſæ ſunt veræ & concluſio falſa: igitur hoc myſteriũ naturali rationi repugnat.

Concluſio negans. Communis autem & vera Theologorum ſententia eſt, myſterium Trinitatis, quamuis non demonſtretur ratione naturali, tamen non illi repugnare, non eſſe contra rationem. Patet regula generali de myſterijs fidei apud Concil. Lateran. ſub Leone X. ſeſſ. 8., vbi definitum eſt, nullam fidei veritatem repugnare cum aliqua veritate naturali. Patet etiam manifeſtè: quia ſi ratio naturalis proponit aut demonſtrat aliquam euidentem veritatem, quicquid huic veritati repugnabit, erit falſum: vel ſi eſt verum, ſequitur, illam quæ dicebatur veritas naturalis, eſſe potiùs in re ipſa falſitatem: ac proinde non per rationem & demonſtrationem;

tionem, ſed per errorem & deceptionem proponebatur.

Examinatur illud principiũ, Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt idem inter ſe.

Et in primis, myſterium Trinitatis non aduerſari illi principio, *Quæ ſunt eadem vni tertio ſunt idem inter ſe*, ſi rectè explicetur, docuit S. Thom. ſupra q. 28. art. 3. ad 1., vbi alij Theologi idem defendunt. Laborant tamen in explicando illo principio. Neque huius laboris immunes ſunt ij qui aliquam diſtinctionẽ à parte rei, quam vocant formalem, inter eſſentiam & relationes conſtituebant: niſi enim ponant diſtinctionem realem, ſemper eadem difficultate premuntur: quia quæ ſunt idem realiter vni tertio, deberent eſſe idem realiter inter ſe.

S. Thomas ergo in 1. d 33. q. 1. art. 1. ad 2., Scotus diſt. 2. q. 4. ad primum principale, & alij, explicant principium illud hoc modo: quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt idem inter ſe quoad rationem ipſius tertij, non autem quoad proprias rationes: & ita cùm relationes diuinæ ſint idẽ realiter cum eſſentia, vtique ratione ipſius eſſentiæ non diſtinguuntur realiter inter ſe, ſed benè diſtingui poterũt quoad proprias rationes reſpectiuas. Hanc tamen explicationem Recentiores impugnant: quia principium illud tali modo explicatum, redditur prorſus inutile & vanum: ferè enim eſſet idem ac dicere, quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt idem cum ipſo tertio, ſeu ipſum tertium eſt idem cum vtroque.

Rurſus idem S. Thom. ſupra q. 28. ſic explicabat: quæ ſunt eadem vni tertio re & ratione, ſicut tunica & indumentum; non autem quæ ſunt eadem re & differunt ratione. Affertquè exemplum actionis & paſſionis reſpectu motus ex Ariſt. 3. Phyſ. tex. 21. & 22. Et ſic relationes diuinæ, licèt in re ſint idem cum eſſentia, tamen differunt ratione. Hanc explicationem defendunt Caiet. & Canarienſ. ſuper eund. art. ac Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 3. Sed impugnant Molina ſuper eund. art. diſp. 2. Vaſq. diſp. 123. cap. 1. & Suarez lib. 4. de Trinit. cap. 3. Tum quia, inquit, ſic illud principium verificaretur ſolum in terminis ſynonimis, vnde etiam eſſet inutile & vanum. Tum quia potiùs ſenſus illius principij eſſe videtur, quòd eandem identitatem quam habent aliqua duo cum tertio, habeant inter ſe, ſiue identitatem realem, ſiue rationis: Et hoc contingit in actione & paſſione reſpectu motus: actio enim & paſſio dicuntur diſtingui formaliter ſeu ratione inter ſe, & ſic etiam reſpectu motus. Tum demum improbant, quòd D. Thom. quaſi voluerit exemplum aliquod in rebus creatis aſſignare de myſterio Trinitatis: cùm tamen nullum exemplum poſſit reperiri, vt teſtatus eſt idem S. Doctor ibi in primo ſententiarum.

Explicatur hoc principiũ, & conciliatur cũ hoc myſterio.

Solent alij varijs alijs modis illud principium limitare, vt excipiant myſterium Trinitatis: dicentes, quæ ſunt eadem vni tertio & non opponuntur ad inuicem, eſſe eadem inter ſe: relationes autem diuinæ opponuntur ad inuicem. Vel, ea quæ ſunt eadem vni tertio adæquatè, hoc eſt quorum vnumquodque conuertitur cum ipſo tertio, & reperitur vbicumque eſt ipſum tertium, eſſe idem inter ſe: relationes autem diuinæ non ſic adæquatè identificantur cum eſſentia. Vel, ea quæ ſunt eadem vni tertio ſingulari incommunicabili, eſſe idem inter ſe: eſſentia autem diuina, licèt ſit ſingularis, eſt incommunicabilis. Vel, ea quæ ſunt eadem vni tertio creato ſiue finito, eſſe etiam idem inter ſe: eſſentia autem diuina eſt increata & ſimpliciter infinita. Hæ omnes explicationes quæ in re coincidunt, ſufficientes ſunt ad rem explicandam, ne Trinitatis myſterium lumini naturali repugnet. Etenim ratio naturalis non proponit illud principium vt euidenter verum tàm vniuerſaliter, quòd nullum aliquod ſingulare ita infinitum & communicabile reperiri poſſit, cui identificentur aliqua quæ inter ſe diſtincta remaneant. Licèt in rebus creatis nullum huiuſmodi ſingulare reperiatur: & idcirco in creaturis illud principium abſolutè abſque exceptione verificatur. In Deo tamen eſſentia diuina eſt huiuſmodi tertium ſingulare: de qua non poſſumus quidem poſitiuè demonſtrare, eſſe communicabilem pluribus realiter diſtinctis, tamen ſatis eſt quòd non demonſtretur oppoſitum, neque lumen naturale docet oppoſitum, ſed ex lumine fidei nos hanc veritatem agnoſcimus. Atque ita recipi poſſunt illæ duæ explicationes quas antea adduximus: nimirum ſi illud principium deberet vniuerſaliter intelligi tàm in

terminis

terminis diuinis, quàm in creatis, alterutro ex illis modis explicari deberet: & alioqui ſic vniuerſaliter ſumptum, non eſſet verum, ſed falſum.

Explicatur & conciliatur etiam forma ſyllogiſtica. Deinde hinc etiam declarandum eſt, quo pacto myſterium Trinitatis non repugnet formæ ſyllogiſticæ; etenim duo illi primi ſyllogiſmi expoſitorij, & alij ſimiles, non habent veram formam & conditionem huius generis ſyllogiſmi: de ratione enim ſyllogiſmi expoſitorij eſt medius terminus ſingularis incommunicabilis: ſed tamen hic Deus, hæc eſſentia diuina, eſt ſingulare communicabile. In alijs etiam duobus ſyllogiſmis categoricis in prima figura, non ſeruatur debita forma & conditio: quando enim medius terminus eſt communis, debet diſtribui in aliqua præmiſſarum pro omnibus & ſingulis quibus eſt communis, vt notauimus in Inſtitut. logicis: ſed in illis ſyllogiſmis non diſtribuitur medius terminus, aut ſi diſtribuitur, redditur falſa præmiſſa. Eſſentia inquam diuina eſt communis tribus perſonis, vnde debet ſuo modo diſtribui pro perſonis: ita vt cùm dicitur, omnis eſſentia diuina, nulla eſſentia diuina, ſenſus ſit, omnis perſona quæ eſt eſſentia diuina, nulla perſona quę eſt eſſentia diuina: & in hoc ſenſu maior vtriuſq. illius ſyllogiſmi eſt falſa & hæretica. Itaque ſi forma ſyllogiſtica obſeruetur iuxta debitas regulas logicas, nunquam ex præmiſſis veris inferetur conclusio falſa, etiam in terminis diuinis: nulla ergo ex parte myſterium Trinitatis naturali rationi repugnat.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo Trinitatis myſterium poſſit diuina illuſtratione cognoſci.

Cognoſcitur clara viſione & fide. TRinitatis myſterium, excellentiſſimo modo diuina illuſtratione cognoſcitur clarè & intuitiuè per lumen glorię & viſionem beatificam: quam cognitionem habent omnes & ſoli Beati.

Alio modo obſcurè cognoſcitur & creditur fide ex atteſtatione & reuelatione diuina; hancquè cognitionem habemus omnes fideles in hac vita. Cùm enim nobis non conueniat alius modus cognoſcendi, vel per claram viſionem, vel per naturalem demonſtrationem, hic ſolus modus ſupereſt per fidem, qua credimus teſtimonio diuino. Eſtque hæc notitia ineuidens & obſcura, vt tractandum eſt in materia de fide. Aſſignat autem D. Thom. art. 1. ad 3. rationem, quare Deo placuerit, nobis in hac vita tantum myſterium reuelare, nempe in ordine ad noſtram ſalutem ob quā Deus inſtituit medium Incarnationis, in qua Pater miſit Filium, Filius aſſumpſit hmanā naturam, & hæc Chriſti conceptio facta fuit virtute Spiritus ſancti. Rurſus, quomodo ſuppoſita diuina reuelatione, fides huius myſterij ſit ſimpliciter neceſſaria ad ſalutem, tractandum eſt etiam in materia de fide. Inſuper, quomodo præter reuelationem externam, requiratur etiam peculiaris illuſtratio interna & auxilium gratiæ, ad hoc vt adhibeatur aſsẽſus fidei diuinę & ſalutaris, tractabimus in materia de gratia. Demum, non ſolùm in Euangelio, ſed etiam olim antiquis Patribus, & in veteri teſtamento, fuiſſe hoc myſteriū ſufficienter reuelatū, patet ex locis Scripturæ ab initio allegatis: quamuis perfidi pertinaceſquè Iudæi, ad alios ſenſus detorquentes loca Scripturæ, inde ſe efficaciter conuinci non patiantur.

Num ſit poſſibilis alia cognitio abſtractiua & euidens. Poſt hæc dubium graue ſequitur, num ſit ex diuina illuſtratione poſſibilis, alia cognitio Trinitatis, veluti media inter claram viſionem & fidem obſcuram; hoc eſt abſtractiua & non intuitiua, ad differentiam claræ viſionis; euidens & non obſcura, ad differentiam fidei: eaquè à Deo communicari poſſet alicui viatori: ſicut de facto ex rebus his creatis homines habent abſtractiuam & euidentem notitiam Dei quoad eſſentiam. Scotus, vt retulimus q. 12. ſect. 3., concedebat, eſſe poſſibilem ſpeciem repræſentatiuam Dei vt vnus & trinus eſt, quæ eſſet abſtractiua & euidens, & ex qua intellectus eliceret euidentem notitiā qua cognoſceret dari in Deo myſterium Trinitatis, ſimilemq. illi notitiæ quam modò nos habemus de primis principijs per ſe notis: & hæc vocatur notitia euidens per medium incognitum, ſcilicet per ſpeciem impreſsā. Aliter Durand. in 3. d. 23. q. 9., Caiet. 2.2. q. 171. art. 5., Capreol. in 2. d. 23. q. 1.

ad argum. Scoti cont. 2. concl. & Zumel hic art. 1. d. 2. concedunt, dari poſſe ex illuſtratione diuina euidentem notitiam Trinitatis quæ deducatur ex effectibus Dei, & dicatur haberi per medium cognitum, ſcilicet per ipſas creaturas, eo modo quo de facto ex creaturis habemus notitiam abſtractiuam euidentẽ de Deo quoad eſſentiam. Ex aduerſo, vtroque modo negant talem notitiam eſſe poſſibilem, Vaſq. diſp. 134. & ſequenti, Suarez tomo 1. tertiæ partis diſp. 27. ſect. 5., & Bagnes hic art. 1. dub. 2., qui Auctor negat etiam eſſe poſſibilem notitiam euidentem in atteſtante, vt Theologi vocant. Vaſq. tamen & Suarez hanc admittunt: ſed Vaſq. ait, non eſſe euidentiam rei in ſe, nec pugnare cum obſcuritate fidei.

Non eſt poſſibilis per ſpecië propriam.

Dicendum tamen eſt, non eſſe quidem poſſibilem cognitionem abſtractiuam euidentem de myſterio Trinitatis per ſpeciem impreſſam tanquam per medium incognitum: hoc enim ex profeſſo probauimus ibi cõtra Scotum, quia talis notitia eſſet potiùs intuitiua. At quoad notitiam euidẽtem per medium cognitum, duplex euidentia diſtinguenda eſt: vna dicitur euidentia rei in atteſtante, altera rei in ſe. Prima eſt, quando fit alicui euidenter nota atteſtatio & reuelatio Dei dicentis aliquid ita eſſe: cùm enim euidens ſupponatur, Deum non poſſe mentiri, ſequitur euidenter rem ita eſſe. Secunda eſt, quando per principia intrinſeca rei, vel per cauſam à priori, vel per effectum à poſteriori, demonſtratur rem ita eſſe.

Eſt poſſibilis per euidentiam in atteſtãte.

Poſſibilis eſt ergo ex illuſtratione diuina, notitia euidens in atteſtante qua quis cognoſcat dari in Deo myſterium Trinitatis: poteſt enim ſine dubio Deus communicare alicui intellectui euidentiam ſuæ atteſtationis. Quod quidem poteſt fieri dupliciter. Vno modo tribuendo intellectui ſpeciem per ſe repræſentatiuam reuelationis quòd ſit à Deo: vbi opus non eſt, vt talis intellectus per hanc ſpeciem videat clarè Deum in ſe; ſed ſatis eſſet, quòd perſpiceret reuelationem tanquam effectum Dei, ſicut per alias ſpecies cognoſcimus euidẽter alias creaturas effectus Dei. Alio modo poteſt certè Deus hoc myſterium reuelare Angelo nondum beato ſed viatori, & præſertim Angelo ſupremo qui non poteſt ab inferioribus illuminari: vel ponamus caſũ quòd vnus ſolus Angelus eſſet creatus à Deo, qui euidenter ſciret nullos alios extare Angelos: ſic inquam talis Angelus non poſſet ſuſpicari, illam cogitationem ſibi aliunde prouenire, ſed haberet euidẽtiam quòd illa eſſet diuina reuelatio: haberet ergo notitiam euidentem in atteſtante de hoc myſterio. Imo hunc modum euidentiæ conceſſum fuiſſe Prophetis in ſuis reuelationibus, ex S. Thom. probat Caiet. 2. 2. q. 171. art. 5. Eundem etiam alij docent conceſſum fuiſſe Adamo & Apoſtolis. Sed hæc ſunt minùs certa. An verò hæc euidentia in atteſtante poſſit conuenire ipſi fidei, vel poſſit ſtare cum fide penitus obſcura, ſpectat ad propriam materiam de fide.

Et per euidentiam in quibuſdam effectibus ſupernaturalibus.

Rurſus poſſibilis quoque videtur ex illuſtratione diuina, cognitio euidens de myſterio Trinitatis quoad an eſt, ducta ex effectu aliquo ſupernaturali Dei, etiam ſecluſa propria atteſtatione diuina. Probari poteſt, adducendo quoſdam Dei effectus ſupernaturales, ex quibus hæc notitia duci poſſit. Nempe ſi aliquis homo fuerit eleuatus vt ad breue tempus videret Deum vnum & trinum, quod plerique putant fuiſſe conceſſum Moyſi & Paulo: tunc recordabitur poſtea hic homo de præterita viſione qua intuitus erat tres perſonas: ſcitquè claram viſionem non eſſe fallacem: vnde habebit ſemper euidentiam, quòd Deus reuera ſit trinus in perſonis. Item poteſt Deus cuipiam tribuere notitiam euidentem de clara viſione exiſtente in alio, vel de habitu infuſo fidei exiſtente in ſe vel in alio: tunc, hic perſpiciet, viſionem & fidem repræſentare tres perſonas in Deo, ſciens pariter viſionem & fidem eſſe prorſus infallibilem: vnde tandem euidenter deducet, Deum reuera eſſe trinum. Ad hæc exempla quidam reſpondent, vel non poſſe quempiam habere talem euidentiam de ijs effectibus, quin ſimul videat ipſum Deum: quod tamen non rectè dicitur. Vel dicunt, eſto quis perſpiciat, fidem & viſionem terminari ad Deum vt eſt in ſe, tamen non per hoc dignoſcere, qualiſnã ſit Deus, an trinus vel non. At nos ponimus caſum, vt quis euidẽter perſpiciat, fidem & viſionem repræſentare tres per-

ſonas

ſonas in Deo: quod ſine dubio eſt poſſibile. Vel dicunt, conceſſa hac euidentia, eſse potiùs euidentiam rei in atteſtante quàm rei in ſe, quia etiam eſt per medium extrinſecum in cognitione conſiſtens. Sed tamen propriè loquendo hęc non eſt euidentia in atteſtante, ſed potiùs in effectu manifeſtatiuo obiecti.

Maximè hypoſtatica vnione. Sed clariùs adhuc probatur hæc res ex præcipuo effectu ſupernaturali Dei, nempe hypoſtatica vnione quæ terminatur ad perſonam diuinam, & cuius ſine dubio poteſt Deus euidentem notitiam tribuere intellectui creato: & Chriſtus ipſe, nõ ſolùm per ſcientiam beatam, ſed etiam per infuſam euidenter cognouit hanc ſuã vnionem: ex notitia ergo huius vnionis poteſt intellectus creatus euidenter cognoſcere perſonam diuinam ad quam vnio terminatur. Neque ſufficit quod reſpondet Suarez, ſic intellectum cognoſcere, vnionem terminari ad perſonam diuinam; ſed non per hoc diſcernere ſi hæc ſit abſoluta vel relatiua, ſit vnica vel vna ex tribus. Nam ponamus caſum, etiã Patrem aſſumpſiſſe aliam numero naturam, & Spiritum ſanctum rurſus aliam: tunc intellectus cognoſceret ex illuſtratione diuina has omnes vniones: ſed hæ certè inter ſe eſſentialiter differrent, non aliter niſi quia talis vnio dicit ordinem intrinſecum ad talem perſonam, & alia vnio ad aliam perſonam: ille ergo intellectus cognoſceret hanc differentiam ipſarum vnionum, atque adeo diſcerneret tres perſonas diuinas. Per quod etiam facilè refellitur quod reſpondet Vaſq. in fine diſp., intellectum non diſtinguere ſi eadem vel diuerſa vnio terminetur ad eandem vel diuerſam perſonam. Dum enim intellectus quidditatiuè & euidenter cognoſcit ipſas vniones, non poſſet non diſtinctè cognoſcere. Sed addit Vaſq., quòd licèt intellectus cognoſceret tres perſonas diuinas, tamen non ſciret an eſſent plures aliæ, & ſic non perciperet myſterium Trinitatis. At certè, tota difficultas huius rei eſt, in cognoſcẽda pluralitate aliqua & diſtinctione diuinarum perſonarum: hac enim cognita, facile vlterius eſſet, diſcurrendo per proceſſiones ad intra determinare ternarium numerum perſonarum.

Confirmatur præterea hæc doctrina. D.Tho.art.1.eo probat, non poſſe ex effectibus cognoſci myſterium Trinitatis, quia non emanant ab vna perſona magis quàm ab alia, ac proinde non dicunt ordinem dependentiæ ad vnam & non ad aliam: quòd ſi alioqui inueniretur hæc diſcretio, iam concedi deberet, poſſe diſtinctionem perſonarum ex effectibus cognoſci. Dum ergo inuenitur quidam effectus, terminatus ad vnam perſonam diuinam & non ad alias, & ad illam ſpecialiter dicens ordinem, planè hinc duci poteſt notitia perſonarum diuinarum: non enim ad hoc minorem vim habebit hæc terminatio, quàm haberet dependentia effectiua. Demum de facto tribuunt Theologi animæ Chriſti ſcientiam infuſam circa myſteria ſupernaturalia, euidentem ad differentiam noſtræ fidei, & diuerſam à viſione clara. Et ſine dubio anima Chriſti per eam ſcientiam infuſam cognouit myſterium Trinitatis: alioqui non potuiſſet tanquam viator orare Patrem, vel diligere Deum vt trinum, vel docere homines de myſterio Trinitatis. Concedenda ergo eſt huiuſmodi notitia euidens abſtractiua de myſterio Trinitatis. *Oſtẽditur ratione & exemplo.*

Ex his patebit ad fundamentum ſententiæ oppoſitæ, ductum ex auctoritate & ratione S. Tho. art. primo. D. Thomas enim maximè negare voluit notitiam ex effectu naturali, non autem ex effectu ſupernaturali: verè enim hæc notitia haberi non poſſet abſque peculiari illuſtratione & ſupernaturali operatione Dei, ad differentiam ſcientiæ naturalis quæ ducitur ex effectibus naturalibus. Et licèt effectus quoque ſupernaturalis eodem modo procedant effectiuè a diuina potentia, & vt ſic non valeant manifeſtare diſtinctionem perſonarum: tamen quatenus terminãtur per ſe ad ipſas perſonas, vel earum aliquam, optimè poſſunt indicare diſtinctionem diuinarum perſonarum.

Sed præterea dubitari poteſt primò. Si ex effectu ſupernaturali hauriri poteſt hæc notitia, poſſe etiam haberi ex quocunque effectu naturali, ſaltem addita aliqua illuſtratione diuina. Nam quicunque effectus dicit ordinem dependẽtiæ ad Deum, qui ordo terminatur ad Deum qui reuera eſt trinus: ergo poteſt *Ex ſolis quibuſdã effectibus ſupernaturalibus poteſt duci hæc notitia.*

Deus

Deus aliquem intellectum tanta illuſtratione perfundere, vt comprehendat & penetret hunc ordinem, ita vt pertingat ad cognoſcendum Deum vt trinum. Quod maximè admittendum videtur iuxta ſententiam eorum qui negāt Deo ſubſiſtentiam abſolutam eſſentialem: cùm enim actiones ſint ſubſiſtentium, ſequitur actiones prodire a Deo vt ſubſiſtente perſonaliter in tribus ſuppoſitis: ergo ordo creaturæ terminatur ad Deum vt trinum in perſonis.

Hæc tamen admittenda non ſunt. Licèt enim Deus reuera in ſe trinus ſit, atque adeo ordo creaturæ terminetur ad ipſum qui reuera eſt trinus: tamen non terminatur ad Deum formaliter vt trinus eſt, ſed vt vnus eſt: per viam ergo huius ordinis formaliter intellectus creatus nō poterit pertingere ad cognoſcendum Deum niſi vt vnus eſt: idquè etiam iuxta opinionem negantem ſubſiſtentiam abſolutam. Licèt enim actiones ſint ſubſiſtentium, tamen ſubſiſtentia non ſe habet vt virtus vel formale principium agendi, ſed tantùm vt complementum naturæ in ſe. Vnde quamuis Deus priùs in ſe ſubſiſtat quàm operetur ad extra; tamen per accidens eſt ad ipſam operationem, quòd Deus ſubſiſtat abſolutè vel relatiuè, vnica vel triplici ſubſiſtentia. Ad ſummum ergo ex effectibus creatis euidenter deduci poteſt, Deum in ſe ſubſiſtere, abſtrahendo à myſterio Trinitatis: ipſa verò trium ſubſiſtentiarum diſtinctio cum proceſſione perſonarum ad intra, prorſus hac via cognoſci non poteſt.

Adiuncta etiam illuſtratione ſupernaturali.

Dubitatur ſecundò, an cùm dicimus, intellectum creatum diuinitus illuſtratū poſſe euidenter cognoſcere myſterium Trinitatis, intelligatur hæc illuſtratio ſolùm materialiter, quia; videlicet poſuit Deus in rerum ſerie effectum aliquem ſupernaturalem, & poſtea ſinit intellectum creatum vti ſua virtute in cognoſcendo: vel intelligatur præterea formaliter, quòd ſcilicet præter productionem effectus ſupernaturalis requiratur noua illuſtratio diuina, vt intellectus creatus talem effectum cognoſcat, & inde Trinitatis myſterium aſſequatur.

Ex his, primum quidem ſufficeret ad defendendum, non poſſe ſola vi naturæ deprehendi myſterium Trinitatis, vt probauimus ſect. 1. Sed addendum quoque eſt ſecundum, ſupponendo ex alijs locis, vbi de hoc tractabimus nec ab intellectu abſque ſpeciali illuſtratione diuina cognoſci poſſe huiuſmodi ſupernaturales effectus: atque ita formaliter verificatur, non niſi ex diuina illuſtratione poſſe myſterium Trinitatis ab intellectu creato cognoſci.

SECTIO QVARTA.

An, quid, quot, & quæ ſint Notiones, quibus dignoſcuntur diuinæ perſonæ.

Sūt notiones in diuinis perſonis, quibus earum diſtinctionem agnoſcimus.

NOtionis nomē, non ſolùm à Theologis vſitatum eſt, ſed apud Patres etiam reperitur, præſertim Baſil. epiſt. 45. & Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 6. Ac etiā apud antiquiores Latinos, præſertim Ciceron. lib. 3. Officior. Denotat autem, vt per ſe patet, aliquid ad cognitionem ſpectans, ac ſpecialiter ad mentē diſtinguendam vnam rem ab alia. Sed Cicero formaliter ſumpſit pro actu cognitionis, ſic explicans, *Notio eſt ſimplex mentis intelligentia ſiue conceptio, qua rei natura diſcernitur*: & fortaſse etiam Auguſt. ibi dicens, *Alia eſt notitia qua intelligitur genitus, alia qua ingenitus*. Theologi tamen maximè intelligunt obiectiuas rationes, quibus in ipſo Deo concipimus perſonas eſse diſtinctas: & ita expreſsè accepit Baſilius dicto loco.

Itaque, ſic accipiendo notionem, patet, de formali addere ſupra relationem, ſiue ſupra rationem propriam cuiuſque perſonæ, reſpectum rationis ſeu denominationem extrinſecam penes noſtram cognitionem: & in hoc ſenſu eſt aliquid ſecundæ intentionis. Vnde opus non eſt, de nouo probare, dari notiones diuinarum perſonarum, præter id quod q. 28. ſect. 8. probauimus, dari proprietates quæ in abſtracto dicantur: de reliquo enim dubium non eſt, quin per has cognoſcamus diſtinctionem diuinarū perſonarum: vt expreſsit Baſil. ibi, reddens rationem quare aſsignandæ ſint in Deo notiones

notiones ex noſtra cognitione circa diſtinctionem perſonarum.

Sunt quinque. Dubium autem graue eſt, quot & quæ ſint huiuſmodi notiones. Et D. Thom. quidem hic art.3. quinque aſſignat, quatuor nempe relationes, & innaſcibilitatem Patris, per quam non intelligitur ſolùm negatio natiuitatis propriè dictæ, ſed negatio omnis proceſſionis paſſiuæ ad intra: quia vt explicauit S. Thom. in 1.diſt.28. q.1. art.2., ingenitum hìc intelligitur, quod nullo modo ad generationem conſequitur: tripliciter autem aliquid conſequi poteſt ad generationem, vel tanquam terminus genitus & Filius, vel tanquam natura communicata per generationem vt eſsentia diuina, vel tamquam alius terminus procedens poſt generationem vt Spiritus ſanctus: & omni hoc modo Pater dicitur ingenitus: & ſic intelligenda eſt innaſcibilitas propria Patris notio, vt fiant notiones quinque. At verò, pauciores aut plures eſse diuinas notiones alij ſenſiſse videntur. Et olim aſſignatas fuiſse tres, teſtatur Scot. in 1.d.27.q.1.§. *Ad argum huius q.*, verſic. *Ad tertiū*. Sed Ocham in 1. d. 28. poſuit quatuor notiones, ſcilicet quatuor relationes. Ex aduerſo, plures aſſignauit Alenſis 1. par. q. 68. memb. 4., nempe duodecim. Multo plures addidit Bargius in 1.d.28., nempe triginta duas. Scotus autem eo loco dixit, præter quinque addi poſse ſextam notionem, nempe inſpirabilitatem ſimilem innaſcibilitati: excuſatq. hanc additionem, quia etiam antea, ſupra tres fuerunt additæ duæ.

Paternitas, filiatio, ſpiratio paſſiua. Defendēda tamen eſt aſſignatio S.Thomæ, quæ communis eſt inter Theologos, nō ſolùm Expoſitores hoc loco, ſed etiā Scholaſticos cum Magiſtro in 1. d. 27. & 28. Eſtquè conformis D.Auguſtino. Imo à nonnullis ita inuiolatè ſeruanda cenſetur, vt hunc quinarium numerum vel augere vel minuere dicant eſſe ſaltem temerarium: ita dicunt Bagn. & Zumel, quia non eſt deſerēdus in re graui communis modus loquendi Theologorum & Patrum. Pro hac ergo aſſignatione, in primis ſine dubio tres proprietates conſtitutiuæ diuinarum perſonarum dicendę ſunt notiones: & per has intelligimus non ſolùm relationes ſed etiā origines: notiones enim multiplicandæ ſunt, non per ſolam diſtinctionem in modo concipiendi, ſed per diſtinctionem aliquam ex parte rationis conceptæ. Potiùs autem aſſignandæ ſunt notiones ſub nominibus relationum, quàm originum, ſicut pariter de proprietatibus ſuo loco monuimus.

Item ſpiratio actiua. Deinde addi debet ſpiratio actiua, quę licèt cōmunis ſit Patri & Filio, tamen per eam benè diſtinguimus Patrem & Filium à Spiritu ſancto. Vbi propter hoc aduertendum eſt, non eſſe aſſignandam notionem niſi rationem ſingularem indiuiſam, exiſtentē in vna vel in duabus perſonis: & idcirco cùm Filius & Spiritus ſanctus conueniant in hoc quòd ambo producti ſunt, & in hoc diſtinguantur à Patre; tamen non aſſignatur pro alia notione eſſe productum: quia nimirum non eſt quædam ratio ſeu habitudo productionis paſſiuæ ſingularis, ſed tantùm abſtrahitur per conuenientiam rationis, & ſic notauit S.Thom. art.3. ad 5.

Et Innaſcibilitas Patris. Præter has notiones, non reperiuntur aliæ rationes poſitiuę in diuinis perſonis, quæ debeant tanquam diſtinctæ notiones aſſignari: ſed ad ſummum multiplicari poſſunt negationes. Si tamen omnes negationes quis enumerare velit, plures ſine dubio notiones diſtinguere debebit: ſed certè non omnis negatio debet vt peculiaris notio aſſignari. Quinimò, vt notat Caiet. eod. art., quem alij Thomiſtæ imitantur, negationes de communi lege non ſunt aſſignandæ. Ex peculiari autem prærogatiua factum eſt, vt à Sanctis Patribus ac Theologis innaſcibilitas in Patre, tanquam diſtincta notio aſſignetur. Cuius rei duplex ſufficiens ratio reddi poteſt.

Quæ concipitur vt dignitas quædam. Prima ex S.Thom. hìc art.3. ad 4. quia cùm perſona importet dignitatem, notio perſonæ aſſignanda non eſt, niſi quæ veluti dignitatem aliquam denotare videtur: negatio autem, communiter loquendo, non dicit aliquam dignitatem: ſed innaſcibilitas Patris, accipitur & concipitur veluti dignitas quædam & auctoritas: ac proinde meritò tanquam peculiaris notio potuit aſſignari. Et præſertim, hæc negatio in hoc planè differt ab alia negatione oppoſita quæ conuenit Spiritui ſancto, ſcilicet non eſſe productiuum: Etenim non producere, non conci-

concipitur tanquam dignitas quædam, ſicut non produci. Differt etiam ab alia negatione, qua Filius dicitur non ſpiratus, & Spiritus ſanctus dicitur non natus: quando enim terminus aliquis reuera producitur, non concipitur tanquam dignitas eius quòd nō producitur tali modo, dum producitur alio modo. Peculiari ergo ratione, innaſcibilitas Patris concipitur vt dignitas quædam. Quod adhuc cautè intelligendum eſt, non quaſi innaſcibilitas dicat nouam aliam dignitatem poſitiuam ſupra paternitatem & ſpirationem: nec quaſi tollat vllam imperfectionem, ſiquidem produci in Deo non eſt vllius imperfectionis, ſed potiùs eſt æqualis perfectionis ac producere: Sed tantùm debet intelligi, quia huiuſmodi negatio productionis paſſiuæ, noſtro modo concipiendi reputatur quaſi dignitas quædam, per comparationem ad res creatas, in quibus id quod producit aliam rem, & non ab ea producitur, cenſetur habere veluti dignitatem & auctoritatem quandam reſpectu rei productæ. Et in Deo adeo verum eſt, hanc innaſcibilitatem concipi tanquam dignitatem Patris, vt per hoc Pater excellenti modo dicatur Principiū non de principio, & ab Hilar. lib. 9. de Trinit. vocatur maior Filio, & ab alijs dicitur habere auctoritatē quandam: & propter hoc ipſum Eccleſia cunctas ferè ſuas orationes ad Patrem dirigere conſueuit: imo Chriſtus ipſe in Euangelio omnia referre ſolitus eſt ad Patrem.

Qua Pater dicitur primum principiū.

Secunda ratio eſt ex eodem S. Doctore q. ſequenti art. 4. in corp. & ad 1. quia Pater dicitur prima perſona ſeu primum principium, & in hoc diſtinguitur ab alijs duabus perſonis: principium autem dicitur per habitudinem producentis ad eaſdem duas perſonas, primum verò per negationem eſſendi ab alio. Filius autem dicitur ſecunda perſona, vel per ordinē ad primam, & ſic per habitudinem realē filiationis: vel per ordinem ad tertiam, & ſic per habitudinem realem ſpirationis actiuæ. Spiritus ſanctus quoque dicitur tertia perſona per habitudinem realem proceſſionis ad primam & ſecundā. Hac ergo ratione, negatio illa cōuenienter aſſignata eſt vt notio Patris: nec par ratio occurrit ad aſſignandam aliam negationem pro notione Filij & Spiritus ſancti.

Differt innaſcibilitas ab alijs negationibus.

Ex his verò confutandæ ſunt quædam rationes, quæ ad tuendum hunc quinarium numerum notionum ab alijs afferri ſolent. Canarienſ. ſuper hunc art. 3., poſt multa inquit: quia à Sanctis Patribus & Theologis tradita non ſunt plura nomina abſtracta, præter nomina quinque notionum. Sed manifeſtè falſum aſſumit: adſunt enim nomina generationis actiuæ & paſſiuæ, natiuitatis, & alia, quæ etiam adducuntur ad declarandam diſtinctionē perſonarum. Specialiter pro innaſcibilitate reddunt aliqui differentiam ab alijs negationibus: quia hæ quæ alijs perſonis tribuuntur, facilè apparent intellectis ipſis perſonis; ſed innaſcibilitas Patris non ſtatim apparet, ſiquidem vt notauit D. Auguſt., pater poteſt eſſe genitus vt videmus in rebus creatis. Sed fortaſſe etiam de Spiritu ſancto non ſtatim apparet, eum non eſſe productiuum, & tamen hæc negatio non aſſignatur pro notione. Addunt alij, innaſcibilitatem debuiſſe nominari ad oſtendendum, non eſſe plures quàm tres. Sed ſanè ad hoc non minùs oportet exprimere, quòd à Spiritu ſancto nulla alia perſona procedit. Rurſus dicunt alij, per innaſcibilitatem declarari, quòd Pater eſt fontale principiū habens vniuerſalem auctoritatem & plenitudinem in Trinitate. Sed certè ſi hoc intelligatur poſitiuè, nihil reuera additur præter duas Patris relationes, paternitatem & ſpirationem actiuam: vnde non additur noua ac diſtincta notio: ſicquè docet S. Thom. q. ſeq. art. 4. ad primum.

Nec debet ſumi pro relationis ratione.

Denique Vaſq. diſp. 137. cap. 5., vt defendat, innaſcibilitatem eſſe notionem, contendit, hoc nomine negatiuo denotari rationem aliquam poſitiuam, quatenus Pater concipitur ſub ratione primi principij. Sed tamen quæſt. ſequenti tractabimus, per innaſcibilitatem non denotari diſtinctè aliquid poſitiuum in Patre. Et nunc hic Auctor fruſtra recedit à doctrina D. Auguſt. & D. Thomæ, qui expreſſè declarant, innaſcibilitatem eſſe negationem: niſi ergo hoc ita defendatur, ſuperfluus erit labor. Et præterea non poteſt ſatis defendere innaſcibilitatem tanquam notionem diſtinctam à paternitate & filiatione, quin teneatur ad-

dere

dere alias notiones. Nam ſi per innaſcibilitatem intelligit ipſam relationem realem paternitatis diſtincto modo conceptam, ſcilicet vt conſtitutiuam primi principij; contradicit doctrinæ quam tradiderat cap. 4., dicens, notionem diſtinctam non debere eſſe eandem relationem realem nouo modo conceptam, ſed debere eſſe nouam rationem cogitatam in perſona: ſi ergo velit aſſignare nouam aliam rationem, nihil aliud quàm relationem rationis inueniet. Et quidem ipſe num. 18. rationis relationem aſſignat: fateatur ergo, non paternitatem ſub noua relatione rationis, ſed ipſam relationem rationis eſſe notionem: ſicut nos vltrò dicimus, negationem eſſe notionem. Sed aduerſus hanc relationem rationis eſt: tum quia hactenus omnis notio à Theologis deſignata eſt, tanquam ratio ſeu forma ſuo modo à parte rei inuenta in perſona, & à nobis concepta ad diſtinctionem perſonarum. Tum præſertim, ipſe Vaſq., dum minùs cautè putauit negationum moleſtiam euadere, non minùs importunam relationum rationis turbam incurrit, è qua ipſe varijs modis, ſed inutiliter, effugere tentat. Etenim ſi fingit relationem rationis in conceptu primæ perſonæ, fingat etiam neceſſe eſt in conceptu ſecundę & tertiæ, vnde debebit addere & has duas alias notiones. Neque ſatisfacit dicens, non ſatis intelligi denominationem primæ perſonæ ſub nomine Patris, & ideo debuiſſe diſtingui. Nam pariter non ſatis intelligetur denominatio ſecundæ perſonæ ſub nomine Filij, & denominatio tertiæ ſub nomine Spiritus ſancti. Occurrunt inſuper aliæ relationes rationis, vtpote imaginis & verbi in Filio, doni in Spiritu ſancto. Neque ſatisfacit, dicens, relationem imaginis includi in definitione Filij. Cùm enim relatio Filij ſit realis, & relatio imaginis ſit rationis, ſatis ab illa diſtinguitur. Item dicit, relationem verbi ad relationem Filij ſe habere tanquam commune ad proprium, & ideo non debere diſtingui, ſicut non diſtinguitur in Patre ratio producentis à ratione generantis. Sed certè relatio rationis non includitur in relatione reali. Et præterea diceret pariter quis, rationem primæ perſonæ ſe habere ad Patrem, ſicut commune ad proprium. Demum dicit, relationem rationis verbi ad creaturas, & relationem doni in Spiritu ſancto etiam ad creaturas, debere excludi, quia reſpiciunt terminum extra Deum. Sed certè, ſi aliquis ordo realis ad creaturas, eſſet in vna perſona & non in alia, facilè diceretur notio quędã illius perſonæ: ſi ergo Vaſq. ſemel relationes rationis in numero notionũ admittit, nõ debebat illas relationes verbi & doni reijcere.

Poſtremò, ſolent hic circa notiones, quædam alia admiſceri de diſtinctione vel identitate ſpirationis actiuæ cum paternitate & filiatione, atque de prædicatione relationum & originum inter ſe. Hæc tamen non ſpectant formaliter ad notiones, hoc eſt prout ſunt nobis ratio diſcernendi perſonas: ſed alijs locis magis proprijs inſerentur.

QVAESTIO TRIGESIMATERTIA

De Perſonis diuinis ſingillatim: & primò de Perſona Patris.

SEquitur iam ſecunda pars huius tractatus, in qua cum S. Thoma de tribus perſonis ſingillatim agere proſequemur: & omni iure initium ſumimus à perſona Patris, de qua S. Doctor per quatuor diſcurrit articulos. Primò affirmat, Patrem verè eſſe & dici principium: quia principium ſignificat id à quo aliquid procedit: ſed à Patre procedit alia perſona: ergo verè Pater eſt principium. Secundò affirmat, hoc nomen Patris eſſe proprium primæ Perſonæ diuinæ: quia illud nomen eſt proprium quod ſignificat id quo aliquid ab alijs diſtinguitur: ſed per hoc nomen Patris ſignificatur paternitas per quam prima perſona ab alijs diſtin-

d ſtinguitur: ergo. Tertiò ſupponit, nomen Patris dici de Deo etiam eſſentialiter, hoc eſt Deum ratione eſſentiæ vocari Patrem reſpectu creaturarum, nimirum ratione aliqualis ſimilitudinis in creaturis, inuentæ reſpectu Dei, vel maioris vel minoris, vt pluribus exemplis declarat. Hinc docet, nomen Patris priùs dici de Deo perſonaliter quàm eſſentialiter: quia nomen priùs dicitur de eo cui ſimpliciter & propriè conuenit, quàm de eo cui ſecundùm quid & tranſlatiuè conuenit: ſed in diuinis perſonaliter quidem dicitur Pater ſimpliciter & propriè, cùm detur perfecta ſimilitudo & vnitas naturæ inter Patrem & Filium; eſſentialiter verò dicitur ſecundùm quid & minùs propriè ſecundùm aliquam ſimilitudinem imperfectam. Quartò demum docet, proprium eſſe Deo Patri, eſſe ingenitum: quoniam Pater eſt primum principium, ad differentiam Filij qui eſt principium de principio: ſed primum explicatur per negationem proceſſionis ab alio: ergo ſic proprium eſt Patri eſſe ingenitum.

SECTIO PRIMA.

Quo pacto Pater ſit prima perſona Trinitatis.

Pater eſt realiter prima perſona.

PAtrem eſſe perſonam diuinam, primam inter tres, noua declaratione non indiget, præter ea quæ hactenus dicta ſunt. Illud ſolùm obſeruari poteſt, Patrem dici primam perſonam, ordine naturæ à parte rei, & non ſolùm ordine numeri penes noſtrum intellectum. Etenim duplex eſt ordo: vnus eſt ordo numeri, qui diſponitur ad libitum numerantis; vt numeramus ſphęras cæleſtes, vel incipiendo ab infima vel à ſuprema, & ſic vel infimam vel ſupremam vocamus primam: atque ità ſi quis vellet ad libitũ numerare perſonas diuinas, incipiendo à Spiritu ſancto, hanc diceret primam. Alius ordo eſt, qui à parte rei reperitur in rebus numeratis, qui ordo in diuinis perſonis inuenitur ratione originis: atque iuxta hunc ordinem à parte rei Pater eſt prima perſona. Et ita etiam nos iuxta rei ordinem numerare debemus.

Sed circa conſtitutionem huius primæ perſonæ grauis difficultas occurrebat, quonam modo reperiatur in Deo prima perſona, quia videbatur eſſe debere antequam generet. Hanc tamen difficultatem jam expediuimus q. 28., vbi præſertim ſect. 11. declarauimus, non debere primam perſonam ſupponi antequam generet, ſed potiùs hoc ipſo quod generat, primariò ac formaliter conſtitui.

Pater conſtituitur per paternitatem.

Vlteriùs autem Suarez lib. 8. de Trin. cap. 1. refert quamdam ſententiam aſſerentem, Patrem eſſe primam perſonam, per paternitatem noſtro cõcipiendi modo fundatam ac veluti reſultantem ad actum intelligendi, quo priùs Deus ſeipſum eſſentialiter comprehendit. Hanc ſententiam impugnat ipſe Suar., atque contendit hanc primam perſonalitatem immediatè conſequi ad ipſam naturam diuinam, hoc ſolo quòd ſubſtantialis eſt. Poſtea addit, cùm natura diuina conſtituatur per actum intelligendi tamquam primam rationem eſſentialem, ſic dici poſſe hanc primam perſonalitatem conſequi ad actum intelligendi. Itaque, vt hæc ſententia diuerſa ſit à præcedenti, concipiendum eſt, quòd hæc prima perſonalitas per ſe immediatè fundetur in natura diuina vt natura ſubſtantialis eſt, ità vt veluti per accidens ſe habeat, quòd ratio conſtitutiua talis naturæ, ſit actus intelligendi: & æquè benè hæc perſonalitas fundaretur immediatè in natura diuina, quæcumque eſſet ratio eſſentialis eius: & æquè etiam de facto fundetur in omni alio prædicato eſſentiali diuinæ naturæ, etiã in ipſo velle eſſentiali.

Paternitas fundatur in actu intelligendi.

Sed tamen nos ex q. 14. ſupponimus, actum intelligendi non eſſe tamquam primam rationem eſſentialem conſtitutiuam diuinæ naturæ, ſed potiùs ſe habere veluti attributum & operationem conſequentem, ratione noſtra diſtinctam ab eſſentia diuina. Quo ſuppoſito veriſſimam cenſemus priorem illam ſententiam, ſcilicet paternitatem immediatè fundari in actu intelligendi, & non immediatè in natura diuina prout ratione diſtincta: neque ſanè apparet, quonam modo ſtantibus ijs quæ hactenus de hac re dicta ſunt poſſit in contrarium dubitari. Primò enim q. 27. probauimus, perſonas

ſonas diuinas non procedere immediatè ex fœcunditate naturæ diuinæ, ſed procedere per actus intellectus & voluntatis: ſicut ergo relatio producti non fundatur immediatè in natura diuina, ſed in actu intelligendi & volendi, itá non minùs relatio producentis. Et iuxta hoc, ſine dubio verum eſt dicere, quia Deus intelligit ideo Pater producit Filium, ſicut pariter quia Deus amat, Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, ſumendo nempè intellectionem & amorē vt operatio quædam eſt, licèt non ſit prima ratio conſtitutiua Dei, ſed noſtro modo concipiendi conſequatur ad eſſentiam diuinam.

Secundò vlteriùs, q. 28. probauimus, nullam dari proprietatem ſeu perſonalitatem abſolutam, conſtitutiuam diuinæ perſonæ; ſed omnem perſonalitatem cōſiſtere in habitudine producentis & producti: ſed omnis talis habitudo fundatur in aliquo actu immanenti Dei: ergo nulla perſonalitas in Deo poteſt concipi immediatè conſequi ex natura diuina, niſi formaliter tamquam operante immanenter. Et alioqui, ſi aliqua prima perſonalitas conciperetur reſultare ex natura diuina præciſè vt talis ſubſtantialis eſt, non poſſet eſſe relatiua tamquam habitudo producentis, ſed deberet eſſe abſoluta: ſicut ſi natura diuina, ſecluſa ratione operationis immanentis, terminari deberet aliqua perſonalitate, immediatè ex eo quòd ſubſtantialis eſt, hæc perſonalitas planè eſſet abſoluta, non relatiua.

Tertiò. Cùm ad naturam diuinam quatenus intelligentem formaliter ſub ratione operationis reſultare debeat habitudo perſonæ producentis per intellectum; ſi præterea ad naturam diuinam, ſecluſa ratione operationis, ſolumq. in ratione naturæ ſubſtantialis immediatè, debet aliqua perſonalitas reſultare; omnino de facto inueniretur in Deo talis perſonalitas præter habitudinem producentis per intellectum: operatio enim atque productio immanens, non poſſet tollere vel impedire id quod antecedenter conueniebat diuinæ naturæ: igitur de facto eſſent quatuor perſonalitates Deo: & quarta illa quæ de nouo infertur, deberet antecedere paternitatem, tamquam perſonalitas quædam abſoluta, quod eſſet hæreticum. Vel ſic: ſi prima perſonalitas quæ de facto aduenit diuinæ naturæ, non eſt niſi habitudo producentis per intellectum, vtique non poteſt concipi aduenire, niſi ex eo quòd Deus immanenter operando intelligit, & intelligendo producit. Et alioqui ſi prima perſonalitas non ſic in actu intelligendi fundatur, debebit à paternitate diſtingui, eſſetq. in ſe abſoluta.

Quartò. Stante diſtinctione rationis inter actum intelligendi & eſſentiam diuinam præciſè ſumptam quoad primam rationem eſſendi à ſe, iam hæc perſonalitas, quæ non eſſet fundata in actu intelligendi, ſed immediatè in natura diuina, ratione noſtra antecederet diuinum actum intelligendi: ſicut in ſubſtantia creata, perſonalis ſubſiſtentia præcedit actus immanentes. Sic ergo priùs eſſet perſona in Deo, quàm Deus exerceret actum intelligendi: illa ergo perſona prorſus eſſet abſoluta. Deinde, cùm perſonalitas Filij fundetur in actu intelligendi, planè ſequitur, primam perſonam eſſe ordine naturæ priorem ante ſecundam, ac proinde primam & ſecundā perſonam non conſtitui & diſtingui formaliter per oppoſitionem relatiuam, ſolaſq. habitudines genitoris & geniti: quæ planè ſunt aliena à vera doctrina. Itaquè ſententia Suarij falſa eſt, ſiuè actus intelligendi dicatur non diſtingui, ſiuè dicatur diſtingui à diuina eſſentia.

Sed objicies primò ex ipſo Suarez. Perſonalitas naturæ in communi non ſequitur nec reſultat ex operatione, ſed potiùs præcedit operationes, quia actiones ſunt ſuppoſitorum, vel ſaltem ſubſiſtentium: ergo prima perſonalitas naturæ diuinæ quæ conſtituit perſonam improductam, non conſequitur ad operationem, maximè ſi natura diuina non habeat aliā ſubſiſtentiam eſſentialem ante ſubſiſtentias perſonales. *Perſonalitas diuina ſupponit operationē immanentem.*

Reſpondetur, omnes tres perſonalitates diuinæ naturæ noſtro modo concipiendi conſequi ad actus immanentes, & verè primam perſonalitatem ad actum intelligendi: nimirum cùm in Deo non ſit alia ratio incommunicabilitatis, niſi relatio productionis ad intra: & in Deo non ſit alia productio ad intra, niſi per operationes immanentes intellectus & volun-

voluntatis. Inſuper, cùm perſonalitas diuina terminet naturam diuinam etiam quoad attributa eſſentialia ipſius naturæ quæ ſunt proprijſſimè ſubſtantialia, ſupponi debent inter attributa etiā hæ operationes immanentes, ad quas peculiari ratione omnis perſonalitas diuina reſultat. Neque certè in Deo hæ operationes eſſentiales immanentes, ſunt ſuppoſitorum, ſeù à ſuppoſitis, quaſi priùs concipiatur ſuppoſitum diuinum, & poſtea actus intelligendi. Satis ergo eſt, ad hos actus immanentes ſupponi ſubſiſtentiam eſſentialem, vt nos admittimus. Qui verò hanc ſubſiſtentiam negant, dicere debent, hos actus, eo quòd non importent per ſe precisè rationem actionis & productionis realis, ſed ſumma ſimplicitate identificentur cum natura diuina, non prærequirere ſubſiſtentiam. Qui autem contenderet omnino hanc ſubſiſtentiam prærequiri, inde conuinci deberet ad concedendam in Deo ſubſiſtentiam eſſentialem ante perſonales.

Et ſpiratio quoque fundatur in actu diligendi.

Obijcies ſecundò. Sicut diuinum intelligere, ita etiam diuinum velle eſſentiale, ratione noſtra præcedit proprietates perſonales: ſed hoc velle non eſt fundamentum ſpirationis actiuæ nec alicuius proprietatis: ergo & intelligere eſſentiale non eſt fundamentum paternitatis.

Reſpondetur, Velle eſſentiale omnino eſſe fundamentum ſpirationis actiuæ licèt non tàm immediatè ſicut intelligere fundat paternitatem: quia nimirum ad ſpirationem actiuam ſupponuntur etiam Pater & Filius quoad ſuas relationes perſonales, ſed inter intelligere eſſentiale & paternitatem nihil tale eſt quod mediare poſſit.

Ex actu intelligendi in Deo conſequitur ſubſiſtentia perſonalis relatiua.

Obijcies tertiò. Ex intelligere vt ſic ſolùm ſequitur, vel repræſentatio obiecti, vel terminus aliquis productus: ſed paternitas neutrum eſt horum: ergo non conſequitur ad ipſum intelligere. Et alioqui vera eſſet hæc cauſalis, quia eſſentia diuina ſe intelligit, ideo ſubſiſtit paternitate: quæ tamen falſa videtur.

Reſpondetur, Ad intelligere in communi ſecundùm abſtractam intelligendi rationem eſto nihil aliud conſequatur: tamen ad talem determinatam rationem intelligendi, hoc eſt diuinam, conuenientemq. naturæ quæ eſt fœcunda ad communicationem ſui per actus immanentes, omnino conſequi relationes producentis & producti per intellectum. Iuxta quod diximus q. 27., non ex communi ratione, ſed ex peculiari ratione intelligendi & volendi in Deo, exerceri proceſſiones diuinarum perſonarum. Illa autem cauſalis propoſitio in hoc ſenſu veriſſima eſt, non minùs quam verum eſt, Patrem intelligendo producere Filium.

Natura diuina nisi medijs actibus fert ſuas perſonalitates.

Obijcies quartò. Vnaquæque natura ſubſtantialis, hoc ipſo eſt ſufficiens fundamentum proximum ſuæ perſonalitatis, iuxta ſuum modum exiſtendi in tali perſona: ergo natura diuina vt ſubſtantialis eſt, eſt ſufficiens ratio ſuæ primæ perſonalitatis, per quam ſubſiſtit in perſona improducta.

Reſpondetur, Naturam ſubſtantialem in communi abſtrahentem à creata & diuina, exigere perſonalitatem qua ſubſiſtat, tamen abſtrahendo etiā ab hoc quod exigat vnicam vel plures, item abſtrahendo ab hoc quod exigat habere immediatè: naturam verò creatam determinatè exigere vnicam & immediatè: ſed naturam diuinam, vtpotè infinitè fœcundam, exigere tres, & veluti mediatè, hoc eſt medijs actibus immanētibus per quos eſt communicabilis tribus perſonis. Non ſequitur ergo, naturam diuinam quatenus ſubſtantialem, eſſe proximum fundamentum vllius perſonalitatis, præciſa ratione operationis ad intra.

Obijcies quintò. Ex hoc ſaltem dici poterit, in natura diuina immediatè fundari perſonalitatem in communi, in actu autem intelligendi fundari ac determinari talem perſonalitatem, ſcilicet relatiuam, hoc eſt paternitatem.

Reſpondetur, Hoc dici non poſſe. Tum quia maximè loquimur de perſonalitate ſingulari, nempè prima, quæ eſt paternitas. Tum quia ſic non magis prima quàm ſecunda & tertia perſonalitas diuina fundaretur immediatè in natura. Tum præſertim, quia cùm aliqua natura ſecundùm communem rationem exigit aliquam proprietatem pariter ſecundùm communem rationem, atque quatenus talis natura talem perſonalitatem, adhuc non concipitur aduenire hæc proprietas, niſi ſimul ſecundùm rationem communē & particularem; hæ enim rationes in

hoc

hoc actu inſeparabiles ſunt. Hoc pacto, cùm ſubſtantia creata in communi exigat accidens in communi, & talis ſubſtantia tale accidens, tamen non concipitur aduenire niſi determinata ſpecies accidentis determinatæ naturæ: itá ergo non ſolum talis perſonalitas relatiua, ſed etiam perſonalitas ſecundùm hanc communem rationem, noſtro modo concipiẽdi aduenit naturæ diuinæ iam habenti actus immanentes, ratione quorum habet ſuas perſonalitates.

SECTIO SECVNDA.

De Nomine & ratione Patris atque Principij reſpectu Filij.

Nomen Patris dicitur propriè de prima perſona.

PRima perſona dicitur Pater vt eſt de fide: quod Patris nomen ei propriè conuenit, vt docet S.Thom. art. 2. Tripliciter verò ſumi poteſt ly propriè ex Caiet. ſuper eumdem art. Primò vt opponitur communi: ſecundò vt opponitur ei quod dicitur metaphoricè: tertiò vt opponitur extraneo, hoc eſt adiacenti velut ab extrinſeco. Et hoc tertio modo Caiet. vult, S.Thom. intellexiſſe ly propriè. Sed certè omnibus his tribus modis nomen Patris dicitur propriè de prima perſona. Primo modo dicitur propriè, quia non eſt commune neque ſecundæ neque tertiæ perſonæ: accipiendumq. eſt nomen Patris vt intelligatur Deus Pater; & itá hoc nomen eſt taliter proprium diuinæ perſonæ, vt nulli creaturæ conueniat. Secundò dicitur propriè & non metaphoricè: ſiquidem q. 27. ſect. 6. probauimus, diuinam proceſſionẽ per intellectum eſſe propriiſſime generationem Filij a Patre: metaphoricè autem dicitur Patris nomen de Deo eſſentialiter reſpectu creaturarum, vt declarat S. Thom. art. 3. Tertiò dicitur propriè hoc eſt intrinſecè & ſubſtantialiter in ratione perſonæ, & non extraneè hoc eſt accidentaliter: & hoc ad differentiam creaturarum, in quibus accidentale atque hoc ſenſu extraneũ eſt huic vel illi, quòd dicatur & ſit pater.

Rectè etiã dicitur nomen principij.

Deinde, Deus Pater dicitur principiũ Filij. Sed quomodo ſic benè vocetur, & non pariter poſſit vocari cauſa, notauimus iam q. 27. abſolutè & vniuerſaliter de omni perſona diuina producente aliam. Licèt ſingulariter veluti per excellentiam hoc nomen principij approprietur Patri in Trinitate, tanquam primo principio. Non propterea poteſt appellari initium: ſic enim Theologi notant; quia nomen initij propriè ſignificat principium durationis. Rectè autem vocatur Auctor: & itá communiter Theologi docent ex Hilario lib. 4. de Trinit. Imò D Thom. in 1. diſt. 29. q. 1. art. 1., per hoc Auctoris nomen ait ſignificari determinatè principium primum, itá vt dici non poſſit Filius eſſe auctor Spiritus ſancti. Sed Molina hic art. 1. diſput. 4. Vaſq. diſput. 139. cap. 1. & alij hoc loco, non admittunt hunc rigorem, innixi eidem Hilario lib. 2. de Trinit., dicenti, Patrem & Filium eſſe auctores Spiritus ſancti. Admonet verò D. Auguſt. lib. 5. contra Maxim., cap. 14., cauendum eſſe, ne auctoris nomine ſignificetur vel intelligatur, Patrem eſſe maiorem Filio, eoſq. differre in ſubſtantia.

Hæc nomĩna dicuntur etiam analogicè de Deo reſpectu creaturarum.

Sed, cùm denominatio Patris & Principij dicatur in diuinis, nòn ſolùm de prima perſona reſpectu Filij, ſed etiam de Deo eſſentialiter ſumpto reſpectu creaturarum; videndum eſt quonam modo dicatur. Et quidem de nomine Patris res eſt magis clara. Dicitur enim analogicè, vt notat S.Thom. hic art. 1., nempè priùs & magis propriè dicitur de prima perſona reſpectu Filij, poſteriùs verò & minùs propriè dicitur de Deo reſpectu creaturarum. Similiter nomen Filij dicitur propriè ſolùm de ſecunda perſona diuina reſpectu Patris, & minùs propriè dicitur de creaturis reſpectu Dei: idquè notauit etiam D.Thom. art. 3. ad 1.

De nomine verò principij res eſt difficilior. Communis autem ſententia videtur, dici etiam analogicè, & priùs dici perſonaliter quàm eſſentialiter. Sed meliùs diſtinguendum eſt cum S.Thom. in 1. diſt. 29. q. 1. art. 2. circa finem, principiũ eſsẽtiale poſſe ſumi dupliciter, vel actualiter pro ipſa denominatione ſeu habitudine rationis, producentis ad extra, vel virtualiter pro omnipotentia Dei productiua rerum ad extra. Primo modo nomen principij planè dicitur analogicè

V u reſpectu

reſpectu principij perſonalis & eſſentialis: nimirum cùm commune ſit perfectioni intrinſecæ Dei & denominationi extrinſecæ, ſiuè perfectioni reali & relationi rationis. Item dicitur priùs de principio perſonali: tum prioritate temporis, dicitur enim ab æterno, cùm principium eſſentiale hoc modo dicatur in tempore: tum prioritate perfectionis, vt manifeſtum eſt. Tum etiam aliquo modo prioritate cauſalitatis & naturæ, vt indicat S.Thom. loco proximè citato, referens hanc prioritatem ad genus cauſæ exemplaris: quia inquit, proceſſio creaturarum à Deo exemplatur à proceſſione diuinarum perſonarum. Sed licèt hoc per quandam accomodationem dici poſſit, conformiter ad illud, *Primum in vnoquoque genere, eſt cauſa, hoc eſt exemplar & menſura cæterorum:* in genere autem proceſſionis prima eſt diuina proceſſio perſonalis. Tamen in rigore, hoc non eſt neceſſarium: quia Deo ſufficit tamquam idea ipſamet eſſentia diuina virtualiter continens & in ſe repræſentans creaturas, vt dictum eſt q.15. Aliter verò poteſt hic aſſignari quædam naturæ prioritas: quatenus reuera ipſæ perſonæ diuinæ denominantur producere creaturas, ad quam denominationem ipſæ perſonæ ſimpliciter ſupponuntur: & verè ſubſiſtentiæ perſonales terminant ac veluti complent naturam diuinam in ſe priùs quàm operetur ad extra: & præterea, ea quæ neceſſaria & intrinſeca ſunt, præcedunt ea quæ ſunt contingentia & extrinſeca. Atque in hoc ſenſu S. Thom. hic art. 3. ad 1. aſſerit, prædicata communia diuinarum perſonarum, quæ important reſpectum ad creaturas, dici per poſteriùs quàm prædicata propria importantia reſpectus perſonales: vbi ſine dubio intelligit de reſpectu ad creaturas libero & contingenti.

At verò, ſumendo principium eſſentiale ſecundo modo, hoc eſt pro diuina virtute productiua rerum ad extra: ſic certè non eſt quærenda alia conuenientia cum principio perſonali, vbi eſt ſumma ac ſimpliciſſima identitas. Sed ad ſummum, ſtante diſtinctione rationis, concedi debet, principium eſſentialiter ſumptũ, eſſe prius ratione principio perſonali, vt concedit S. Thom. loco citato in primo, & hic art.3. ad 1. Et ratio eſt manifeſta quia huiuſmodi attributa eſſentialia, quorum vnum eſt omnipotentia diuina, præcedunt proceſſiones & proprietates perſonarum, non prioritate reali & actuali, ſed prioritate virtuali & rationis, quam S.Thom. vocat prioritatem ſecundùm quid.

Quòd ſi principium denominari deberet priùs vel perfectiùs aut magis principium, ex maiori diſtinctione rei productæ, à principio producente: ſic verificari poteſt quod ait Duran. in 1. diſt.29. q.1. num.9., principium eſſentiale in Deo quouis modo ſumptum, dici priùs & perfectiùs quàm principium perſonale: quia nimirum creatura procedens à Deo vt principio eſſentiali, diſtinguitur & producitur à Deo ſecundùm totum id quod in ſe habet: cùm tamen perſona diuina producta non diſtinguatur a producente, niſi quoad ſuam proprietatem perſonalẽ, eſſentia permanente vna & indiuiſa. Sed nihilominus modus ille loquẽdi quo Durandus vtitur, cauendus videtur, quia non planè reddit hunc ſenſum. Imò ſi conſideremus productionem in ratione generationis, hæc eo magis perfecta eſt, quo minor diſtinctio & maior ſimilitudo ſeu identitas reperitur inter genitorem & genitum: in quo ſanè generatio diuina longè præſtat generationi humanæ, vt notat S.Thom. hic art.2. ad 4.

Rurſus, quia nomina Patris & principij dicuntur etiam de creaturis, vtpotè vnus homo dicitur pater & principium alterius, videndum etiam eſt, quomodo hæc nomina dicantur de Deo & creaturis. Diuus Thom. ſupra q.13. art.3., loquens vniuerſaliter de nominibus Deo & creaturæ communibus, atque hic art. 2. ad 4. loquens ſpecialiter de nominibus paternitatis generationis aliiſquè perſonalibus, optimè docet, huiuſmodi nomina quoad modum ſignificandi & quoad impoſitionem priùs dici de creaturis, quoad rem verò ſignificatam priùs dici de Deo. Etenim cùm nos ex creaturis deueniamus ad cognoſcendum Deum, priùs habemus nomina impoſita de creaturis, & poſtea aſſumpta ad Deum. Atque etiam, cùm noſter concipiendi modus ſit imperfectus, atque adeò magis conſentaneus obiecto creato quàm increato, eadem regula

Dicuntur etiam analogicè de ipſis creaturis.

regula valet de modo ſignificandi. Sed quoad rem ſignificatam, incomparabiliter maius quid, ſuperius, ac perfectius eſt, id quod ſignificatur in Deo quàm in creaturis.

At peculiariter in hac re circa nomen Patris occurrit locus Apoſtoli ad Epheſ. 7. dicentis, *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Ieſu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur*. Ex quo loco Damaſcenus lib. 1. Fidei cap. 9. deducit, nomina paternitatis & filiationis, non fuiſſe ex nobis ad diuinitatem translata, ſed potiùs inde nobis fuiſſe communicata. Verùm pleri que Expoſitores notant ex textu greco, paternitatẽ ibi maximè ſumi pro familia ſiue principatu erga familiam, & ly nominatur ſumi pro dependet: & ita ſenſum non eſſe de impoſitione nominis, ſed de dependentia rerum à Deo, ab omnibus ſcilicet perſonis diuinis, quia opera Trinitatis ad extra ſunt indiuiſa.

Denique, quoad rationem & conceptum his nominibus correſpondentem, ſicut alia nomina communia Deo & creaturis dicuntur analogicè per priùs de Deo ob eſſentialem dependentiam creaturarum à Deo, vt ſupponimus ex q.13., ità vtique & hæc nomina de quibus agimus dicuntur analogicè: & ſimiliter etiã nomina, perſonæ, relationis, & ſimilia. Quamuis enim effectus creati propriè non dependeant à Deo ratione relationum formaliter, ſatis eſt quòd dependẽt à Deo ratione eſſentiæ, quæ ſumma cum identitate his relationibus perſonalibus afficitur & completur.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Pater dici poſſit principium Deitatis ac Trinitatis.

Pater dicitur principiũ Deitatis ac Trinitatis.

PAter non ſolùm eſt principium Filij, ſed etiam Spiritus ſancti: quia tamen hoc eſt commune cum Filio, & maximè ſpectabit ad perſonam Spiritus ſancti, de hac re poſtea tractabimus. Nunc ratione huius quaſi collectionis, quòd Pater eſt principium Filij & Spiritus ſancti, quæ vtique eſt Patri propria, occurrit hic loquendi modus, quo vtitur D. Auguſtinus lib. 4. de Trinit. cap. 2. appellãs Patrem principium totius Trinitatis, & Dion. cap. 2. de Diuinis nominibus, Patrem vocans fontem diuinitatis. Eodéq. modo quidam alij Patres loquuti ſunt. Et Concilium Toletanum ſextum in confeſſione fidei, & vndecimum in confeſſione fidei, & Concilium Florent. in litteris vnionis, Patrem appellant principium, fontem, & originem totius Deitatis. Item Concilium Vormatienſe in confeſſione fidei, vocat Patrem principium totius Trinitatis.

Explicatur hic dicendi modus.

Quia tamen hic loquendi modus poſſet reddere ſenſum, Patrem producere Deitatem, quod eſt contra Concilium Lateranenſe cap. *Damnamus* de ſumma Trinitate; vel Patrem producere omnes tres diuinas perſonas, quod pariter eſt falſum: ideo ſic rectè à Theologis explicatur, Magiſtro in 1. diſt. 29. D. Thom. Bonauent. & alijs ibidem in expoſitione litteræ, Patrem eſſe principium totius Deitatis, hoc eſt eſſe principium duarũ perſonarum in quibus eſt tota diuinitas. Aliter explicatur à D. Thom. infra q. 39. art. 5. ad 6., Patrem eſſe principium, non quidem productiuum, ſed communicatiuum Deitatis, Filio & Spiritui ſancto. Vel ſenſum eſſe quaſi collectiuum, vt tota diuinitas accipiatur ac diſtribuatur pro omnibus perſonis in quibus reperitur, & ita dicatur, in tota vniuerſitate trium Perſonarum Pater eſt principium aliarum. Atque ita explicandum quoque eſt, Patrem eſſe principium Trinitatis. Vt nequaquam ſenſus ſit, Patrem producere omnes tres perſonas, etiam ſeipſum: ſed ſolùm accomodè, quòd inter tres perſonas ipſe eſt aliarum principium: ſicut iuxta exemplum D. Thomæ, dicitur quis rector totius cõmunitatis, non quia ſit rector ſui ipſius, ſed quia inter omnes ciues ipſe eſt rector: ſic etiam in eodem ſenſu Adamus dicitur Pater omnium hominum: & alia ſunt exempla ſimilia.

Porrò, propter hanc vniuerſalis principij rationem Patris propriam, fortaſſe factum eſt, vt interdum ad ſignificandum Patrem abſolutè proferatur nomen Dei: vt ad Rom. 1. dicitur, *ſegregatus in Euangelium Dei quod promiſit per Prophetas ſuos Filio ſuo*: & Chriſtus appellari ſolet ab-

ſolutè Filius Dei : & Eccleſia in ſuis orationibus,ſub eodem Dei nomine inuocat Patrem.

SECTIO QVARTA.

De eo quod Pater dicitur ingenitus.

Pater dicitur ingenitus.

HOc ſolum remanet explicandum circa perſonam Patris : quod cùm ſit prædicatum negatiuum vt mox oſtendemus,nec dicat ordinem Patris ad alias perſonas, ſed neget ordinem Patris ad perſonam priorem, vltimo loco collocandum fuit. Olim autem hoc nomen ingeniti, non admodum acceptum erat quibuſdam Eccleſiæ Doctoribus,eò quòd Hæretici,præſertim Ariani, illo abutebãtur, ingenitum explicantes increatum,vt poſtea Catholicos dicentes Filium eſſe genitum, vrgerent ad concedendum Filium eſſe creatum. Sed deinceps perſpecta iam vera & propria huius nominis ſignificatione, communiter à Sacris Doctoribus, Cõcilijs,ac Theologis,hoc nomen tributum eſt Patri, in eodem ſenſu quo Pater dicitur innaſcibilis. Quo nam modo autem,& in quo ſenſu,hoc ingeniti nomen ſit Patri proprium, ita vt neque Filio neque Spiritui ſancto neque eſſentiæ diuinæ conueniat, ſufficiẽter explicauimus q. præced. ſect. 4.

Examinandum adhuc ſupereſt propriè ſignificatum huius nominis, circa quod variæ ſunt Theologorum ſententiæ. Riccardus apud Scotum in 1. d. 28. q. 1. §. *De ſecundo art.*, docuit, hoc nomine ingeniti ſignificari in Patre rationem quandam poſitiuam eique propriam, videlicet rationem eſſendi à ſe, priorem relatione ad Filium. Sicut nimirum eſſe increatum ſignificat in Deo rationem poſitiuam eſſentialem eſſendi à ſe, in qua fundatur negatio eſſendi ab alio, & relatio producentis alia à ſe : ita pariter eſſe ingenitum importet perſonalem rationem eſſendi à ſe, in qua fundetur negatio producti ad intra, & relatio producentis ad intra. Bonau. in 1. diſt. 28. indicauit, per nomen ingeniti ſignificari rationem poſitiuam in Patre reſpectu aliarum perſonarum, quam vocat fontalem plenitudinem. Vaſq. hic diſput. 137. cap. 5. & 140. cap. 3. aſſerit, nomine ingeniti, præter negationem, ſignificari nouum quid poſitiuum, ſcilicet paternitatem ſub nouo conceptu, nempè primi principij : & explicat, hunc nouum conceptum eſſe relatiuum per relationem rationis additam ſupra paternitatem.

Ingenitū formaliter denotat negationē proceſſionis ab alio.

Communior tamen & vera ſententia eſt, nomen ingeniti formaliter & per ſe ſignificare negationem eſſendi ab alio per quamcumque emanationem ſeù communicationem ad intra, ſupponere verò rationem poſitiuam principij in Patre, & ita fundari in paternitate, addita etiam ſi placet ſpiratione actiua pro fundamento: atque ità innaſcibilitatem,tamquam proprietatem ſeu notionem ab alijs diſtinctam, ſolùm dicere & addere negationẽ. Ita planè docet S. Thom. hic art. 4. ad 1. & in 1. diſt. 28. q. 1. art. 1. ad 1. Item Scotus loco citato, & alij frequenter. Cùm verò dicunt,per innaſcibilitatem ſignificari dignitatem, intelligunt vel dignitatem negatiuam, vel poſitiuam ratione fundamenti ſcilicet paternitatis & ſpirationis actiuæ,vel dignitatem noſtro modo concipiendi, vt declarauimus q. præced. ſect. q[illegible]

Et probatur vlterius primò : quia à Sanctis Patribus hoc nomen ingeniti ſumi conſueuit ad ſignificandam negationẽ in Patre, præſertim quando illo nomine vtuntur ad denotandam proprietatem diſtinctam in Patre, præter eam qua dicitur genitor. Et ità præſertim manifeſtum eſt apud D. Auguſtinum lib. 5. de Trinit. cap. 6. & 7., vbi expreſsè ait, per nomen genitoris ſignificari quid Pater ſit, per nomen verò ingeniti, quid Pater non ſit. Idemque frequens eſt apud alios ſacros Doctores.

Fundamētaliter denotat relationem paternitatis & ſpirationis in Patre.

Secundò facilè conſtat, eodem nomine ſignificari fundamentaliter aliquid poſitiuum, hoc eſt ipſammet paternitatem ſeù ſpirationem quoque actiuam. Patet tam ex modo loquendi Patrum, qui interdùm aſſignare ſolent ingenitum tamquam proprietatem conſtitutiuam & diſtinctiuam Patris. Tum etiam ratione : quia cùm hæc negatio conueniat Patri ex ſua proprietate & non ab extrinſeco, omninò ſupponere debet in ipſo Patre poſitiuam aliquam rationem, ad quam conſe-

cōnſequatur. Quam eſſe paternitatem ſic facilè declaratur: quia cùm in Deo non ſit alia ratio incommunicabilitatis, hoc eſt perſonalitas, niſi relatiua penes actus immanentes, & ante actum immanentem intellectus nulla alia reperiri poſſit, & in hoc actu prior origine ſit productio actiua, quæ eſt paternitas; planè ſequitur, antè hanc nullam aliam perſonam, vel perſonalitatem diuinam poſſe reperiri, à qua Pater eſſe dicatur. Vel ſi adhuc addere placet ſpirationem actiuam, cùm in Deo non ſint aliæ perſonalitates, niſi penes duos actus immanentes, & nulla perſona procedat, niſi per aliquem actum immanentem, Pater autem habeat rationem producentis actiuè penes vtrumque actum, ſcilicet paternitatem per actum intellectus, & ſpirationem actiuam per actum voluntatis; planè ſequitur, ipſum Patrem non poſſe ab alio procedere.

Non denotat aliam rationem abſolutã poſitiuam. Tertiò deindè, per hoc nomen ingeniti non ſignificari rationem illam poſitiuã eſſendi a ſe, quaſi à paternitate diſtinctã, probatur ex Scoto, qui eam ſententiam ſic impugnat: Aut hæc ratio eſſendi à ſe eſt abſoluta, & ſic non poteſt eſſe propria Patri, ſed erit communis alijs perſonis: vel eſt relatiua, & tunc aut reſpicit terminum Patre priorem, & cùm nulla perſona detur ante Patrem, ſic non poteſt aſſignari relatio, ſed potiùs negatio relationis; aut reſpicit terminum à Patre productum, & ſic non eſt diſtinguenda alia relatio præter paternitatem & ſpirationem actiuam. Atque ex hoc poteſt reddi diſparitas ad illud quod adduximus de eſſe increato: Deus enim debet habere poſitiuam & abſolutam rationem Dei, præter quam relatio ad creaturam eſt illi accidentalis: ſed perſona diuina prout ab alia diſtinguitur, non poteſt habere rationem propriam abſolutam, ſed per relationem conſtituitur, ac diſtinguitur: in Patre ergo nulla alia poteſt eſſe poſitiua proprietas eſsẽdi à ſe, præter relationem paternitatis, qua Pater producit, ſed non producitur.

Non aliã relationẽ realem. Quartò, non ſignificari fontalem plenitudinem, quaſi relationem poſitiuam diſtinctam, probatur tum ex D. Thom. hic art.4.ad 1. quia ſi denotetur collectio duarum relationum Patris ad Filium & Spiritum ſanctum, ſic verè non additur noua proprietas: tum ex Scoto loco citato, quia ſi ponitur in Patre alia tertia relatio, abſurdum eſt, in Patre diſtinguere tres relationes: nulloquè modo apparet, in quonam relatio fontalis plenitudinis poſſit à paternitate & ſpiratione actiua diſtingui.

Non aliã relationẽ rationis. Quintò non ſignificari nouam relationem rationis, probatur, tum ex dictis q. præcedenti ſect.4. Tum præterea, quia Vaſq. non ſufficienter aſſignat, in quonã hæc noua relatio rationis conſiſtat: dum enim ait, nomine ingeniti ſignificari formaliter paternitatem ſub conceptu primi principij, diſtinguere oportet cũ S.Tho. hìc art.4., & rationem principij, & rationem primi: ratio principij ſufficienter explicatur per relationem realem generantis atque ſpirantis: ratio primi per negationem principij prioris: nihil ergo ſupereſt in quo aſſignari debeat relatio rationis.

Sed prorſus negationem ſeu priuationem. Sextò, ad explicandum num negatio ſignificata nomine ingeniti, ſit pura negatio vel priuatio, Scotus q. cit. §. *Quantum ad primum*, & D.Thom. eodem loco citato in 1., & hìc art.4. ad 2., rectè diſtinguunt, priuationem poſſe ſumi, vel magis propriè, vel magis latè: primo modo dicit negationem in ſubiecto apto ſecundùm ſe in particulari ad habendam formam: ſecundo modo dicit negationẽ in ſubiecto apto ſecundùm rationem aliquam genericam & communem ad habendam formam. Primo modo innaſcibilitas Patris non eſt priuatio, ſed pura negatio: quia Pater ſecundùm ſe vt Pater eſt, nullatenus poteſt eſſe productus. Secundo modo innaſcibilitas dicit priuationem, & non puram negationem: quia dicit negationem in ſubiecto cui conuenit communis ratio perſonæ diuinæ, qui communis conceptus perſonæ capax eſt productionis paſſiuæ: quare vt ſic huiuſmodi negatio in Patre poteſt dici priuatio: & hoc peculiari modo S.Thom. hìc ad 2. declarat, ingenitum eſſe prędicatum Patri proprium.

Quã in paternitate fundatur. Denique, ex his colligitur, comparando hanc proprietatem Patris negatiuam cum proprietate poſitiua conſtitutiua Patris, id eſt cum ipſa paternitate, hanc negationem eſſe rationis ordine poſteriorẽ paternitate. Quod addimus contra non-

nullos qui oppoſitum indicant. Sed hoc quod nos dicimus, manifeſtum eſt: quia ſine dubio prior eſt ratio poſitiua fundās negationem, quàm ipſa negatio: & alia quoque pro hac re videri poſſunt q. 28. ſect. 10. Neque contra hoc obſtat illud Auguſtini lib. 5. de Trinit. cap. 6. dicentis, *Nec ideo quiſquam pater quia ingenitus, nec ideo ingenitus quia pater*. Sumit enim has denominationes patris & ingeniti in communi: quo pacto in rebus creatis, etiam is qui genitus eſt, pater eſt; & aliquis eſt, qui nec eſt ingenitus nec pater. At verò accipiendo relationem paternitatis peculiaré quæ conuenit Deo tamquam prima ratio incommunicabilitatis, & accipiendo negationem ſignificatam nomine ingeniti priuatiuè vt conuenientem alicui principio perſonali in diuinis; ſic manifeſtum eſt dici debere, Deum Patrem ideò eſſe ingenitum, quia Pater eſt.

QVÆSTIO TRIGESIMA QVARTA.

De Perſona Filij,

Præſertim quatenus dicitur Verbum.

NOtat Sanctus Thomas tria præcipuè eſſe nomina, quæ ſecundæ perſonæ diuinæ propria ſunt, nempè Filius, Verbum, & Imago. De nomine & ratione Filij nihil vlteriùs occurrit, præter ea quæ dicta ſunt de perſonis in communi, & de perſona Patris cui nomen Filij eſt correlatiuum. Tantùm ergo tractandum ſupereſt de perſona Filij quatenus dicitur Verbum quæſt. præſenti, & quatenus dicitur imago q. ſequenti. Tria autem quærit S. Thom. de nomine Verbi. Primò an ſit perſonale in diuinis: & reſpondet, propriè ſumptum eſſe perſonale, & non eſſentiale: declaratque, pluribus modis poſſe accipi nomen Verbi, ac determinat Verbum diuinum proprè dici ſecundùm quod hoc nomen ſignificat conceptum intellectus: tunc addit, Verbum propriè dici prout ab alio intelligente procedit: vnde, cùm eſſentia diuina non procedat, ſed ſola perſona, concludit nomen Verbi eſſe propriè perſonale. Secundò docet, Verbi nomen eſſe proprium perſonæ Filij: quia Filius ſolus eſt in diuinis qui procedit ſecundùm emanationem intellectus. Tertiò affirmat, nomine Verbi diuini denotari etiam reſpectum ad creaturas: quia Deus vnico actu cognoſcit ſe & omnem creaturam: vnum eſt ergo verbum diuina mente conceptum, repræſentatiuum & expreſſiuum non ſolùm Patris ſed etiam creaturarum, & non ſolùm repræſentatiuum, ſed etiam operatiuum creaturarum.

SECTIO PRIMA.

An & qua ratione Verbi diuini nomen ſit proprium perſonæ Filij.

Nomen Verbi dicitur propriè de perſona Filij.

ORigenes & Arriani, vt refert S. Tho. art. 1. in 1. argumento eiuſquè ſolutione, dixerunt, nomen Verbi non dici propriè, ſed tantùm metaphoricè & figuratè de perſona Filij. Certum tamen eſt iuxta fidem, hoc Verbi nomen propriiſſimè dici de perſona Filij. Ioann. 1. *In principio erat Verbum, &c.* Apocalypſ. 19. *Et nomen eius erat Verbum Dei*. Et ſic ſemper Eccleſia catholica loquuta eſt.

Durand. in 1. diſtinct. 27. quæſt 3. auſus eſt aſſerere, nomen Verbi magis propriè dici de eſſentia diuina quàm de perſona Filij: quia putauit, Filium non procedere verè per intellectum, ſed tantùm appropriatione quadam. Hæc tamen Durandi ſententia, erat prorſus falſa, &

non

non conſona fidei, vt tractauimus q.27. Itaque nomen Verbi omnino propriè dicitur ſpecialiter de ipſa perſona Filij.

Dicitur perſonaliter, & non eſſentialiter.

D.Thom. in 1. diſtinct. 27. q.2. art.1. quem aliqui Thomiſtæ imitati ſunt, docuit, nomen Verbi æquè dici poſſe in Deo eſſentialiter ac perſonaliter, ita vt in Deo ſit Verbum eſſentiale commune tribus perſonis, & Verbum perſonale, nempè perſona Filij. Sed ipſemet S.Doctor hic art.1. quem alij poſtea communiter ſequuti ſunt, affirmat, nomen Verbi dici tantùm perſonaliter, & non eſſentialiter, ſi propriè ſumatur. Sed breuiter hoc reſolui poteſt, nomen Verbi poſſe ſumi in quodam ſignificato minùs proprio prout dicat actum intelligendi; repræſentatiuum obiecti, ſiuè realiter procedentem à principio intelligente, ſiuè identificatum cum ſuo principio: & in hac ſignificatione admitti poteſt nomen Verbi in Deo eſſentialiter ad ſignificandũ actum eſſentialem intelligendi. Propriè tamen loquendo, nomen Verbi accipiendum eſt prout ſignificat terminum realiter productum à principio intelligente, & repræſentatiuum obiecti: atque in hac ſignificatione nomen verbi dicitur tantũ perſonaliter & non eſſentialiter in Deo.

Non dicitur de Patre & Spiritu ſancto.

Ex hoc etiam patet, quo pacto nomen Verbi ita ſit proprium Filio, vt nec Patri nec Spiritui ſancto conueniat. Pater enim à nullo procedit. Spiritus ſanctus non procedit per intellectum; atque adeò licèt ei reuera communicetur totus actus eſſentialis intelligendi qui communicatur Filio: tamen id non eſt ex vi proceſſionis per voluntatem; non ſe habet actus intelligendi tamquam prima ratio primariò communicata Spiritui ſancto, ſicut ſe habet in perſona Filij: hac ergo ratione Filius, non verò Spiritus ſanctus, procedit vt verbum.

Simili modo quo de nomine Verbi, centendum eſt de nomine dicentis ac verbo dicendi, quæ ſunt correlatiua ad Verbum. Sic notauit D. Thom. art. 1. ad 3. Nempè minùs propriè has voces poſſe ſumi eſſentialiter, ſed magis propriè ſumi tantùm perſonaliter. Primo modo omnes tres perſonæ poſſunt denominari dicentes, hoc eſt intelligentes, & ſic quodammodo mentaliter loquentes: ſecundo modo ſolus Pater dicit, hoc eſt intelligendo producit Verbum. Item dici paſſiuè poteſt ſumi, vel communiter ex parte obiecti, vel propriè ex parte termini. Primò modo omne obiectum quod intelligitur, etiam dicitur: Secundò modo ſolus terminus qui per intellectionem producitur, & in diuinis ſola ſecunda perſona, dicitur.

Similiter alia æquiualentia nomina.

Demum eidem nomini Verbi æquiualent alia quædam nomina, vel propriè, vel figuratè ſeu metaphoricè ſumpta. Nempè ſapientia genita: quod nomen D.Auguſt.7. de Trinit. cap.2. docet idem ſignificare ac Verbum: & ſumptum eſt ex ſacris litteris in lib. Prouerb. & Sapien. Item metaphoricè Verbum diuinum appellatur Lux Ioann.1., Candor lucis & ſpeculum Sapien.7., Splendor ad Hebr.1. Vbi etiam vocatur figura diuinæ ſubſtantiæ. Sed quia nomen figuræ coincidit cum nomine imaginis, de hoc iterum q. ſequenti loquemur.

SECTIO SECVNDA.

Quid & quomodo Verbi diuini nomine ſignificetur de perſona Filij.

Nomine Verbi ſignificatur eſſentia & relatio.

TRia ſunt quæ in ſignificatione Verbi diuini diſtingui ſolent, eſſentia diuina, relatio realis producti ad Patrem dicẽtem ſeu producentem, & relatio rationis repræſentantis in ordine ad creaturas. Quæ tria proportionaliter & in verbo mentis creatæ conſiderantur. Et quidẽ quod attinet ad eſſentiam diuinã, manifeſtum eſt ſignificari nomine Verbi diuini: dum enim vocatur diuinum, planè denotatur ipſa diuinitas. Et ſimiliter res eſt manifeſta de relatione reali ad dicentem: idquè notauit Auguſt. lib.5. de Trinit.cap.13. & lib.7.cap. 2. Et patet ex eo quod ſupra ſtatutum eſt, Verbum in diuinis propriè ſumi perſonaliter, vtique quia denotat terminum realiter procedentem per intellectum, quæ eſt realis relatio Verbi quatenus producti à Patre intelligente & dicente.

Significatur etiam quodammodo re-

Quoad reſpectum verò rationis repræſentatiui ad creaturas, aduertendum eſt, ſi hoc nomen Verbi diuini accipiamus pro eo quod verè eſt in Deo, & pro

ſpectus ad obiectum repræſentatum.

ſignificato reali nominis; ſic huiuſmodi reſpectus reducendus erit ad actum realem intelligendi quem accipit Verbum diuinum à Patre, addita hac proprietate reali accipientis. Vt enim notauit Scotus in 1. diſt. 27. q. 3., ex reſpectu reali Verbi diuini ad Patrem, & reſpectu rationis ad creaturam, non poteſt conſurgere quid per ſe vnum. Et rurſus in nullo conceptu reali poteſt concludi reſpectus rationis. Verè autem in Verbo diuino eſt realis repræſentatio, non ſolùm creaturarum quæ ſunt obiectum ſecundarium, ſed præcipuè ipſiuſmet Dei tamquam obiecti primarij. Quia tamen hęc ratio intellectionis & repræſentationis non habet relationem realem ad ipſum Deum à quo nempè non diſtinguitur, neque ad creaturam quæ nimirũ eſt obiectum ſecundarium, & tamen à nobis relatiuè concipitur; ideo admittendus eſt huiuſmodi reſpectus rationis, non ſolùm ad creaturas, ſed etiam ad ipſum Deum: quo reſpectu Verbum diuinum denominatur expreſſiuum declaratiuum & ſignificatiuum obiecti. Et intelligitur hic reſpectus in ordine ad intellectum diuinum Patris, quoniam Verbum dicitur repręſentare Patri: & in hoc ſenſu Pater denominatur omnia cognoſcere in Verbo, & omnia dicere in Verbo ſuo. Imò Auguſtinus lib. 83. qq. q. 23. hanc aliam propoſitionem admiſit, Pater eſt ſapiens ſapientia genita. Sed tamen quia hic loquendi modus denotabat potiùs, ſapientiam genitam eſſe tamquam formam qua Pater conſtitueretur ſapiens, quod falsũ eſt: ideo poſtea lib. 1. Retract. cap. 26. eam propoſitionem reprobauit: & hanc retractationem Scholaſtici communiter in 1. diſtinct. 32. approbarunt. Ex eo verò quòd hic reſpectus repręſentãtis, eſt tum ad obiectum quod repræſentatur, tum ad Patrem cui repræſentatur; ideò Verbum diuinum appellatur tàm Verbum obiecti & creaturarum, quàm Verbum Patris.

Rurſus, hic reſpectus repræſentantis, prout reſpicit creaturas, non ſolùm eſt ad cognoſcendum, ſed etiam ad faciendum, attingitquè creaturas quatenus factibiles. Sic expreſſit D. Auguſt. lib. 83. qq. q. 63. Et approbat D. Thom. hic art. 3. in corpore, ad hoc propoſitum adducẽs illud Pſal. 31. *Dixit & facta ſunt*. Cùm enim Deus operetur ad extra ex directione ſui intellectus, & intelligendo producat Verbum ad intra; hinc reſpectus Verbi conſideratur ad creaturas, non ſolùm vt cognoſcibiles, ſed etiam vt factibiles. Et in hoc ſenſu accipiendum eſt id quod appropriatur Verbo, Ioannis 1. *Omnia per ipſum facta ſunt*, & in Symbolo Niceno *Per quem facta ſunt omnia*, & initio Geneſ. *In principio creauit Deus*, vbi ly in principio, quidam exponunt, in Verbo, ſeù in Filio.

Hic reſpectus conuenit Verbo ratione eſſentiæ & relationis.

Sed dubium eſt, num huiuſmodi relatio rationis ad obiectum, conueniat Verbo diuino ratione eſſentiæ, vel ratione ſuæ proprietatis perſonalis, hoc eſt relationis realis ad Patrem. Capreol. in 1. diſtinct. 27. q. 1. art. 2. in argumentis contra quintam concluſionem, refert ſententiam Aureoli, hunc reſpectum conuenire Filio ratione ſolius proprietatis perſonalis: quia nempè eſt proprius ipſi Filio: & alioqui ea quæ conueniunt ratione eſſentiæ, ſunt communia tribus perſonis. Attamen Aureol. diſtinct. 27., vbi propè finem hac de re tractat, ait, proprietatem Verbi non importare reſpectũ nec rationis nec realem ad creaturam vt obiectum, ſed immediatè connotare ipſum obiectum. Scotus verò in 1. diſtinct. 27. q. 3. ait, hunc reſpectum conuenire Filio ratione eſſentiæ, & ſecundùm ſe eſſe communem, ſed appropriari Filio propter conuenientiam ad proprietatem perſonalem eius. Idem ſignificat D. Tho. hìc art. 3. ad 1., quem ſequuntur Caiet. Zumel & alij. & Capreol. q. citata conclul. 5. quia videlicet ratio repræſentationis conuenit Verbo diuino ratione actus intelligendi qui eſſentialis eſt. Tertiam ſententiam, coniungendo vtramque partem, tradit Vaſq. diſput. 144. cap. 2., nempè hunc reſpectum conuenire Filio ratione eſſentiæ & proprietatis ſimul.

Alio tamen modo diſtinguendum exiſtimamus, quo omnes tres has ſententias complectamur, aſſignando nempè tres reſpectus rationis, qui omnino multiplicandi ſunt cum fundamento in re, quorũ alius in ſola eſſentia, alius in proprietate, alius in vtraque fundetur. Conſiderare enim debemus tres denominationes relatiuas, in quibus hi reſpectus conſtituendi ſunt. Nam actus eſſentialis intelli-

gendi

gendi, vtique repræſentat obiectum: habet ergo ſuum reſpectum rationis quem importat, non ſolùm in Filio, ſed in alijs etiam perſonis. Item proprietas perſonalis Verbi, eſt relatio accipientis primariò hanc repræſentationem à Patre: in hoc ergo fundatur ſuus reſpectus rationis in ordine ad obiectum repræſentatum, ita conueniens huic proprietati, vt non æquè conueniat alijs proprietatibus perſonalibus in Deo. Ac rurſus ipſe Filius vt conſtitutus ex eſſentia & proprietate, eſt terminus productus primariò ad repræſentandum, accipiens ex vi ſuæ proceſſionis rationem repræſentationis. Sic ergo habetur alius reſpectus coniunctim fundatus in eſſentia & proprietate Filij, qui reſpectus eſt etiam proprius ipſi Filio. Et ità patet, quidnam perſuadeant rationes primæ & ſecundæ ſententiæ.

Quid magis principaliter ſignificetur.

Denique, comparando inter ſe ea tria quæ dicta ſunt ſignificari in Verbo diuino, dubium eſt, quidnam præcipuè & magis principaliter Verbi nomine denotetur: Scotus in 1. diſtinct. 27. q. 3. docet, Verbum diuinum primò ſignificare proprietatem perſonalem Filij, ſecundò eſſentiam diuinam abſolutam ſecundùm rationem notitiæ eſſentialis, tertiò reſpectum rationis ad obiectum cognitum. D.Thom. eadem diſtinct. q. 2. art. 2., & clariùs q. 5. de Veritate art. 4., aſſerit, Verbum diuinum magis principaliter ſignificare eſſentiam abſolutam, quam relationem: & videtur intelligere tàm de relatione ad Patrem, quàm de relatione rationis ad obiectum. Hic verò art. 1. & 2. aſſerit, Verbum propriè ſumptum ſignificare terminum realiter procedentem, ſeu realem emanationem per intellectum: & præſertim art. 3. ad 4. aſſerit, nomen Verbi principaliter poſitum eſſe ad ſignificandam relationem ad dicentē. Hac de cauſa diuiſi ſunt Thomiſtæ. Capreol. in 1. diſtinct. 27. q. 2. art. 1. concluſ. 5. & Ferr. 4. contra gentes cap. 13. §. Ad *ſecundum dubium*, priorē D. Tho. ſententiam amplectuntur: Caiet. verò hic art. 1. defendit oppoſitum, ſcilicet nomine Verbi principaliter ſignificari relationem, & ſecundariò ſeu connotatiuè eſſentiam: atque, D.Thom. retractaſſe priorem ſententiam.

Sed quod attinet ad mentem D.Tho., certè in ea ſolutione ad quartum, comparat relationem realem ad dicentem cū relatione rationis ad obiectum, & illam magis principaliter ſignificari docet nomine Verbi, ad differentiam ideæ quæ magis principaliter ſignificat reſpectum ad creaturam: vnde in hoc non contradicit doctrinæ quam prioribus locis tradiderat, vt benè Ferr. aduertit: quinimò eo loco de Veritate hoc ipſum affirmauit. Sed tamen negari non poteſt, D.Tho. magis hic quàm alijs locis expreſſiſſe, ſignificari proprietatem perſonalem Verbi: nimirum cùm hoc loco magis etiam expreſſerit, Verbum propriè ſumptum, eſſe nomen perſonale ratione proceſſionis, & non eſſentiale: ſed non per hoc excludit eſſentiam, neque vult eam minùs principaliter quam relationem perſonalem Verbi ſignificari.

Minùs principaliter ſignificatur reſpectus rationis.

Quod attinet ad rem ipſam, comparando reſpectum rationis & entitatem realem Verbi, ſiue eſſentialem ſiue perſonalem; cùm ſignificatum Verbi potiùs ſit reale, exiſtimandum eſt, reſpectum illum minùs principaliter & veluti connotatiuè ſignificari ad explicandum reale id cui reſpectus ipſe ſuperuenit. Et quoad hoc maximè approbandum videtur quod ait D.Thom. eodem loco de Veritate, quædam eſſe nomina relatiua impoſita ad ſignificandos ipſos reſpectus, quædam verò ad ſignificanda ea quibus ipſi reſpectus conueniunt, connotando ipſos reſpectus: & huiuſmodi inquit eſſe nomen Verbi.

Aequè principaliter eſſentia & relatio.

Comparando autem eſſentiam abſolutam & relationem realem Verbi, hæc regula tradi poteſt, nomen Verbi poſſe tripliciter explicari. Primò, vt dicat eſſentiam in recto & connotet relationem: ſicquè nomen Verbi coincidit cum eo nomine, quo ex D.Auguſtino appellatur à D. Thom. eo loco de Verit., Sapientia genita. Secundò, vt dicat relationem in recto, & connotet eſſentiam cui relatio quodammodo ineſt: ſic nomen Verbi coincidit cum nomine Filij ſumpto pro concreto filiationis, prout idem eſt atque habens relationem filiationis in eſſentia diuina. Tertiò, vt dicat conſtitutum, ex eſſentia præſertim magis explicitè ſumpta quoad actum eſſentialem intelligendi, & ex relatione

producti

producti per intellectum. In qua explicatione nomen Verbi æquè directè ſignificat vtrumque. Eademque explicatio videtur magis de mente D. Thom. hoc loco, magis etiam accomodata in ſe. De ratione enim Verbi formaliter & non connotatiuè eſt, repræſentare realiter obiectum, & procedere realiter à dicente.

Atque ex his patet, quo pacto nomen Verbi non ſit ſynonimum cum nomine Filij, & in quo differat: nempè quia nomine Verbi ſignificatur reſpectus ad creaturam ſeu ad obiectum cognitum, nomine verò Filij tantùm ad generantem, vt notauit S. Thom. q. 4. de Veritate art. 5. ad 7.: & quia nomine Verbi magis explicitè denotatur actus eſſentialis intelligendi ac repræſentandi, quàm nomine Filij.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Verbum diuinum procedat ex cognitione omnium quæ ſunt in Deo, non ſolùm eſſentiæ, ſed etiam perſonarum.

Svpponimus hìc vt certum ex dictis q. 27., Verbum diuinum procedere à Patre per actum intellectus, per cognitionem intellectus paterni, ita vt actus eſſentialis diuinæ cognitionis ſe habeat, vel formaliter tamquam productio Verbi, vel potiùs tamquam ratio producendi, noſtro concipiendi modo fundans originem ſeù productionem actiuam in Patre & paſſiuam in Filio. In hoc ergo ſenſu nunc ſupponimus, Verbum diuinum procedere ex cognitione Patris, non ſolùm in actu primo, hoc eſt ex memoria fęcunda Patris, ſed verè ex actu ſecundo cognitionis: neque ſolùm concomitanter eo quòd identicè vnus actus ſit quo Pater intelligit obiectum & producit Filium, vt non rectè dixit Ferr. 4. contra gentes cap. 13. §. *Videtur autem*; ſed verè antecedenter tamquam ex ratione producendi in Patre & procedendi in Filio. Quia autem omnis cognitio eſt alicuius obiecti, & diuina cognitio terminatur tum ad Deum ipſum, tũ ad creaturas, in hac ſect. videndum eſt qualiter Verbum diuinum procedat ex hac cognitione prout attingit Deum. Et quia rurſus in Deo datur eſſentia communis & datur perſonæ quoad ſuas proprietates, dubium eſt in hac materia inſigne, num Verbum procedat ex cognitione diuina prout attingit omnia quæ ſunt formaliter in Deo, etiam ſcilicet perſonas & proprietates perſonales.

Scotus in 2. diſt. 1. q. 1. §. *Quantum ad* 1. & §. *Quantum ad hoc igitur*, aſſerit Verbum diuinum procedere ſolùm ex cognitione obiecti primarij, & obiectum primarium inquit eſſe ſolam eſſentiam. Sed tamen id potiſſimum docuit in comparatione ad cognitionem creaturarum. Ex doctrina autem alijs locis ab eodem Scoto tradita, deducunt eius ſectatores, etiam perſonas eſſe ſub obiecto ſecundario collocandas, & à cognitione qua Verbum diuinum procedit excludendas. Imò eadem q. §. *Sed contra*, arguit ad probandum, Verbum non procedere à Patre ex cognitione omnis obiecti intelligibilis; quia cùm Pater cognoſcat etiã ipſum Verbum, ſequeretur Verbum gigni ex cognitione ſui, & ſic Verbum de Verbo vt cognito: quod infert tamquam abſurdum. *Sententia negans.*

Oppoſita ſententia affirmat, Verbum diuinum procedere ex cognitione omnium quæ ſunt formaliter in Deo, etiam perſonarum. Eſt Theologorum communis, præſertim Bonau. Riccard. Gabr. Aegid. Capreol. in 1. d. 27. Alenſ. 1. par. q. 62. memb. 1. ar. 2. Henric. in ſum. ar. 53. q. 2., expreſsè etiã D. Tho. hìc ar. 1. ad 3. Caiet. Mol. Zumel. Bagnes, Ripa, Nazar., Suar. lib. 9. de Trinit. cap. 4. & aliorum vt plurimum. At Vaſq. diſp. 148. nouam excogitauit ſententiam, videlicet Verbũ diuinum procedere ex cognitione aliquarum, ſed non omnium perſonarum; nempè ex cognitione attingente Patrem & Filium, non autem Spiritum ſanctum. *Sententia affirmans.*

Dico primò. Concomitanter loquendo Verbum verè procedit ex cognitione omnium quę ſunt formaliter in Deo, hoc eſt ex illo actu cognitionis qui realiter eſt cognitio omnium quæ ſunt in Deo: & ſimiliter ipſum Verbum ex vi ſuæ proceſſionis per intellectum accipit à Patre cogni- *Verbũ procedit ſaltẽ concomitãter ex cognitione omnium quæ ſunt*

formaliter in Deo. cognitionem omnium quæ ſunt in Deo & cognoſcuntur à Patre. Hanc veritatem expreſſit D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 14. *Verbum nouit omnia quæ nouit Pater: ſed ei noſſe, de Patre eſt*. Ac rurſus, *Pater non ſeipſum integrè perfecteque dixiſſet, ſi aliquid minus aut amplius eſſet in eius Verbo quàm in ipſo: quicquid ergo eſt in ea ſcientia de qua Verbum genitum eſt, & in ipſo eſt*. Item Anſel. in Monolog. cap. 32. ac duobus ſequentibus, & ſuper illud ad Hebr. 1. *Qui cùm ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius*, quem locum in hunc ſenſum exponit. Sicut etiam pleriquè accipiunt illud ad Coloſſ. 2. *In quo ſunt omnes theſauri ſapientiæ & ſcientiæ Dei*. Ac ratio eſt manifeſta: non ſolùm quia vniuerſaliter in Deo omnia eſſentialia ſunt communia, quæ ratio etiam de Spiritu ſancto procedit: ſed peculiariter, quia cùm in Deo ſit vnicum Verbum, hoc eſſe debet perfectè expreſſiuum omnium quæ cognoſcũtur à Deo: atque adeò ex vi ſuæ proceſſionis per intellectum, ſaltem concomitanter procedit ex cognitione omnium, & accipit cognitionem omnium quæ ſunt formaliter in Deo & ab intellectu diuino cognoſcuntur. Neque Scotus hoc negauit, qui expreſsè potiùs conceſſit, poſt primũ ſignũ productionis Verbi, quoddã ſecundũ ſignum, in quo per originationem ſecundùm quid, vt ipſe loquitur, Verbum à Patre acceperit cognitionem obiecti ſecundarij, ex qua negauerat procedere Verbum in primo ſigno originationis ſimpliciter. Itaque in hac prima concluſione non eſt diſſenſio.

Sed Vaſq. diſput. citata cap. 1. ait, controuerſiam eſſe, num reſpectu cognitionis ex qua Verbum procedit, perſonæ ſint in actu primo in intellectu Patris, & in eſſentia diuina velut in ſpecie, eo modo quo obiectũ dicitur eſſe in intellectu ratione ſpeciei intelligibilis ad eliciendam ſui intellectionem. Et in hoc ſenſu cap. 3. affirmat, Patrem & Filium ſe habere & concurrere ad cognitionem qua Verbum procedit. Additque, ſe falſam exiſtimare eorum ſententiam qui dicunt, ſolam eſſentiam ſe habere vt obiectum per ſe motiuum. Circa quod aduertendum eſt, obiectum dupliciter comparari ad actũ cognitionis, tum terminatiuè prout cognoſcitur, & vt ſic dicitur obiectum terminatiuum; tum velut elicitiuè, quatenus vel per ſe vel per ſpeciem ſui eſt principium eiuſdem actus, & vt ſic dicitur obiectum motiuum.

Non procedit antecedẽter ex cognitione perſonarũ: tamquam obiecto motiuo. Dico ſecundò. Proprietates perſonales in Deo non comparantur per ſe ad cognitionem qua Verbum diuinum procedit in ratione obiecti motiui, ſed ſola eſſentia eſt huiuſmodi. Probatur manifeſtè, tum quia relationes ipſæ perſonales inter ſe diſtinctæ ſunt: non poſſunt ergo velut vniri ſimul in intellectu Patris, vt ſint tamquam principium in ratione obiecti ſeu ſpeciei intelligibilis ad exercendum actum diuinæ cognitionis & productionis Verbi. Tum quia hic modus concurrendi eſt actiuus vel quaſi actiuus: id autem quod hoc modo concurrit ad actum, vtique ordine rationis & virtualiter præcedit ipſum actum: ſed ex alia parte terminus qui actione ſeu emanatione producitur, non poteſt eſſe prior tamquam principium reſpectu ſuæmet productionis: Verbum ergo diuinũ ex Patris cognitione procedens, non poteſt ratione proprietatis perſonalis comparari & concurrere tamquam obiectum motiuum ad ipſum actum. Sicut certè in intellectu creato, verbum intellectione procedens, non poteſt eſſe principium eiuſdem intellectionis, tamquam ſpecies vel obiectum motiuum. Tum præterea eſſentia ipſa diuina continet eminenter quodammodo proprietates perſonales: per ſe ergo ſufficit tamquam obiectum motiuum ſeu ſpecies intelligibilis, eaſdem repræſentare intellectui diuino: ſicut omnino dicendum eſt reſpectu creaturarum poſſibilium. Sola ergo eſſentia diuina per ſe comparatur tamquam obiectum motiuum in ratione ſpeciei intelligibilis, vt ſimul cum intellectu diuino ſit noſtro concipiendi modo veluti principium ex quo Verbum procedit, intantum vt ipſamet relatio paternitatis nequaquam ſe habeat tamquam obiectum motiuũ in ratione ſpeciei intelligibilis.

Quòd ſi dicatur, non quidem ipſas relationes perſonales ſe habere hoc modo in intellectu diuino, ſed ſolùm ipſam eſſentiam diuinam tamquam ſpeciem repræſentatiuam perſonarum hoc modo concurrere. Sic inquam non debent ipſa

ſæ relationes appellari obiectum motiuum: ſicut certè non ſic appellãtur creaturæ poſſibiles, quas eadem eſſentia diuina quaſi earũ ſpecies repræſentat. Quoad rem verò, id ſanè eamdem difficultatem habet, atque an Verbum procedat ex cognitione perſonarum tamquam obiecti terminatiui. De hoc ergo remanet controuerſia, num ad productionem Verbi, non ſolùm eſſentia, ſed etiam perſonæ ſe habeant per ſe ac formaliter, & non tantùm concomitanter ac veluti materialiter, ſed ita ſint obiectum terminatiuum vt Verbum formaliter procedat ex cognitione diuina quatenus attingente tale obiectum.

Procedit antecedenter ex cognitione eſſentiæ cum omnibus attributis.

Dico tertiò. Verè Verbum diuinum hoc modo per ſe procedit ex cognitione Patris prout attingente eſſentiam diuinã cum omnibus attributis eſſentialibus eam comitantibus præſcindendo à perſonis. Hoc ab omnibus conceditur, nec à Scoto negatur, qui licèt expreſsè aſſignauerit eſſentiam diuinam, non per hoc excluſit attributa eſſentialia, quæ potius cum ipſa eſſentia in hac materia inuoluuntur. Nullaq. de hoc apparet dubitandi ratio in contrarium: ſed pertinet ad perfectionem Verbi diuini, vt magis ex dicendis conſtabit. Conſultò verò addimus, præſcindendo à perſonis: quia ſi quæ attributa eſſentialia conſiderentur concernẽtia, vel quaſi ſupponentia ipſas perſonas, de his attributis eadem erit ratio ac de perſonis. Videlicet, tribus perſonis cõmunis eſt, tamquam attributũ eſſentiale, cognitio earumdem perſonarum exiſtentium, & rurſus cognitio quaſi reflexa, qua perſonæ cognoſcunt ſe cognoſcere ſeipſas: an ergo Verbum diuinum procedat ex hac cognitione veluti reflexa attingente perfectionem illam communem quæ erat directa cognitio perſonarum, & ſic quaſi ſupponebat ipſas perſonas; eadem eſt inquam dubitatio, atque an Verbum diuinum procedat ex cognitione illa directa terminata ad tres perſonas.

Ex cognitione etiã aliqua perſonarum.

Dico quartò. Verbum diuinum procedit quidem ex cognitione aliqua perſonarum, ſe habente formaliter & per ſe & quodammodo antecedenter ad ipſam Verbi productionem. Hæc concluſio eſt ad mentem Auctorũ ſecundæ ſententiæ. Pro qua commune fundamentum eſt: quia Verbum diuinum procedere debet ex cognitione comprehenſiua Dei; procedit enim vt Verbum cõprehenſiuum & perfectiſſimum: ſed ad comprehenſionem Dei pertinet cognitio omnium quæ ſunt in Deo, etiam perſonarum: ergo Verbum diuinum procedit ex cognitione perſonarum. Demonſtratur clariùs: hoc ipſo quòd Deus Pater intuetur eſſentiam diuinam, non poteſt non videre ipſam ſicut re vera eſt in ſe infinitè fœcundam & cõmunicabilem ad ſubſiſtendum in tribus perſonis, atque adeo hæc cognitio attingit perſonas, vt patet: dum ergo Verbum diuinum procedit ex tali cognitione eſſentiæ, iam procedit etiam ex cognitione perſonarum. Atque in hoc nullatenus ſeparandæ ſunt diuinæ perſonæ, vt Verbum dicatur procedere ex cognitione aliquarum, ſed non omnium. Tum quia in eo priori eſſentia diuina cognoſcitur vt infinitè fœcunda ad ſui communicationem, tàm per voluntatem quàm per intellectum. Tum quia non eſt vlla peculiaris difficultas de vna perſona, & præſertim de Spiritu ſancto, quæ non ſit de alijs. Prima enim difficultas quam Vaſq. cap. 4. adducit, quia ſequeretur Verbum eſſe imaginem Spiritus ſancti, explicabitur q. ſequenti. Secunda difficultas quam ibidem affert, quòd etiam ſi per impoſſibile in Deo non eſſet perſona Spiritus ſancti, adhuc Verbum à Patre procederet, explicabitur ſect. ſequenti.

Sed modò remanet principale dubium, num Verbum diuinum procedat ex cognitione intuitiua, hoc eſt concernente actualitatem & præſentiam perſonarum, vel tantùm ex cognitione abſtractiua, hoc eſt qua cognoſcantur quidem ipſæ perſonæ, præſcindendo tamen ab eo quòd ſint actu præſentes. Et quidem, ſi notitia intuitiua vocetur, cum qua ſimul tempore actu exiſtit obiectum cognitũ; ſic extra dubitationem erit, Verbum procedere ex notitia intuitiua: ſicut enim diuina ſcientia eſt ab æterno, ita ipſæ perſonæ actu ſunt ab æterno. Item ſi notitia intuitiua dicatur, qua cognoſcitur obiectum tamquam neceſſariò debens exiſtere; ſic etiam planè Verbum diuinum dici debet procedere ex notitia intuitiua perſonarum: intellectus enim diuinus in illo priori cognoſcit, non ſolùm

natu-

naturam diuinam poſſe communicari, ſed etiam neceſſariò debere cõmunicari tribus ſuppoſitis, atque adeò ipſa ſuppoſita non ſolùm poſſe, ſed neceſſariò eſſe debere in Deo. Sed difficultas eſt, ſumendo notitiam intuitiuam propriè in toto rigore, per quam formaliter cognoſcitur & attingitur obiectum prout in actu exercito iam exiſtens & præſens.

Dico quintò. Verbum diuinum hoc modo, & in toto rigore, nõ procedit formaliter ex notitia intuitiua, ſed potiùs veluti abſtractiua ſeu præciſiua perſonarum. Probatur: quia ex doctrina tradita, intantum ex tali diuina cognitione denominatur Verbum procedere, inquãtum ea cognitio ſe habet vt ratio producendi, atque ita ratione noſtra præcedat denominationes & habitudines producentis ac producti, atque affirmare valeat per cauſalem propoſitionem, ideò exercetur diuina productio, ſiue ideo perſona diuina producit, quia datur talis cognitio, & quia hæc perſona cognoſcit: ſed notitia qua Deus videt & intuetur perſonas vt iam actu poſitas exiſtentes ac præſentes, ſupponit productionem ipſam perſonarum: ergo Verbum diuinũ non poteſt ex hac intuitiua notitia procedere: atque adeò procedit ex notitia illa veluti abſtractiua, qua cognoſcũtur perſonæ inquantùm poſſunt ac neceſſariò debent eſſe in Deo. Explicatur magis: omnis cognitio quæ fertur circa aliquod obiectum ſecundùm certam rationem, ſupponit obiectum ipſum eſſe ſecundùm talem rationem: vtpotè cognitio qua iudicatur res poſſibilis, ſupponit rem eſſe poſſibilem: & ſimiliter cognitio qua videatur res aliqua exiſtens, ſupponit ipſam rem verè exiſtentem: quod veriſſimũ eſt etiam in cognitione diuina: ſemper enim dicere valet, ideo Deus cognoſcit hoc ita eſſe, quia revera hoc ita eſt: & ita Deus cognoſcit reſpectu creaturarum ſiue poſſibilium ſiue futurarum, vt dictũ eſt q. 14. Ac etiam reſpectu diuinorum attributorum: cùm enim prius ſit, Deum intelligere ſeipſum, quam amare ſeipsũ; non poteſt eſſe, vt in illo priori ſuæ intellectionis Deus iam videat ſe actu amare ſeipſum, ſed priùs ſanè ratione noſtra Deus videt ſuam bonitatem, deinde amat ſeipſum, & rurſus videt ſe amare ſeipſum. Idem prorſus valet in cognitione perſonarum. Neque refert, quòd eſſentia diuina in ratione ſpeciei intelligibilis concipitur ratione noſtra præcedere: etenim eſſentia diuina vt ſic ſolùm habet, vt quaſi moueat intellectum diuinum per varia ſigna ad omnia quæ cognoſcibilia ſunt, quando iam hæc ipſa ſupponuntur ita eſſe ſicut à Deo cognoſcenda ſunt.

Siue cognitio ſit productio, ſiue eam antecedat.

Sed in primis, hoc argumentum nimis leue cenſuit Gabriel Vaſq. diſp. citata cap. 2., iuxta ſententiam quam ex q. 27. ſupponit, ſcilicet ita Verbum ex diuina cognitione procedere, quòd ipſamet cognitio ſit productio Verbi: ſic enim, inquit, cognitio ex qua Verbum diuinũ procedit, non debet ſupponi ante ipſam proceſſionem Verbi; vnde argumentum non concludit. Teſtatur tamen, iuxta ſententiam Scoti aſſerentis, Verbum diuinum procedere per actum dictionis ratione noſtra poſteriorem actu intellectionis, argumentum manifeſtè concludere. Sed certè nec etiam in illa ſententia poteſt vim argumenti effugere. Tum quia argumentum conuincit, cognitionẽ obiecti ſupponere ipſum obiectum eſſe ſecundùm eam rationem qua cognoſcitur, ita vt prius ſit obiectum eſſe quam cognoſci: nihil ergo iuuat quod ait, actum diuinæ cognitionis eſſe ſimul cum proceſſione Verbi; cùm enim Verbum debeat ſupponi productum priùs quam cognoſcatur eſſe productum, non poteſt hæc ipſa cognitio eſſe productio Verbi. Tum præſertim, quia licèt dicat ipſummet actum diuinæ intellectionis eſſe actum productionis, adhuc negare non poteſt dari origines perſonales, actiuam & paſſiuam, ratione noſtra diſtinctas ab actu eſſentiali intelligendi; item dari relationes paternitatis & filiationis, ab eodem actu ratione noſtra diſtinctas: & hę ſine dubio ſunt ratione noſtra poſteriores eodem actu: ergo non poſſunt noſtro concipiendi modo cõſequi ſeu reſultare ex actu cognitionis quo ipſæmet intuitiuè conſpiciantur actu præſentes.

Quia ſimpliciter cognitio intuitiua perſonarũ

Reſpondent ſecundò alij, diſtinctos eſſe ordines in diuinis, alium originis, & alium naturæ ſeu rationis, poſſeque in eodem ſigno rationis reperiri prius & poſterius origine: atque adeò, licèt Pater

ſit

ens ſuppo-nit.

ſit prior origine quàm Filius, tamen poſſe ſimul natura ac ratione cognoſcere ipſum Filium, & vt ſic eum producere. Hęc tamen ſolutio non facit ad propoſitum. Tum quia licèt id quod eſt poſterius origine poſſit eſſe ſimul natura, tamen non poteſt eſſe prius natura: at ſi Verbum diuinum ex intuitiua ſui cognitione procederet, idem eſſet prius ac poſterius reſpectu eiuſdem. Tum quia prioritas originis eſt realis: at prioritas quam habet cognitio reſpectu productionis, non eſt realis, ſed rationis: vnde non eſt prioritas originis: ſimilis etiam eſt prioritas quam habet obiectum reſpectu cognitionis: nihil ergo refert ad hoc propoſitum ordo originis. Tum etiam, cùm ipſamet relatio paternitatis fundetur in cognitione diuina, ſic Pater vt pater eſt, quoad ſuam proprietatem perſonalem, haberet comparationem poſterioris ordine originis, quod nullatenus eſt admittendum. Tum prætereà, ſi cognitio reſpectu productionis eſt prior origine, pariter obiectum quod ſupponi debet ad cognitionem, dicetur eſſe prius origine eadem productione: & ſic Filius vt actu exiſtens, & ſimiliter Spiritus ſanctus, eſſet prior origine generatione ipſa Filij, quod eſt planè falſum. Tum verò, ſi hunc ordinem omnino velint vocare ordinem originis; certè ille ordo originis poteſt totus eſſe in eodem ſigno naturæ ſeu rationis, qui exercetur inter correlatiua ſeù relationes oppoſitas, vtpotè inter Patrem & Filium: at dictus ordo qui vocabatur originis, non ſe habet hoc modo, vt manifeſtum eſt: non debet ergo per hanc æquiuocationem nominis, res ipſa confundi. Tum quoque, ſimultas illa naturæ inter Patrem & Filium, ſolùm conferre poteſt, vt quamuis Pater ſit prior origine, tamen non priùs oporteat cognoſci Patrem quàm Filium, ſed debeant ſimul cognoſci: neque oppoſitum nos in noſtro argumento voluimus: ſed contendimus, cognitionem qua cognoſcitur Pater vt pater eſt, pariter atq. cognitionem Filij, non eſſe priorem ratione noſtra productione Filij, eo modo quo requiritur in illa cognitione ex qua Filius dicendus eſt procedere.

Sufficit in hoc ordo

Reſpondent tertiò alij, diſtinctionem illam & ordinem ſignorum inter cognitionem & productionem diuinam, & inter obiectum atque cognitionem, ſolùm eſſe rationis noſtro concipiendi modo: at à parte rei in Deo omnia ſunt ſimul, neque Deus ipſe diſtinguit ea ſigna rationis: non ergo ex imperfecto noſtro concipiendi modo menſuranda eſt realis proceſſio Verbi, & cognitio intellectus diuini. Sed hæc ſolutio nihil magis valet. Quamuis enim diſtinctio & ordo quem ponimus, præter diſtinctionem & ordinem originis perſonalem, ſit formaliter rationis, tamen eſt cum fundamento in re, & virtualiter in ipſo Deo reperitur, atque ſaltem vt ſic virtualiter conſiderari poteſt etiam in intellectu diuino. Vnde applicando ea quæ dicta ſunt de ordine rationis, huic ordini virtuali à parte rei, certè Verbum diuinum realiter non procedit niſi ex illa cognitione, quæ virtualiter antecedit ad ipſam Verbi proceſſionem: ſed ea cognitio qua Verbum intuitiuè cognoſcitur vt procedens & productum, præſupponit potiùs virtualiter ipſam Verbi productionem: ergo. Idquè poteſt adhuc magis circa perſonam Spiritus ſancti vrgeri: quia cùm Spiritus ſanctus producatur à Patre & Filio, impoſſibile prorſus eſt, ipſum Filium eſſe productum ex hoc quòd Deus cognouerit iam Filium produxiſſe Spiritum ſanctum; ſiquidem hæc cognitio nō poteſt prorſus intelligi niſi tunc cùm Spiritus ſanctus ſupponeretur iā productus.

virtualis & rationis.

Cùm ergo omnino diſtinguenda ſit duplex diuina cognitio circa perſonas, prima qua cognoſcuntur perſonæ vt virtualiter quodammodo contentæ in fecunditate diuinæ naturæ, ſeu vt debentes eſſe in Deo; & altera qua cognoſcantur in ſeipſis iam actu eſſe per proceſſionem realem: prima illa optimè concipitur in Deo ante ipſas proceſſiones perſonales, ſecunda verò non niſi poſt eaſdem proceſſiones: vnde concludendum eſt, Verbum diuinum ex ea ſolùm prima cognitione veluti abſtractiua, non ex alia ſecunda intuitiua procedere.

Perſona aliquo modo attinguntur in obiecto ex cuius co-

Sed obijcies primò ad probandum, Verbum nullo pacto procedere ex cognitione perſonarum, argumentum quod ſumitur ex Scoto: quia penes cognitionem obiecti primarij habetur ſufficiens ratio productionis Verbi vt repreſentatiui

gnitione Verbum procedit.

ſui eiuſdem obiecti, accipiendo pro obiecto primario eſſentiam diuinam cum ſuis attributis: ergo non opus eſt addere cognitionem perſonarum. Et confirmari poteſt: quia vel perſonæ pertinent ad obiectum primarium: & hoc non: quia perſonæ cognoſcuntur ex vi eſſentiæ. Vel pertinent ad obiectum ſecundarium: & ſic tantùm concomitanter ſe habent, vt dicebat Scotus.

Reſpondetur, rationem adæquatam, ſeù adequatè ſufficientem ad productionem Verbi, non haberi niſi penes totam cognitionem quæ virtualiter ſeu ratione noſtra præcedit ipſam Verbi proceſſionem: & in hac reperiri cognitionem perſonarum eo modo quo diximus. Et ex hoc ad confirmationem, ne contendamus de nomine, dicendum eſt, ſi nomine obiecti ſecundarij intelligatur id quod ſolùm concomitanter & non formaliter ſe habet ad productionem Verbi, ſic nihil referre quòd aliquid ex vi eſſentiæ cognoſcatur: & hoc modò perſonas pertinere ad obiectum primarium. Si verò intelligatur illud quod cognoſcitur ex vi eſſentiæ, ſic perſonas eſſe obiectum ſecundarium: tamen earum cognitionem per ſe ac formaliter comparari ad proceſſionem Verbi.

Attingitur etiam Verbum ipſum.

Obijcies ſecūdò ex eodem Scoto, Verbum non poſſe procedere ex cognitione ſui ipſius: quia ſic procederet ex ſeipſo, & ipſum eſſet principium ſui ipſius: & ſimiliter Spiritus ſanctus eſſet principium Verbi: quod totum prorſus repugnat.

Reſpondetur, rem quidem eſſe ſatis manifeſtam. Quoad modum verò loquendi nullatenus admittendum eſt, Verbum aut Spiritum ſanctum eſſe principiū Verbi: nomen enim principij denotat potiùs principium productiuum ac veluti eliciriuum: diximus autem, perſonas nō ſe habere vt obiectum motiuum. Neque etiam admittendum eſt, Verbum procedere ex ſeipſo aut ex Spiritu ſancto: hæc enim loquutio poteſt eumdem reddere ſenſum. Sed cùm habeamus loquendi modum magis clarum & iam Theologis notum & conſuetum, ſcilicet Verbum procedere ex cognitione perſonarum, etiam ipſius Verbi & Spiritus ſancti; ſic prorſus loquendum eſt.

Et Pater vt pater eſt.

Obijcies tertiò, Verbum non poſſe procedere ex notitia attingente Patrem vt Pater eſt: quia ſic procederet vt ſimile Patri non ſolùm quoad eſſentiam, ſed etiam quoad relationem: quod falſum eſt, quia perſonæ in eſſentia conueniunt, in relationibus opponuntur. Eademquè ratio poteſt applicari circa perſonam Spiritus ſancti: de quo præterea ſunt aliæ difficultates, quas Vaſq. adducit.

Reſpodetur, Filium quoad eſſentiam tantùm aſſimilari ideſt eſſe idem cum Patre in eſſendo: ſed in repræſentando aſſimilatur etiam Patri vt Pater eſt, hoc eſt repræſentat relationem Patris. Et ſimiliter repræſentat relationem Spiritus ſancti. Ad alias verò difficultates circa Spiritum ſanctum ſatisfaciemus poſtea, vt notauimus concl. quarta.

Non tamē intuitiuè.

Obijcies deindè quartò ad probandū, Verbum diuinum ex notitia non ſolùm abſtractiua ſed maximè intuitiua procedere, eam ipſam rationem ex comprehēſione deſumptam, qua ſuperiùs vſi ſumus. Comprehenſiua enim cognitio Dei & perſonarum, debet eſſe ipſarum perſonarum vt reuera ſunt in ſe, hoc eſt vt actu ſunt: ergo ſi illa ratio valet, Verbum ex hac cognitione procedit.

Reſpondetur, Verbum procedere ex illa cognitione comprehenſiua qua percipitur omnis ratio quæ in Deo cognoſcibilis eſt ante ipſam proceſſionem Verbi: quia ergo, vt probauimus, in hoc ſigno non poſſunt cognoſci perſonæ tamquam iam actu poſitæ, ſed ſolùm vt virtualiter contentæ in fæcunditate diuinæ naturæ, Verbum ex hac ſolùm comprehenſiua cognitione procedit.

Sed velut abſtractiuè.

Obijcies quintò. Notitia abſtractiua perſonarum non reperitur in Deo: notitia enim abſtractiua ſupponit imperfectionem vel obiecti vel intellectus: quia nempè vel obiectum ipſum non eſt de ſe intrinſecè ens actu, & ſic ſe habent creaturæ poſſibiles: vel ſi obiectum ipſum eſt actu, erit imperfectio cognoſcentis, ſi illud non hoc modo cognoſcat. Et hac ratione, eſſentia diuina, cùm ſit ens actu ac neceſſarium, non poteſt cognoſci niſi vt actu exiſtens, ſi benè cognoſcatur.

Reſpondetur, perſonas diuinas non cognoſci abſtractiuè ex eo quòd non ſint actu, vel non cognoſcantur ſicuti ſunt: ſed

ſed

ſed quia priùs ratione quàm ſint in ſe actu, continentur quodammodo virtualiter in eſſentia diuina ex vi cuius exiſtere debent, atque etiam vt ſic cognoſcuntur à Deo ſicut ſunt in eſſentia: in quo nulla eſt imperfectio, nec ex parte obiecti, nec ex parte cognoſcentis. Et diſparitas eſt manifeſta de ipſa eſſentia diuina, quæ nempe non ſupponit aliam rationem priorem, in qua virtualiter contineatur, & ex vi cuius debeat eſſe: non ergo habet vnde debeat abſtractiuè cognoſci.

Neque attinguntur perſonæ ſub eſſe futuro.

Obijcies ſextò. Si concedimus perſonas diuinas in aliquo ſigno priori poſſe concipi ſub eſſe poſſibili, concedendum etiam erit poſſe in eodem ſigno à Deo cognoſci ſub eſſe futuro, quia nempè in alio ſigno erunt. Sed ad cognitionem intuitiuam ſatis eſt obiectum cognoſci tanquàm futurum: ergo adhuc Verbum diuinum ex intuitiua cognitione procedit. Quòd ſi negetur cognitio perſonarum ſub eſſe futuro, eo quòd re vera perſonæ ſunt ſemper præſentes: eadem ratione neganda eſt cognitio abſtractiua ſub eſſe poſſibili, quia diuinæ perſonæ ſemper ſunt actu.

Reſpondetur primò, cognitionem intuitiuam, ex qua negamus Verbum procedere, eſſe ſpecialiter illam qua perſonę cognoſcuntur vt actu præſentes, quam præcipuè aduerſarij intendunt. Secundò, neganda etiam eſt in Deo alia cognitio perſonarum ſub eſſe futuro, quamuis ſupponatur veluti ſub eſſe poſſibili: quia nimirum perſonæ diuinæ reuera continentur quodammodo virtualiter in eſſẽtia, vt ex vi eius poſſint ac debeant eſſe: quod vtique non negat, ſimul perſonas ſemper actu eſſe: & idcirco optimè poteſt à Deo cognoſci: poteſtq. ratione noſtra diſtingui hæc diuina cognitio ab alia intuitione perſonarum vt iam actu exiſtentium. Sed eſſe futurum, dicit rem aliquam non eſſe, & poſtea fore: quod de diuinis perſonis concedi non poteſt. Vnde in illo ſigno priori non debemus concipere, quaſi Deum cognoſcere perſonas tunc non eſſe actu, ſed poſtea fore, quod eſt eſſe futurum: ſed tantùm præciſiuè in eo priori concipimus cognitionem diuinam vt terminatam ad perſonas velut ſub eſſe poſſibili, non concipiendo cognitionem terminatam ad eaſdem perſonas, vt in actu exercito iam exiſtentes vel de præſenti vel de futuro. Et ratio eſt: quia id quod dicitur futurum, vel non eſt in aliquo ſigno reali & poſtea erit in alio ſigno: & hoc nullatenus dici poteſt de perſonis diuinis. Vel non eſt in aliquo ſigno rationis, & poſtea erit in alio ſigno: & hoc nihil aliud eſt, quàm non concipi in primo ſigno, ſed concipi in ſecundo ſigno: quod eſt, conceptionem ipſam eſſe futuram. Sed certè non Deus ipſe formaliter diſtinguit de ſe ſigna rationis, ſed ad ſummum cognoſcit diſtingui à nobis: non ergo ipſe de ſe vel apud ſe cognoſcit quicquam æternũ vt futurum; ſed ad ſummum cognoſcere poteſt, in noſtra conceptione aliquid nõ apprehendi à nobis in primo ſed in ſecundo ſigno rationis, quod non facit ad præſentem rem. Atque hac ratione pariter inter attributa vel decreta diuina admitti non debet, Deum ipſum concipere attributum aliquod vel decretum vt apud ſe futurum. Quod declarari poteſt, tum in attributo amoris, quod eſt ratione noſtra poſterius attributo ſcientiæ, vt ſupra adduximus: tum reſpectu creaturarũ circa quas Deus habet ſcientiam ſimplicis intelligentiæ & viſionis.

Neque antecedit perſonas, earum intuitiua notitia.

Obijcies ſeptimò. Notitia intuitiua de perſonis vt iam exiſtentibus, ratione noſtra antecedit productionẽ Verbi diuini: ergo Verbum ex illa procedit. Antecedens probatur à Suarez lib. 9. cap. 5. num. 8. quia ſcientia intuitiua poteſt etiam tempore antecedere ſuũ obiectum, vtpotè ſcientia viſionis Dei eſt ab æterno circa creaturas futuras in tempore: ergo multò faciliùs poteſt eſſe rationis ordine prior. Tum prætereà, illud eſt prius natura, à quo non conuertitur conſequentia, ex Ariſt. in Poſtpræd. cap. de modis prioris: ſed hæc cognitio eſt huiuſmodi reſpectu productionis Verbi: valet enim dicere, eſt Verbum diuinum, ergo cognoſcit intuitiuè perſonas; ſed non conuertitur, cognoſcit intuitiuè perſonas, ergo eſt Verbum diuinum, nam etiam Pater & Spiritus ſanctus habent hanc intuitiuam cognitionem. Tum demum Pater communicat Filio hanc ipſam intuitiuam notitiam: ergo hæc ſupponitur ante productionem; alioqui Pater

ter

ter illam communicaret poſt productionem, vnde conſurgere deberet in Patre alia relatio dantis, & in Filio alia accipientis.

Reſpondetur negando illud antecedens. Et ad primam probationem dicendum, ante ſcientiam intuitiuam debere ſaltem virtualiter præſupponi rem eſſe futuram, & ſic ſe habet ſcientia viſionis reſpectu creaturarum: prorſus ergo non poteſt viſio intuitiua perſonarum vt exiſtentium eſſe prior ratione actualitate earumdem perſonarum. Ad ſecundam probationem dicendum, prioritatem illam eſſe potiùs communitatis, non verò cauſalitatis vel quaſi cauſalitatis: ità vt in eo genere dicatur prius quod communius eſt, non verò quod eſt cauſa vel ratio alterius. Imo etiam effectus poteſt in eo genere eſſe prior ſua cauſa: vtpotè benè valet, eſt ignis ergo calefacit; ſed non conuertitur, calefacit ergo eſt ignis. Ad tertiam probationem, ſicut hæc notitia intuitiua ſequitur productionem Verbi, ita etiam tunc communicatur ordine originis ſecundùm quid, vt loquebatur Scotus. De qua re poteſt afferri exemplum diuinæ ſcientiæ viſionis circa creaturas & ſpirationis actiuæ, quæ etiam ſupponit productionem Filij, & adhuc à Patre communicatur Filio. Neque propterea opus eſt addere nouas relationes: ſed ſatis eſt per eaſdem relationes paternitatis & filiationis perfici omnes denominationes dantis & accipientis inter Patrem & Filium.

Nec etiam ipſius Patris vt pater eſt.

Obijcies octauo. Pater in eo ſigno in quo producit Verbum, ſupponitur certe ipſe exiſtere: ergo ſeipſum ſaltem tunc intuitiuè cognoſcit. Sed vlterius non poteſt videri Pater ſine Filio, iuxta illud, *Philippe qui vides me vides & Patrem*. Et præterea hoc ipſo quod cognitio Patris terminatur ad producendum Verbum, poteſt etiam terminari ad cognoſcendum idem Verbum.

Reſpondetur, Patrem ſupponi exiſtentem quoad eſſentiam diuinam, non verò quoad ſuam relationem & proprietatem perſonalem: ſed hanc formaliter conſiſtere in eo ipſo quòd Pater producit Filium, iuxta veram ſententiam de conſtitutione perſonarum, traditam q. 28. Ad hanc verò proprietatem Patris, rationis ordine ſupponitur cognitio, ex qua Pater dicitur producere Filium: at ex alia parte obiectum debet ſupponi ad cognitionem ſui: non ergo Pater in eo ſigno habet cognitionem intuitiuam ſui, eo modo quo requiritur ad eam cognitionem ex qua debet producere Verbum. Et ſimiliter prius ratione eſt, actionem Patris terminari ad producendum Verbum, quàm cognitionem ad cognoſcendum idem Verbum intuitiuè: non ergo Verbum diuinum ex intuitiua ſuipſius, ſicut nec aliarum perſonarum, cognitione procedit.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Verbum diuinum procedat etiam ex cognitione creaturarum.

NEgat Scotus eodem loco citato ſect. ſuperiori, & rurſus Quodlib. 14. art. 2., quem eius diſcipuli ſequuntur, Lichet in 2. diſt. 1. Baſſol. ead. diſt. q. 3. art. 1. & Rada par. 1. contr. 11. art. 2. Eamdem ſententiam defendit Picus Mirand. concl. 4. inter ſuas Theolog., & latiſſimè Vaſq. diſp. 143. Affirmant alij magis communiter, qui ſect. præced. etiam affirmabant Verbum procedere ex cognitione perſonarum. Affertur in fauorem huius ſententiæ D. Auguſtinus lib. 7. & 15. de Trinit., & Anſelmus in Monol. quem tamen Vaſq. cap 3. contendit in ſuam trahere ſententiam. Inſuper Valent. q. 8. de Trinit. puncto 2 affirmat, Verbum procedere ex cognitione non ſolùm neceſſaria, ſed etiam libera creaturarum.

Pro reſolutione, primò certum eſt, Verbum diuinum ſaltem concomitanter ex creaturarum cognitione procedere, eo modo quo ſect. præced. declaratum eſt. In quem ſenſum accipiunt aliqui illud Eccl. 24. *Ego ex ore Altiſſimi prodiui, primogenita ante omnem creaturam*: & ſimiliter ad Coloſſ. 1. *Qui eſt imago Dei inuiſibilis, primogenitus omnis creaturæ*: ſuper quem locum D. Thom. explicat, Verbum diuinum ſic vocari ob repræſentationem creaturarum, quam ex vi ſuæ

proceſſionis habet, & per quam eſt exemplar earum.

Secundò certum quoque eſt, creaturas quoad ſuum eſſe creatum non comparari ad cognitionem diuinam, vel ad productionem Verbi, tamquam obiectum motiuum: ſed eſſentiam diuinam eſſe, quæ eminenter continens creaturas, eaſdem in actu primo diuino intellectui repræſentat.

Tertiò, ſi creaturæ accipiantur ſecundùm quòd dicuntur eſſe in Deo, & prout dicuntur eſſe idem cum diuina ſubſtantia, iuxta illud, creaturæ vt ſunt in Deo, ſunt ipſa creatrix eſſentia, quia nimirum vt ſic ſumitur ipſamet eſſentia diuina in quantum eminenter continens creaturas: ſic inquam euidens eſt, Verbum diuinum procedere ex cognitione creaturarum quoad eſſe earum in Deo, hoc eſt, ex cognitione diuinæ eſſentiæ eminenter continentis creaturas.

Quartò, ſi creaturæ ſumantur quoad eſſe exiſtentiæ actualis, illæ ſcilicet creaturæ, quæ in aliqua differentia temporis exiſtunt, & ab æterno verè dicebantur eſſe futuræ; ſic communis ſententia eſt, Verbum diuinum non procedere per ſe & antecedenter ex cognitione creaturarum, hac videlicet cognitione, quæ appellatur ſcientia viſionis, & attingit creaturas vt aliquando exiſtentes. Fundamentum eſt: quia hæc ſcientia in Deo eſt libera, proceſſio autem Verbi eſt neceſſaria: & quia eadem ſcientia, cùm ſit contingens, ac præſupponens liberum voluntatis diuinæ decretum, ſequitur poſt productionem omnium diuinarum perſonarum: quoniam neceſſaria præcedũt contingentia: & ea quæ dicunt ordinem ad operandum ad extra contingenter, ſupponunt neceſſariam proceſſionem diuinarum perſonarum ad intra.

Procedit ex cognitione creaturarum poſſibiliũ.

Quintò demum, accipiendo creaturas quoad eſſe eſſentiæ, ſiue ſub eſſe poſſibili, & quantum ad propoſitiones neceſſarias quæ dicuntur æternæ veritatis: ſic Verbum diuinum ex creaturarum cognitione procedit, ea ſcilicet cognitione quæ appellatur ſcientia ſimplicis intelligẽtię. Commune fundamentum eſt illud ipſum de comprehenſione: quia Verbum debet ex comprehenſiua cognitione procedere, ad quam ſpectat cognitio creaturarũ poſſibilium, vt tractatum eſt q. 12. & 14. Sed poteſt hoc magis declarari: quia ante proceſſionem perſonalẽ Verbi, præſupponitur in Deo potentia productiua creaturarum, tamquam attributum quoddam eſſentiale: vnde intellectus diuinus tunc perfectè & comprehenſiuè hanc omnipotentiam penetrans, non poteſt non cognoſcere quidnam per ipſam diuinam omnipotentiam fieri poſſit, quod eſt obiectum ſeu terminus eius, conſiſtẽs in omnibus creaturis poſſibilibus. Dum ergo huiuſmodi cognitio vt ſic creaturas attingens, ratione noſtra ſupponitur ad Verbi productionem, & Verbum diuinum procedit vt Verbum adæquatum diuinæ cognitioni, ſic optimè poteſt ac debet per ſe & formaliter ex eadem cognitione procedere: licebitquè affirmare, Verbum diuinum quatenus repræſentatiuum Dei, procedere ex cognitione attingente ipſum Deum; quatenus verò repręſentatiuum & expreſſiuum creaturarum, procedere ex dicta cognitione creaturarum.

Procedit ex cognitione obiecti infiniti & finiti.

Sed in contrarium obijcies primò ex Scoto. Cognitio præcisè terminata ad Deum, eſt cognitio obiecti infiniti: ergo eſt ſufficientiſſima vt ex ea gignatur Verbum infinitum. Neque ad hoc addendum eſt aliud obiectum finitum: certè enim ſecluſo obiecto finito nihil deeſſet illi cognitioni diuinæ, quominus deberet proferre Verbum. Item illa cognitio diuina eſt beatifica Dei: ad quod etiã non requiritur creaturarum cognitio, vt habetur ex Auguſt. lib. 5. Confeſſ. cap. 4. Et eſt perfectiſſima, ſiquidem creaturæ, neque vt ſunt, neque vt cognoſcuntur, addunt vllam perfectionem Deo. Ex huiuſmodi ergo cognitione Verbum adæquatè procedit.

Reſpondetur. Cùm Verbum diuinum ſit repręſentatiuum non ſolùm obiecti infiniti ſed etiam finiti, & huius quoque obiecti cognitionem virtualiter præſupponat; debet adæquatè procedere ex cognitione obiecti infiniti & finiti. Si verò nullum eſſet obiectum finitum, tunc Verbum procederet ſolùm vt repræſentatiuũ obiecti infiniti, & vt ſic ſola cognitio Deum attingens eſſet ſufficiens. Item licet cognitio creaturarum non pertineat ad beatitudinem Dei; tamen, cùm

verè

verè ſit in Deo, & antecedat Verbi proceſſionem, optima ratione ipſum Verbum procedit non ſolùm ex notitia beatifica Dei, ſed etiam ex hac cognitione. Licèt verò cognitio diuina vt præciſè Deũ attingens ſit perfectiſſima, ſolùm eſt talis reſpectu obiecti infiniti, ſed extenſiuè quodammodo deeſt illi repræſentatio obiecti finiti. Cùm ergo Verbum diuinum procedat etiam ſecundùm hanc repręſentationem, vtique etiam ex creaturarum cognitione procedit: quæ tandem num addat nouam perfectionem in Deo, infra attingemus.

Hac cognitio antecedit proceſſionẽ Verbi.

Obijcies ſecundò ex eodem. Creaturæ non habent eſſe intelligibile in actu primo in memoria Patris quatenus eſt productiua Verbi: non enim præexiſtunt in illa, & non habent eſſe intelligibile ante quàm eſſe intellectum: ſed in hoc eſſe intellecto producuntur à Deo poſt productionem diuinarum perſonarum, & poſt ipſis communicatam memoriam intellectiuam; quia motio & tendentia ad obiectum ac terminum infinitum, tota perficitur ante quamcumque motionem & tendentiam ad obiectum ac terminum finitum: ergo Verbum diuinũ non poteſt ex creaturarum cognitione procedere.

Reſpondetur, creaturas habere eſſe intelligibile in memoria Patris in actu primo, non quidem per ſe tamquam obiectum motiuum, ſed ratione eſſentiæ quæ eſt repræſentatiua earum: & vt ſic memoriam Patris eſſe adæquatè productiuam Verbi tamquam adęquatè repræſentatiui in actu ſecundo. Ac etiam habent eſſe actu intellectum, priùs ratione quàm Verbum diuinum producatur, vt in noſtra concluſione probatum eſt. Nequè verum eſt illud quod aſſumitur, motionem ad terminum infinitum, includendo etiam productionem Verbi, eſſe omnino priorem motione ad obiectum finitum, includendo cognitionem creaturarum ſub eſſe poſſibili.

Spiritus ſanctus etiam procedit ex amore creaturarum poſſibiliũ.

Obijcies tertio ex eodem. Spiritus ſanctus non procedit ex amore omnis obiecti intelligibilis, etiam creati: ergo nec Verbum ex cognitione obiecti creati. Antecedens probat Scotus: quia alioqui vel Deus neceſſariò amaret creaturas, vel Spiritus ſanctus contingenter procederet. Sed quia ex hoc ipſo deducitur ſufficiens diſparitas, quia dilectio creaturarum eſt libera, ſcientia verò ſimplicis intelligentiæ eſt neceſſaria: ideò addit Rada loco citato, præter amorem liberum efficacem, quo Deus decreuit creaturis impertiri beneficium eſſendi, extare in Deo alium amorem ſimplicis complacentiæ circa creaturas quoad poſſibilitatem earum. Sed rurſus ex hoc ipſo alia via eneruatur argumentum Scoti, concedendo Spiritum ſanctũ ex hoc amore procedere: ex quo nõ ſequitur, proceſſionem Spiritus ſancti eſſe contingẽtem.

Quomodo ſe habeat cognitio creaturarum ad eſſentiam Dei & proceſſionem Verbi.

Obijcies quartò ex Vaſq. cap. 4. Repræſentatio intellectiua creaturarum in Deo, non eſt noua perfectio quaſi relatiua ad creaturas, præter illam perfectionem, quam habet diuina cognitio quatenus in ſe eſt abſoluta & attingit ipſum Deum: ergo Verbum diuinum non poteſt ex hac creaturarum repræſentatione vltra cognitionem diuinæ ſubſtantiæ procedere. At hoc argumentum petit aliam difficultatem, num ſcientia ſimplicis intelligentiæ addat in Deo aliquid ſupra ſcientiã ſui ipſius, de qua re ſuo loco ſatis diximus. Nunc ad ſolutionem argumenti ſufficit, in Deo verè eſſe hanc ſcientiam ſimplicis intelligentiæ formaliter vt attingentem creaturas, priùs ratione quàm exerceatur proceſſio Verbi, quicquid tandem ſit ipſa ſcientia, ſeu quicquid addat. Iuxta hoc enim Verbum diuinum ex vi ſuæ proceſſionis emanat à Patre vt repreſentatiuũ creaturarum poſſibiliũ accipiendo a Patre hanc formalem repræſentationem, non ſolùm concomitanter ſicut ſcientiã viſionis, ſed antecedenter, quippe quæ ratione noſtra ſupponitur vt dicebamus. Et in hoc ſenſu ſaltem negari non poteſt, Verbum diuinũ ex ſcientia ſimplicis intelligentiæ procedere. Et clariùs adhuc hoc totum conſtabit, iuxta eum modum quo nos ſuo loco diuinam ſcientiam ſimplicis intelligentiæ explicauimus.

Obijcies quintò ex eodem cap. 5. Si Verbum diuinum ex creaturarum cognitione procederet, eſſet non ſolùm earũ ſimilitudo, quod concedi poteſt; ſed etiam eſſet creaturarum imago, quod nemo concedit. Sed ad hoc argumentum ſatisfaciemus q. ſequenti.

Obijcies ſextò aliam rationem eiuſdem. Si per impoſſibile aliqua creatura vel etiam omnis creatura implicaret, non ſequeretur per locum intrinſecum, aut Verbum diuinum non producendum, aut producendum alterius naturæ & proprietatis: ergo nec de facto per ſe & formaliter ex creaturarum cognitione procedit. Hoc etiam argumentum petit aliam difficultatem, an ſi creaturæ vel in vniuerſum, vel ex parte implicarent, ſequeretur Deum non eſſe tantæ perfectionis quantæ nunc eſt, quia videlicet non haberet eamdem omnipotentiam quam modò habet. Sed hæc difficultas pertinet ad q. 25. Nunc argumentum facilè ſoluitur: remotis creaturis poſſibilibus earumquè cognitione, per locum intrinſecum ſequi, quòd Verbum diuinum non procederet vt repræſentatiuum earum. An verò per hoc tolleretur aliqua perfectio intrinſeca Verbi, eodem modo definiendum eſt, quo quiſque putauerit, repræſentationem earum formaliter addere vel non addere nouam perfectionem in Deo.

Et ſimiliter reſpondendum eſt ad ſimile argumentum quo Vaſq. diſput. præcedenti probabat, Verbum diuinum non procedere ex cognitione Spiritus ſancti. Certè enim ſi Spiritus ſanctus eiuſque cognitio non eſſet in Deo, natura diuina non eſſet tàm fæcunda quàm modò eſt, nec tantam fæcunditatem Deus in ſeipſo cognoſceret quantam modò cognoſcit: per locum ergo intrinſecum ſequeretur, quòd Verbum diuinum non acciperet naturam tàm fæcundam quam modò accipit, nec eſſet repræſentatiuum tantæ fæcunditatis & tot perſonarum ſicut de facto repræſentat. Si autem ex hoc vlterius ſequeretur, omnem prorſus fæcunditatem, omneſq. perſonas diuinas tolli, mirum non eſſet: ſiquidem illa ipſa ſuppoſitio contradictoriè deſtruit myſteriū Trinitatis. Stante ergo de facto ipſo myſterio cum tanta fæcunditate diuinæ naturæ, & ſtante diuina omnipotentia ad omnes creaturas poſſibiles, Verbum diuinum neceſſariò procedit ex cognitione Patris vt attingente non ſolùm diuinas perſonas eo modo quo explicatum eſt ſectione præcedenti, ſed etiam vt attingente creaturas poſſibiles.

QVÆSTIO TRIGESIMA QVINTA.

De eadem Perſona Filij quatenus diciturImago.

CIRCA hoc prædicatum imaginis quod perſonæ Filij attribuitur, duo tractat S. Thom. Primò, quærens num Imago in diuinis ſit nomen perſonale, explicat de ratione imaginis eſſe ſimilitudinem, ſcilicet reſpectu eius cuius dici debet imago: addit ex D. Auguſt. requiri etiam vt Imago verè procedat ex eo cuius dici debet imago: vnde notauit Auguſt., vnum ouum non eſſe imaginem alterius, quia non eſt de illo expreſſum, quamuis ſit illi ſimillimum. Hinc concludit S.Thom., imaginem in diuinis eſſe nomen perſonale: quia proceſſio in diuinis non eſt niſi perſonalis. Secundò docet, nomen imaginis eſſe proprium Filio, & non conuenire Spiritui ſancto. Probat quia in ſcriptura ad Coloſſen. 1. & ad Hebr. 1. peculialiter Filius vocatur imago. Inquirit quoque huius diſcriminis rationem, & poſt quaſdam impugnatas, ſuam reddit: quia ſicut Spiritus ſanctus, quamuis eiuſdem naturæ cum Patre, non dicitur natus & filius, ita non dicitur imago, eo quòd Filius procedit vt Verbum de cuius ratione eſt ſimilitudo, Spiritus ſanctus procedit vt amor de cuius ratione non ſic eſt ſimilitudo. Quæ ratio explicanda ac defendenda eſt iuxta eamdem illam doctrinam traditam q. 27. ſect. 6., quare Spiritus ſanctus non ſit Filius, ſicut Verbum.

Solùm

An et qua re Filius dicatur imago reſpectu ſolius Patris.

Solùm remanet modò circa hanc denominationem imaginis explicandum, num Filius dicatur imago tantùm reſpectu Patris & qua ratione. Et planè quidem non dicetur imago reſpectu eſſentiæ diuinæ: & ratio eſt manifeſta, quia realiter ab eſſentia non diſtinguitur. Dubitatur verò reſpectu Spiritus ſancti & creaturarum: quia ad rationem imaginis ſatis eſt ſimilitudo, & aliqualis proceſſio ab eo cuius dicitur imago: ſed ſi Filius procedit ex cognitione Spiritus ſancti & creaturarum, jam habebit vtramque conditionem: non enim requiritur proceſſio in rigore tamquam à principio productiuo, ſed ſufficit tamquam ab obiecto: ſic enim noſtra cognitio & verbum mentis dicitur imago ſui obiecti.

Attamen communis loquendi modus negat, Filium eſſe imaginem Spiritus ſancti & creaturarum. Cuius rei multiplex ratio reddi poteſt. Prima: quia imago debet aliquo modo phyſicè, ſeù quaſi effectiuè vel productiuè procedere ab eo cuius eſt imago: & ſic reuera verbum mentis in intellectu noſtro phyſicè efficitur ab obiecto, ſi non immediatè, ſaltem per ſpeciem impreſſam: at Spiritus ſanctus & creaturæ non hoc modo concurrunt ad productionem Verbi diuini: neque eſſentia diuina quæ eſt tamquam ſpecies repræſentatiua, producit eo modo Verbum, cùm non diſtinguatur ab ipſo Verbo.

Secunda ratio eſt: quia licèt ſufficiat imaginem procedere ab aliquo tamquam obiecto; tamen requiritur procedere tamquam ab obiecto motiuo, hoc eſt vel per ſeipſum immediatè quodammodo eliciente actum cognitionis & exercente actum productionis; vel ſaltem per ſpeciem à ſe immiſſam, aut ab alia cauſa eius loco operante infuſam, & ex ratione ſua inſtitutam ad repræſentandum tale obiectum: ſed ad proceſſionem Verbi diuini Spiritus ſanctus & creaturæ non ſe habent tamquam obiectum motiuum hoc modo, vt q. præced. dictum eſt.

Tertia ratio eſt: quia etiam in ratione obiecti terminatiui, id cuius dicenda eſt imago, debet eſſe obiectum primarium, & non ſolùm ſecundarium reſpectu intellectus diuini: at creaturæ & diuinæ perſonæ, licèt diuerſo modo, ſe habent tamquam obiectum ſecundarium, ſicut etiam quæſt. præced. dictum eſt. Neque valet quod inſtat Vaſq. diſp. 143. num. 18., quòd ſaltem deberet dici Filius ſecundariè imago creaturarum, ſicut dicitur Verbum earum ſecundariè. Nam, hæc res iam eſt de modo loquendi: at Theologi, ſiuè negantes ſiue affirmantes Verbum diuinum ex creaturarum cognitione procedere, admittunt eſſe ſecundariè Verbum creaturarum, negant prorſus eſſe imaginem: vnde ità omnino loquendum eſt.

Quarta ratio peculiariter creaturas excludens eſt: quia imago in diuinis potiſſimè importat ſimilitudinem eſſentialem in natura, vt frequenter Sancti Patres ſupponunt: in hac ergo ſignificatione Verbum diuinum vocari non poteſt creaturarum imago: & colligitur præſertim hæc ratio ex D. Auguſt. lib. 7. de Trinit. cap. vltimo. Concludendum ergo eſt, quòd inter diuinas perſonas, ſicut ſolus Filius eſt imago, ità ſolius eſt Patris imago.

QVÆSTIO TRIGESIMASEXTA.

De Perſona Spiritus ſancti,

Præſertim quatenus à Patre Filioquè procedit.

NOTAT optimè D. Thom. initio q., tria potiſſimum eſſe nomina ſeù attributa quæ propriè conueniunt tertiæ Trinitatis perſonæ, nempè Spiritus ſanctus, Amor, Donum: de quibus per tres quæſtiones diſtinctè tractat. Et in primis q. præſenti art. 1. nomen Spiritus ſancti declarat: in tribus alijs articulis de reali proceſſione Spiritus ſancti à Patre & Filio accuratè,

pertractat. Et quod attinet ad nomen, ſufficiet explicatio S. Doctoris: ſed de reali proceſſione nos vlterius diſputabimus.

In primo ergo articulo explicat S. Doctor, conuenienter fuiſſe ex vſu Scripturæ nomen Spiritus ſancti accomodatum huic perſonæ: ac duplicem reddit conuenientiæ rationem. Vna eſt, accipiendo nomen Spiritus prout dicit ens ſpirituale: ſic cùm Spiritus ſanctus communiter a Patre & Filio procedat, conuenienter ei accomodatum eſt hoc nomen Spiritus, quod alioqui tribus perſonis erat commune. Altera eſt, accipiendo nomen Spiritus vt dicit impulſionem quandam ſeu motioné: Sic enim cùm amor quodammodo moueat & impellat, & Spiritus ſanctus procedat per voluntatem vt amor, conuenienter vocatus eſt ſpiritus. Et quia tandem attribuitur ſanctitas illis rebus quæ ad Deum ſpectant, conuenienter vocatus eſt Spiritus ſanctus.

Secundò deindè docet, Spiritum ſanctum verè non ſolùm à Patre ſed etiam à Filio procedere. Tum quia alioqui Spiritus ſanctus non diſtingueretur à Filio. Tum quia cùm Filius procedat per intellectum vt Verbum, Spiritus ſanctus per voluntatem vt Amor, debet Amor à Verbo procedere. Tum demum, ea quæ à quodam principio procedunt, habent inter ſe aliquem ordinem, niſi forcaſſe tantùm materialiter differant: ſi ergo à Patre duæ perſonæ procedunt ſcilicet Filius & Spiritus ſanctus, & rurſus inter has duas non poteſt eſſe alius ordo niſi originis; ſequitur, Spiritũ ſanctũ à Filio quoque procedere. Tertiò docet admitti poſſe hanc propoſitioné, Spiritus ſanctus procedit a Patre per Filium, quatenus nempe Filius a Patre habet, quòd ab ipſo Spiritus ſanctus procedat. Quartò demum affirmat, Patrem & Filium eſſe vnum principium Spiritus ſancti: quia quoad rem Pater & Filius non opponuntur relatiuè in hac ratione principij, vnde debent eſſe vnum principium. ſic quoad modũ loquendi, nomen principij eſt ſubſtantiuũ: cùm ergo importet vnã proprietaté in Patre & Filio, debet dici ſingulariter, ſicut Pater & Filius sũt vnus Deus.

SECTIO PRIMA.

Vtrum verè & ſecundùm fidem Spiritus ſanctus tàm à Filio quàm à Patre procedat.

ANtiquiores illi Hæretici ſectatores Arij, ſupponentes Filium a Patre factum, aſſerebant deinde Spiritum ſanctum factum eſſe à Filio, & non æquè proximè à Patre procedere, ſed ſolùm remotè & quaſi per accidens, inquantùm Filius erat a Patre. Addebantq. vt atteſtatur D. Baſil. l. 2. contra Eunomiũ, Patrem creaſſe Filium tamquam Deum quendam paruum; at Filium rurſus non potuiſſe creare alium Deum, ſed creaſſe Spiritum ſanctum, qui nullo modo eſſet Deus. Sed quia hic error directè pugnat contra myſterium Trinitatis ac veram diuinitatem perſonarum: eum iam ab initio refutauimus. Sed adhuc ſuppoſita nunc diuinitate & vnitate in eſſentia trium perſonarum, poſſet quis cogitare, Spiritum ſanctum proximè a ſolo Filio produci, & remotè referri ad Patrem tamquam ad primum principium à quo Filius ipſe proceſſit, virtutemquè ſpirandi accepit. Et poteſt pro hoc allegari modus loquendi quorundam Græcorum Patrum dicentium, Spiritum ſanctum procedere à Patre per Filium: vt enim argumentatur D. Thom. art. 3., qui procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab illo immediatè. Et præſertim Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 11. declarat, ſicut ſplendor per radium à ſole procedit, ità Spiritum ſanctum procedere à Patre per Filium.

Ex aduerſo extat celebris Græcorum error, adhuc vigens apud eos qui a Latinis veraquè Chriſti Eccleſia Catholica eiuſquè capite Romano Pontifice ſciſſi permanent, Spiritum ſanctum non à Filio, ſed à ſolo Patre procedere. Cuius erroris originem & progreſsũ latè enarrant Expoſitores hoc loco, & Bellarm. lib. 2. de Chriſto cap. 21., qui etiam cap. 20. teſtatur, ex recentioribus Hæreticis Valentinum gentilem eidem hæreſi adhæſiſſe.

Veritas autem Catholica de fide certa eſt, Spiritum ſanctum proximè & immediatè à Patre Filioque procedere. Et primò *Spiritus ſanctus verè proce-*

mò

dit à Patre & Filio iuxta fidem.

mò quidem Spiritum ſanctum procedere à Patre, expreſſum eſt Ioann. 15. *Spiritus qui à Patre procedit:* quod de proceſſione proxima & immediata omnes Doctores intelligunt, nulluſq. eſt qui oppoſitū ſenſiſſe referatur. Neque modus ille loquendi Græcorum Patrum repugnat. Vt enim declarat S.Thom. in ſolutione ad idem argumentum, Spiritus ſanctus dicitur procedere à Patre per Filium, quia immediatè procedit à Patre & Filio, & Filius ipſe à Patre proceſſit: ſicut Abel proceſſit immediatè ab Adamo inquātùm Adam fuit Pater eius,& mediatè inquantùm Eua fuit mater eius quæ etiam ex Adamo formata fuerat; quamuis de reliquo hoc materiale exemplum ineptum ſit ad declarandam immaterialem proceſſionem diuinam: & ſimiliter exemplū illud ſplendoris radij & Solis, non eſt omnino ſimile, ſed quoad aliquid; & ità exponendus eſt Damaſcenus.

Secundò. Verè & propriè Spiritum ſanctum procedere à Filio, quod Græci negant, apertiſſimè demonſtratur pluribus Scripturæ locis, Conciliorum definitionibus, & Patrum tum Latinorum tum Græcorum auctoritatibus, vt videre eſt apud Expoſitores hoc loco. Et præſertim id efficaciter cōuincitur ex eo quod Græci ipſi in pluribus Concilijs, & vltimo loco in Concilio Florent. ſub Eugenio IV. cognita veritate, in concordiam Eccleſiæ redierunt, & hunc fidei articulum confeſſi ſunt: quamuis poſteà ad ſuam perfidiam reuerſi ſint: cuius, Deo iuſtiſſimo vindice ſeueriſſimas pœnas luunt, ſubditi Barbarorum imperio, qui obedientiam Sanctæ Matris Eccleſiæ reſpuerunt.

Tertiò. Eadem veritas de proceſſione Spiritus ſancti à Patre & Filio, expreſſa eſt in Symbolis Eccleſiæ, præſertim in Symbolo Athanaſij, *Spiritus ſanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens.* Item in Symbolo apud Eccleſiam conſueto, *Qui ex Patre Filioquè procedit:* quod Symbolum, quamuis cum primò in Concilio Niceno editū fuit, non contineret hunc articulum, tamen in ſequenti Concilio generali Conſtantinopolitano additum fuit, *Ex Patre procedit:* ac rurſus poſtea in alio occidentali Concilio, auctoritate Romani Pontificis, addita fuit particula, *Filioquè,* vt refert D.Thom. art. 2. ad 2.: quamuis non extet certa memoria, quandonam, & in quo Concilio, vel cuius Pontificis auctoritate, hæc particula addita fuerit. Declarat autem optimè S.Thom., huiuſmodi additionem conuenienter factam eſſe, non ad nouam fidem proponendam, ſed ad eamdem magis explicandam: quæ explicatio neceſſaria fuit ob inſurgentes Hæreticorum errores.

Quartò. Eadem veritas efficaciter probari poteſt ratione à priori: quia tam Filius quàm Pater eſt perſona ſubſiſtens, habens eamdem voluntatem eumdemquè amorem cum Patre communem, priùs origine ſeu ratione, quàm Spiritus ſanctus procedat: ſed in voluntate & amore conſiſtit virtus ſpirandi, ſicut in intellectu & cognitione virtus dicendi: & ſimiliter eamdem relationem ſpirantis debet Filius habere cum Patre communem: ergo Spiritus ſanctus communiter tam à Filio quàm à Patre procedit. Quæ ratio fundamentum habet in ſacra Scriptura Ioann. 16. & 17. *Omnia quæ habet Pater mea ſunt,* & rurſus, *Omnia tua mea ſunt:* Quod à Sanctis communiter intelligitur, & in Concilio Florentino explicatum eſt, Patri & Filio omnia eſſe communia, præter ipſas relationes Patris & Filij in quibus habent oppoſitionem originis: ergo hoc quod eſt, eſſe principium Spiritus ſancti, commune eſt Patri & Filio. Atque ad hanc eamdem rationem reſpexiſſe videtur Concilium Florentinum ſeſſ. vltima in confeſſione fidei, inferens contra Græcos, ſi Spiritus ſanctus non à Filio ſed à ſolo Patre procederet, ſequi inter Patrem & Filium diuiſionem ſubſtantiæ. *Suadetur etiam ratione.*

Argumenta verò Græcorum contra hanc catholicam veritatem, friuola prorſus ſunt, & ex doctrina tradita facillimè diſſoluuntur. Illud ſolum explicatione indiget, num Spiritus ſanctus dici debeat æquè ſeù eodem modo à Filio atque à Patre procedere. Et D. Thom. quidem art. 3. ad 2. admittit, Spiritum ſanctum principaliter à Patre procedere, inquantùm Pater eſt primum principium, & Filius accipit virtutem ſpiratiuam à Patre. Addiderunt alij comparatiuè loquendo, Spiritum ſanctum principaliùs à Patre

quàm à Filio procedere. Sed præſtat, ab hoc loquendi modo comparatiuo abſtinere, & potiùs retinere modum loquendi D.Thomæ, quo res ipſa ſatis declaratur, & indicatur aliquod diſcrimen inter Patrem & Filium. Quod tamen adhuc non obſtat, quominùs dici quoque debeat, Spiritum ſanctum æquè eodemq. modo à Patre & Filio procedere: hoc eſt æquè proximè, & penes eumdem amorem, conuenire tàm Filio quàm Patri virtutem ſpiratiuam relationemq. ſpirantis.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum proceſsio Spiritus ſancti per ſe & neceſſariò requirat ipſas duas perſonas producentes.

SEnſus non eſt, num ſimpliciter neceſſarium ſit quòd Spiritus ſanctus tàm à Filio quàm à Patre procedat, ita vt aliter procedere non potuerit. Sic enim dubitari non poteſt, id eſſe ſimpliciter neceſſarium: ea enim quæ in Deo ſunt ad intra, variari non poſſunt. Sed ſenſus eſt, vtrum non ſolùm realiter ex immutabilitate diuinæ ſubſtantiæ, ſed formaliter ex vi ipſius ſpirationis, requiratur dualitas perſonarum ſpirantium, intantum vt ſi per impoſſibile ſupponeretur vna ſola perſona diuina, per ſe ac intrinſecè Spiritus ſanctus non poſſet ab ea ſola prodire. Quod magis declarari poteſt: omnis creatura de facto à tribus perſonis diuinis producitur, neque poteſt produci ab vna & non ab alia: tamen non per ſe ipſa productio creaturæ requirit Trinitatem perſonarum in Deo. Quinimò æquè benè à Deo procederet, ſecluſa perſonarum pluralitate.

Scotus negat.

In hoc ergo ſenſu, Scotus in 1.diſtinct. 12. q. 1. aſſerit, proceſſionem Spiritus ſancti non per ſe requirere duas perſonas producentes. Sequuntur Scotiſtæ ibidẽ, & Carthuſianus eadem diſtinctione q. 2. & Rada par. 1. controu. 16. art. 1. Adhæret Durand. diſtinct. 11. q. 3. Fundamentum præcipuum eſt, quo Scotus nititur: quia virtus ſpiratiua tota adæquatè eſt tam in Filio quàm in Patre: ſed ad productionem alicuius termini ſatis eſt reperiri virtutem productiuam totalem in quodam principio: ergo Spiritus ſancti proceſſio de ſe non requirit duo ſuppoſita producentia, ſed æquè benè foret etiã ſi vnum ſolum ſuppoſitum in diuinitate ſpiraret. Confirmariquè poteſt eo creationis exemplo: quia enim tota virtus creatiua eſt adæquatè in quacumq. perſona diuina, ad rationem creationis vt ſic veluti per accidens ſe habet diſtinctio perſonarum. Atque D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap 4. in hoc comparat proceſſionem Spiritus ſancti cum proceſſione creaturarum.

S.Thom. affirmat.

Ex aduerſo D. Thom. hic art. 4. ad 1. & in 1.diſtinct. 11. q. 1. art. 2. & art. 4. ad 2. affirmat, per ſe ac formaliter requiri duas perſonas ad productionem Spiritus ſancti. Conſentiunt Henric. in ſumma art. 54. q. 6. Alenſ. 1. part. q. 43. art. 4. Capreolus & Hiſpal. in 1. diſtinct. 12. q. 2. Caiet. Canarien. alijquè Thomiſtæ hìc art. 4. Valen. q. 10. puncto 5. Vaſq. diſp. 150. Inter quos Caiet. & Canarien. expreſsè dicunt, quòd ſi per impoſſibile non eſſet niſi ſolus Pater, vel ſolus Filius, non ſpiraret Spiritum ſanctum. Fundamentum præcipuum huius ſententiæ eſt ex D.Thoma: quia Spiritus ſanctus procedit vt amor mutuus & vnitiuus inter Patrem & Filium, ſiue vt alij loquuntur tamquam nexus Patris & Filij: ergo ex vi ſuæ proceſſionis vt ſic requirit hæc duo ſuppoſita producentia.

Media ſententia, partim negãs, & partim affirmans.

Alia media ſententia erit, ad productionem Spiritus ſancti qui nunc eſt, verè requiri, ſed ad productionem Spiritus ſancti vtcumque imaginabilis, non requiri eam pluralitatem. Ita indicat Molina art. 4. diſp. 5. dicens, ad productionẽ Spiritus ſancti quatenus diſtincti à Patre & Filio, requiri, non vero ad productionem Spiritus ſancti indiſtincti à Filio: idquè docet iuxta aliam ſententiam qua tenet, Spiritum ſanctum ſi non procederet à Filio, futurum eamdem perſonam cum Filio. Ita quoque ſentit Zumel eodem art. diſp. 4., dicens, proceſſionem amoris vt ſic non requirere, ſed proceſſionem Spiritus Sancti vt diſtinctus eſt, & vt Spiritus ſanctus eſt, neceſſariò requirere vt à Patre Filioq. procedat. Accedit Suar. l. 10. c. 6., & plures alij recẽtiores.

Dico

Proceſſio amoris in communi non per ſe requiris eſſe à duobus.

Dico, primò. Proceſſio amoris in cõmuni, non debet neceſſariò eſſe à duobus ſeſe amantibus, nec etiam directè à verbo cognitionis in eodem amante, licèt ipſum ſupponat. Patet manifeſtè in creaturis intellectu ac voluntate præditis: dum enim vnus eſt qui amat alium, elicit intra ſe amorem, etiam alio non amante: quando autem contingit, alium quoque reamare, tunc non ambo eliciunt vnum amorem, ſed prorſus duplicem diſtinctum. Rurſus, cùm quis intra ſe cogitat & amat, amor non efficitur ab actu cognitionis, ſeu à verbo mentis: ſed à voluntate, ſupponendo tamen cognitionem tanquam conditionem ſeu rationem amandi. Vnde exponi debent duæ poſteriores rationes, quas D. Thom. art. 2. affert ad probandum, Spiritum ſanctum à Filio procedere, ſolùm afferri tanquam congruentias quaſdam: vel etiam ſubintelligendo, quòd cùm Verbum in Deo ſit perſona ſubſiſtens intelligens & amans, ſicut ipſe Pater, etiam debet producere amorem: quod quidem non eſt arguere ex vi dilectionis præcisè vt dilectio eſt.

Proceſſio Spiritus ſancti poteſt cogitari ab vna perſona.

Dico ſecundò. Proceſſio amoris diuini, ſeu Spiritus ſancti vtcumque concepti aut imaginabilis, non requirit formaliter & neceſſariò eſſe à duobus ſuppoſitis, ſiuè à Patre & à Verbo ſimul. Hanc concluſionem admittere debent Auctores ſecundæ ſententiæ: tractant enim & aliam quæſtionem, num ſi Spiritus ſanctus a Patre ſolo procederet, diſtingueretur adhuc à Filio: in qua hypotheſi planè cogitatur Spiritus ſanctus non procedens à Filio. Et hinc videtur explicari poſſe concluſio, vt indicabat Molina, quòd Spiritus ſanctus indiſtinctus à Filio non requireret procedere à duobus, ſed Spiritus ſanctus diſtinctus à Filio id requirit. Verùm hoc ſolum non ſufficit: tum quia communiter admittunt, quòd ſi Spiritus ſanctus à Filio ſolo procederet, diſtingueretur adhuc à Patre ſicut a Filio: vnde adhuc proceſſio Spiritus ſancti ab vtroque diſtincti, non per ſe requirit eſſe ab vtroque. Tum etiam non ſolùm penes hanc rationem, ſed magis intrinſecè penes aliam rationem amoris, hæc res explicanda eſt.

Probatur ergo & explicatur concluſio: quoniam ſicut de facto actus intelligendi prout eſt ab vno intelligente in Deo, nempè à Patre, ſufficiens eſt ad productionem Verbi: ita etiam actus eſſentialis amãdi, ſi eſſet ab vno ſolo amante, poſſet cogitari fœcundus ad productionem amoris: poteſt enim concipi amor diuinus, non vt amor mutuus & reciprocus inter duos ſeſe amantes, ſed vt amor vnius amantis, ſicut de facto Verbum eſt vnius cognoſcentis: ſic ergo proceſſio amoris, ſeu Spiritus ſancti vtcumque imaginabilis, non per ſe ac neceſſariò requirit duo ſuppoſita ſpirantia: atque adeò ſub ea hypotheſi, ſi Spiritus ſanctus non à duabus perſonis diuinis procederet, ſequeretur dari adhuc quendam Spiritum ſanctum, licèt non eiuſdem rationis ac proprietatis, cuius nunc de facto eſt Spiritus ſanctus, vt mox dicemus.

Proceſſio Spiritus ſãcti qualis nũc eſt, per ſe dicit eſſe à duabus perſonis.

Dico tertiò. Proceſſio Spiritus ſancti quatenus talis de facto eſt, ſecundùm talem proprietatem, per ſe ac neceſſariò requirit pluralitatem perſonarum ſpirantium, nempè vt ſit à Patre & Filio. Probatur primò efficaciter fundamẽto D.Th. quia de facto Spiritus ſanctus procedit vt amor mutuus, quatenus Pater & Filius ſeſe inuicem diligendo ſpirant amorem vtrique communem. Sic ex profeſſo docuit Riccar. de ſancto Victore lib. 3. de Trinit. à cap. 7., quem tandem Scotus poſt multa ſine expoſitione reliquit. Sed ita etiam loquuntur alij Patres communiter, præſertim Auguſt. 6. de Trinit. cap. 15. Hieron. in Pſal. 17. in principio, Bernar. ſerm. 3. Pentecoſtes, & in Opuſcul. de amore Dei. Ac præterea declaratur à Riccardo: quia amor perfectiſſimus & iucundiſſimus eſt, qui eſt mutuus inter duos ſeſe amantes, conſtituens perfectam amicitiam: cùm ergo amor in Deo ex ſumma dilectione procedat, dici debet procedere ſic vt amor mutuus Patris & Filij. At certè huiuſmodi amor ex vi ſuæ proceſſionis neceſſariò dicit procedere à duobus ſeſe amantibus: ergo proceſſio Spiritus ſancti qualiter nunc eſt, per ſe formaliter ac neceſſariò dicit eſſe à Patre & Filio ſimul.

Secundò poteſt magis declarari: quia cùm de facto Pater & Filius priùs ratione ſupponantur exiſtere antequam ſpirent, poſſunt ſeſe tunc cognoſcere intui-

tiuè

tiuè vt iam actu poſitos, & vt ſic etiam ſeſe amare, habentes amorem non ſolùm terminatum ad Deum vt Deus eſt, ſed verè etiam ad ſuas perſonas, vt iam exiſtentes: ex hoc ergo amore ſic adæquato, poteſt ac debet procedere, pocedítq. de facto Spiritus ſanctus. Sed ad hunc amorem per ſe & formaliter ſpectant ipſæ perſonæ Patris & Filij, tum in ratione obiecti amati, tum in ratione perſonæ amantis: ergo proceſsio Spiritus ſancti qualis nunc eſt, hoc eſt vt in hoc amore fundata, per ſe ac formaliter requirit duas perſonas Patris & Filij, ſeſe mutuò diligentes, ac tertiam perſonam ſpirãtes.

Tertiò poteſt rurſus declarari. Si Spiritus ſanctus ab vna ſola perſona procederet, non eſſet in Deo idem prorſus ſpirator, non eſſet eadem ſpiratio actiua: ergo non eſſet idem Spiritus ſanctus eademq. ſpiratio paſsiua. Conſequentia eſt manifeſta: quia variato vno correlatiuo ſeu termino, neceſſe eſt variari aliud correlatiuum. Antecedens quoque facilè demonſtratur: quia de facto ſpiratio actiua eſt communicabilis & communis duobus ſuppoſitis, fundatur in iiſdem duobus ſuppoſitis, ratione noſtra quaſi reſultans ex mutuo eorum amore: in eo autem euentu ſpiratio actiua eſſet incommunicabilis, propria vni ſolo ſuppoſito, nec proueniens ex mutuo amore duorum: ergo non eſſet eadem quæ nunc eſt. Itaque manifeſtè concluditur, proceſsionem Spiritus ſancti, eius qui nunc eſt, per ſe ac neceſſariò requirere ipſas duas perſonas, nempè Patrem & Filium, producentes. Reuera autem non niſi huiuſmodi Spiritus ſanctus & ſpiratio poteſt eſſe in Trinitate, ſicut de facto eſt.

Quamuis tota virtus ſpiratiua ſit in ſingulis duabus perſonis.

Hinc patet, ex fundamentis quæ adduximus pro Scoto & S. Thoma, poſterius quod erat S. Thomę, facere pro hac noſtra quarta concluſione: prius verò fundamentum quod erat Scoti, facere pro noſtra ſecunda concluſione. Sed ſi hoc vrgeatur contra tertiam, reſpondendum eſt: totam quidem virtutem ſpiratiuam eſſe tàm in Filio quàm in Patre: ſed ad producendum, non requiritur ſolùm virtus productiua, velut abſtracta à ſubiecto, ſed maximè ipſum principium ſeu ſuppoſitum productiuum: vnde ſi duo ſunt ſuppoſita, quæ habent eandem virtutem indiuiſam, tamen producunt quatenus duo ſunt, tunc per ſe ac formaliter productio requirit ambo ſuppoſita. Cuius quidem rei, nullum exemplum in rebus creatis inueniri poteſt, in quibus potiùs quando plura ad eundem effectum requiruntur, non ſingula habent totam virtutem neceſſariam ad effectum, ſicut neque habent eandem indiuiſam virtutem: hoc tamen optimè reperitur in Deo. Neque etiam aliud ſimile exemplum reperitur in ipſo Deo: nam circa exercitium creationis verum eſt quod ab initio notauimus, ſcilicet diſtinctionem diuinarum perſonarum non per ſe requiri ex vi creationis. Sed diſparitas manifeſta eſt: quia proprium eſt Spiritui ſancto vt procedat tanquam amor mutuus duorum: ſimilitudo verò ſolùm ſtat in hoc, quòd ſicut ad creationem vna eſt virtus creatiua communis, ità etiam ad ſpirationem vna eſt virtus ſpiratiua. Et hoc tantùm voluit D. Auguſt. loco allegato. Eſt inquam vna, non ſolùm remota quæ eſt eſſentia, ſed etiam propinqua quæ eſt voluntas, & tandem proxima tanquam ratio productiua, ſcilicet actus amoris: idem eſt enim prorſus amor, quo Pater diligit ſeipſum & Filium, & quo Filius diligit ſeipſum & Patrem.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Spiritus ſancti proceſsio à Patre & Filio, per ſe ac neceſſariò requiratur ad diſtinctionem eius ab ipſis.

QVemadmodum proceſsio Spiritus ſancti ſupponit, tanquam rationem priorem, diſtinctionem inter Patrem & Filium: ità dubium graue eſt, an ipſa proceſsio ſit veluti ratio à priori ad diſtinctionem Spiritus ſancti à Patre & Filio. Et præſertim proponitur hæc difficultas reſpectu perſonæ Filij: & communiter ſub hypoteſi quæritur, an ſi Spiritus ſanctus à ſolo Patre & non à Filio procederet iuxta Græcorum errorem, realiter diſtingueretur à Filio. Quod

quaſi.

quæſitum vtiliſsimum à Theologis iudicatur: quia licèt hypoteſis reuera impoſſibilis ſupponatur, tamen inde diſcerni poterit, quænam de facto ſit ratio diſtinguendi Spiritum ſanctum à Filio, & an ſit contra Græcos efficax argumentum, quo ex diſtinctione Spiritus ſancti a Filio quã ipſi fatentur, à poſteriori probemus Spiritum ſanctum de facto procedere à Filio.

Henric. quodl. 5. q. 9., & poſt eum Scotus in 1. diſt. 11. q. 2., quem ſequuti ſunt eius diſcipuli, Licher. Baſſol. & Barg. eadem diſtinct. Rada par. 1. controu. 15. & Carthuſ. eadem diſtinct. q. 2., reſpondent & aſſerunt, quòd etiam ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, adhuc diſtingueretur a Filio. Oppoſita ſententia eſt communior, quòd data tali hypoteſi, ab intrinſeco ſequeretur & inferretur, Spiritum ſanctum non diſtingui à Filio. Ità D. Thom. hìc art. 2., in 1. diſt. 11. q. 1. art. 1., lib. 4. contra gentes cap. 24. & q. 10. de Potentia art. 5. quem Thomiſtæ ſequuntur, Capreolus in 1., Ferr. contra Gentes, Caiet. Canar. Molin. Bagn. Zumel. Vaſq. Ripa Nazar. & alij circa hunc locũ, Suar. lib. 10. de Trinit. c. 2. Bellar. lib. 2. de Chriſto cap. 26. Eademque videtur ſententia antiquorum Scholaſticorum, Alenſ. 1. par. q. 43. memb. 4. in 2. ratione contra Græcos, Alberti Magni, Riccard. Bonau. Duran. Argent. Aegid. & aliorum in 1. diſtinct. 11.

Etiam ſi Spiritus ſanctus nõ procederet immediatè à Patre diſtingueretur ab eo realiter.

In hac re primò ſupponunt communiter, etiam ij qui poſteriorem ſententiam amplectuntur, Spiritus ſancti proceſſionem immediatam à Patre, non eſſe per ſe neceſſariam ad diſtinctionem eius a Patre, ſed etiã ſi Spiritus ſanctus à ſolo Filio procederet, adhuc diſtingueretur à Patre. Fundamentum eſt: quia in tali hypoteſi Spiritus ſanctus ſaltem mediate à Patre procederet: Pater enim Filium generat: & hic ordo originis mediatus, ſatis eſſet ad diſtinctionem perſonarum. Et alioqui niſi Spiritus ſanctus eſſet à Patre diſtinctus, Filius producens Spiritum ſanctum, produceret ſuum ipſum Patrem. Tota ergo quæſtio deuoluitur ad diſtinctionem Spiritus ſancti a Filio, ſi non procederet a Filio.

Etiam ſi Spiritus ſanctus nõ procederet à Filio, diſferret ab eo formaliter.

Secundò. Si inter Filium & Spiritum ſanctum conſideremus diſtinctionem formalem, quæ ab alijs vocatur ſpecifica vel quaſi ſpecifica, quòd ſcilicet Filius eſt verè Filius & Verbum, Spiritus ſanctus verò non eſt Filius ſed Amor: ſic dicendũ eſt, ad hanc diſtinctionem non eſſe per ſe neceſſariam proceſſionem Spiritus ſancti à Filio: De facto enim non ideo Verbum eſt Filius, & Spiritus ſanctus non eſt Filius nec Verbum ſed Amor, quia Spiritus ſanctus procedit a Filio: ſed vera ratio eſt, quia Filius procedit per intellectum, Spiritus ſanctus per voluntatem: quod adhuc formaliter ſaluaretur, ſi Pater ſolus intelligendo produceret Filium, & amando produceret Spiritum ſanctum. Sic de facto Pater eſt etiam Spirator, & inquantùm Spirator non eſt Pater, hoc eſt non eſt Pater Spiritus ſancti: ſicut ergo inter has relationes ſpirantis ac generantis in Patre ſaluatur hæc diſtinctio quaſi formalis ſimul cum identitate reali, ità inter relationes ſpirati & geniti ſimilis diſtinctio ſaluaretur etiam cum omnimoda identitate reali.

Si Spiritus ſanctus eſſet idem qui nunc eſt ſemper diſtingueretur à Filio.

Tertiò. Quoad diſtinctionem realem de qua potiſſimum eſt difficultas, ſi hypotheſis ità declaretur, quòd Spiritus ſanctus non procederet à Filio, ſed permaneret idem Filius, idemquè Spiritus ſanctus, ſeu eadem relatio filiationis, eadem relatio ſpirationis paſſiuæ, prout nunc de facto ſunt; ſic ex vna parte ſequitur, Spiritum ſanctum adhuc fore diſtinctum a Filio. Nam ex ipſis terminis contradictionem inuoluit, ea quæ aliquando dicuntur eſſe diſtincta, rurſus nõ eſſe diſtincta: ſed ſi loco duorum, inueniretur vnum indiuiſum, iam planè hoc vnum non eſſet illa duo, ſed eſſet nouum quid ab illis diuerſum. At ſi ex alia parte nulla poteſt inter diuinas perſonas reperiri diſtinctio, niſi penes ordinem originis inter ipſas, vt probabimus concluſione ſequenti; ſic ex illa hypotheſi inferretur etiam, Spiritum ſanctum non fore diſtinctum a Filio. Itaquè ex duplici parte hypotheſis vtraque pars contradictionis inferretur, ſcilicet Filium & Spiritum ſanctum diſtingui & non diſtingui. Ex quo vlterius apparet, illam hypotheſim ſic propoſitam ſibimet repugnare, ac per vnam ſui partem deſtruere alteram: idquè per locum ab intrinſeco: per ſe enim ſequeretur vtraque illa pars contradi-

Etiam ſi Spiritus ſanctus nõ

ctionis.

ctionis. Vt ergo inquiſitio hæc vtilis ſit, non debet hypotheſis eo modo explicari. Neque D. Thom. alijquè Auctores poſterioris ſententiæ, eo modo hypotheſim acceperunt. Hypotheſis ergo iuxta communem ſententiam ſic accipienda eſt, vt ſupponamus tantùm, ſi Spiritus ſanctus à Filio non procederet, & ſic examinemus an ex hac ſuppoſitione per ſe ſequatur Spiritum ſanctum non diſtingui à Filio; ita vt cum identitate Filij & Spiritus ſancti inter ſe eſſet alius Filius & alius Spiritus ſanctus, aliaquè relatio filiationis & ſpirationis paſſiuæ ab ijs quæ nunc ſunt.

Abſolutè ſequitur, quòd ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, nō eſſet ab eo realiter diſtinctus.

Quartò ergo dicendum eſt, quòd facta tali hypotheſi ſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet, inde per locum intrinſecum inferretur Spiritum ſanctum non eſſe realiter diſtinctum à Filio. Potiſſimum fundamentum huius concluſionis eſt ex D. Thoma: quia diſtinctio inter diuinas perſonas non fit per abſoluta, ſed tantùm per relationes, vt eſt de fide: relationes autem in diuinis non diſtinguūt niſi ſecundum quod inter ſe opponuntur. At ſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet, nulla eſſet inter eos oppoſitio relatiua: ergo Spiritus ſanctus non diſtingueretur à Filio. Vel ſic: diuinæ perſonæ non diſtinguuntur niſi per ordinem originis, eius qui ab alio, & eius a quo alius: ſed ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, non daretur inter eos hic ordo originis: ergo non diſtinguitur. Sed quia Henricus & Scotus volunt, perſonas diuinas diſtingui quidem per relationes, non tamen neceſſariò per relationes oppoſitas, ſed benè poſſe diſtingui per relationes veluti diſparatas vt vocāt, cuiuſmodi eſſent relatio geniti & relatio ſpirati: ideò vberiùs comprobandum eſt aſſumptum illud, perſonas non diſtingui niſi per oppoſitionem relatiuam inter ſe.

Et probatur primò auctoritate ex communi pronunciato: in diuinis omnia ſunt vnum vbi non obuiat oppoſitio relatiua: quod commune eſt non ſolū apud Theologos, ſed videtur etiam apud Patres, Nazianzenum, Niſſenum, Auguſtinum, Boetium, Anſelmum, & Riccardum de S Vict. apud Bellarm. loco citato. Sumitur quoque ex Concilijs, præſertim 6. Synodo generali act. 11. Conc. Later. cap. *Firmiter*, & Conc. Florent. ſeſſ. 19.

Sicut de facto ſpiratio actiua non diſtinguitur à Patre & Filio.

Probatur ſecundò ratione, qua vſus eſt S. Thom. De facto in perſona Patris ſunt duæ relationes veluti diſparatæ, generantis ac ſpirantis; quæ tamen realiter non diſtinguūtur, neque conſtituunt perſonas diſtinctas: ergo ad diſtinctionem diuinarum perſonarum neceſſaria eſt vera oppoſitio relatiua, nec ſufficiunt relationes diſparatæ. Sicut enim de facto ſe habent in Patre relationes generantis & ſpirantis: ita in eo caſu, ſi Filius non ſpiraret, ſe haberent in vna perſona relationes geniti & ſpirati: & ſic duæ ſolæ eſſent perſonæ diuinæ, ſingulæ habentes binas relationes. Neque ſatisfacit reſponſio Henrici & Scoti dicentium, diſparitatem eſſe inter relationes producentis & relationes producti: quia ab eodem principio optimè poſſunt egredi plures emanationes & plures termini, & ſic idē poteſt habere plures relationes producentis: at non poteſt idem terminus produci pluribus emanationibus, & ſic non poterit habere plures relationes producti. Patetquè in rebus creatis, in quibus Henricus affert peculiare exemplum: poteſt idē homo per duas actiones operari, & tamquàm pater gignere filium, & tamquam artifex fingere ſtatuam: at non poteſt è conuerſo idem gigni vt homo & fingi vt ſtatua.

Hæc inquam reſponſio non ſatisfacit. Tum quia in eo caſu quo Spiritus ſanctus non procederet à Filio, non eſſent diſtinctæ realiter emanationes, per quarum vnam procederet Filius, & per aliam Spiritus ſanctus: ſed ſicut ſunt duæ emanationes actiuæ ſola ratione diſtinctæ, ita eſſent duæ paſſiuæ ſola ratione diſtinctæ. Tum quia, illud principium poteſt habere plures relationes ad plures effectus, quod non conſtituitur relatione producentis: ſi tamen ipſamet relatio producentis conſtituit ſuppoſitum, ſicut relatio producti conſtituit; ſic certè, ſi duæ relationes diſparatæ producti, conſtituerent duo ſuppoſita producta realiter diſtincta, non minùs relationes producentis inter ſe diſparatæ, deberent cōſtituere duo ſuppoſita producentia: & itá ſine dubio accideret in rebus creatis, ſi huiuſmodi relatio ſuppoſitum conſtitueret, in quibus emanationes tantùm diſparatæ

ſparatæ

ſparatæ ſufficiunt ad realem diſtinctionē. Tum demum ad exemplū Henrici, quamuis in rebus creatis eſſe poſſint ab eodem principio plures emanationes & plures termini, non poſſit verò idem terminus eſſe per plures emanationes: tamen diuerſa ratio eſt in diuinis. Ad diſtinctionem enim in rebus creatis ſatis eſt diſparatio; & ita emanationes ſiuè paſſiuæ ſint ſiuè actiuæ, ſatis diſtinguūtur ex eo quod diſparatæ ſunt: at in diuinis non ſufficit ad diſtinctionem diſparatio, nec in emanationibus actiuis, nec etiam in paſſiuis.

In diuinis ſola proceſſio & oppoſitio relatiua diſtinguit.

Tertiò hinc poteſt formari alia ratio ad probandum illud aſſumptum: quia cùm alioqui ob diuinam ſimplicitatem omnia in Deo debeant eſſe vnum realiter, non niſi ob ſummam neceſſitatis rationē inducitur diſtinctio inter perſonas: quæ neceſſitatis ratio non eſt niſi ordo originis, quia implicat contradictionem, idem producere ſeipſum: vbi ergo non obſtat hæc neceſſitatis ratio, nulla alia eſt ſufficiens ad diſtinguenda aliqua realiter in Deo: ſed ſi Spiritus ſanctus à Filio non procederet, non reperiretur hæc neceſſitatis ratio: ergo Spiritus ſanctus non eſſet diſtinctus a Filio: atque adeo quantumuis filiatio & proceſſio dicerentur eſſe relationes diſparatæ, tamen hæc non eſſet ratio conuincens diſtinctionē: permanebit ergo alia regula communis fundata in diuina ſimplicitate, quòd præciſo ordine originis omnia in Deo ſunt vnum.

Quartò addi poteſt ratio Caiet. art. 7. §. *Ad euidentiam*: quia ſi ſola relatio in diuinis diſtinguit, ſicut vt relatio eſt ſolùm conſtituit in ordine ad correlatiuū, vt ſic ab eo ſolo diſtinguit: non ergo datur diſtinctio in diuinis niſi inter correlatiua oppoſita, neque relationes diſparatæ diſtinguunt. Hanc rationem aliqui minùs rectè intelligentes impugnant: quia relatio inquiunt, non ſolùm ab oppoſitis, ſed etiam a diſparatis diſtinguit: ſic prædicamentum relationis diſtinguitur ab alijs prædicamentis: & in ipſo relationis prædicamento vnaquæq. ſpecies non ſolùm diſtinguitur à relatione ſibi oppoſita, ſed ab alijs relationibus etiā diſparatis. Ratio tamen Caiet., ſi rectè intelligatur, optima eſt. Vel enim relatio diſtinguit eo modo, quo alia entia quæ abſoluta ſunt diſtingui inter ſe ſolēt abſque oppoſitione relatiua: vel diſtinguit peculiariter & propriè vt relatio eſt. Primò modo vtiquè relatio diſtinguit etiam à diſparatis, ſicut in rebus creatis inter entia abſoluta vnum diſtinguitur ab alio abſque oppoſitione relatiua: Sed ſecundo modo relatio non diſtinguit niſi inter correlatiua oppoſita. At relatio in Deo non diſtinguit ex ratione veluti cōmuni, ſed ſolùm ex ratione propria relatiua. Nam in rebus creatis, vbi relatio ſecundùm communem etiam rationem diſtinguit, aliæ quoque formæ diſparatæ diſtinguunt, vt manifeſtum eſt: ſed in diuinis nec diſtinguūt nec diſtinguūtur, vt patet de omnibus diuinis perfectionibus abſolutis: ergo ſignum eſt, relationes in Deo diſtinguere præcisè ex vi propriæ rationis ſecundùm oppoſitionem relatiuam. Itaque vel relationes diſparatæ in diuinis non diſtinguūt, vel etiam perfectiones diſparatæ abſolutæ diſtinguunt; eadem enim eſt ratio de vtriſque: ſed hoc ſecundum non poteſt iuxta fidem admitti: ergo fatendum omnino eſt, non niſi penes ordinem originis reperiri diſtinctionem inter diuinas perſonas; atque adeò ſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet, non fore ab eo realiter diſtinctum.

Quintò demum ex his manifeſtè patet, quàm neceſſaria ſit proceſſio Spiritus ſancti à Filio ad diſtinctionem eius ab ipſo, quod ab initio quæſiuimus: & etiam quo pacto filiatio nō diſtinguat Filium à Spiritu ſancto, niſi quatenus talis filiatio eſt ſpirationi actiuæ coniuncta. Ac tandem patet, quàm efficaciter contra Græcos argumentari poſſimus, ad probandam proceſsionem Spiritus ſancti à Filio ex diſtinctione eorum.

In Filio eadem proprietas cōſtituit & diſtinguit.

Sed in contrarium obſtant duo fundamenta Scoti & Henrici. Primum eſt: Idem eſt principium conſtitutiuum ac diſtinctiuum alicuius rei: ſed filiatio eſt principium conſtitutiuum Filij, non verò ſpiratio actiua: ergo illa & non hæc diſtinguit etiam Filium à Spiritu ſancto: igitur quamuis non eſſet ſpiratio actiua in Filio, adhuc per ſolam filiationem diſtingueretur Filius a Spiritu ſancto.

Ad hoc argumentum multi Thomiſtæ negant maiorem, dicentes, filiationem

conſti-

conſtituere Filium, ſed ſpirationem actiuam diſtinguere à Spiritu ſancto: conanturq. varias rationes afferre, quare in alijs rebus eadem proprietas conſtituat & diſtinguat, non verò in Filio. Sed potiùs vniuerſaliter concedendum eſt in omnibus eamden proprietatem eſſe quæ conſtituit & diſtinguit: & dicendum, filiationem ipſam de facto deſtinguere Filium à Spiritu ſancto, tamen talem filiationem quæ nunc eſt, quæ non remaneret remota ſpiratione actiua, atq. adeò tunc non diſtingueret Filium à Spiritu ſancto. Vnde ſi ſupponeretur, eamdem filiationem quæ nunc eſt, remanere ſine ſpiratione actiua, verè ex vna parte ſequeretur Filium forè à Spiritu ſancto diſtinctum, vt concluſione tertia diximus. Neq. contra hanc ſolutionem obſtant quæ opponunt Rada & Vaſq., ſolùm enim probant filiationem non diſtinguere præcisè ſumptam vt filiatio eſt, hoc eſt ſecundùm conceptum veluti ratione noſtra communem ad eam filiationem quæ nunc eſt & ad eam quæ in alio caſu eſſet: firmumq. remanet, hanc filiationem quæ nunc eſt, vt talis filiatio eſt, diſtinguere Filium à Spiritu ſancto.

In ea hypoteſi non eſſent duæ emanationes realiter diſtinctæ.

Secundum fundamentum eſt. Duæ emanationes eſſent in Deo diſtinctæ, vna per intellectum, & altera per voluntatem, etiam ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio: ſed duæ emanationes diſtinctæ non poſſunt reſpicere eumdem terminum: ergo adhuc Spiritus ſanctus non diſtingueretur à Filio.

Ad hoc argumentum multi Thomiſtæ concedunt maiorem. Sed non benè: quia vel emanationes actiuæ, vel paſsiuæ, vel vtræq. conceduntur eſſe diſtinctæ: & cùm ipſæ emanationes conſtituant perſonas, omnino conſtituerent perſonas diſtinctas. Neganda eſt ergo maior, quia in eo caſu emanationes, non realiter, ſed tantùm ratione noſtra diſtinguerentur, & ità eſſent duæ perſonæ, vna producens, altera producta, vnaquæquè habens duas emanationes vel actiuas vel paſſiuas, ſeù duas relationes tantùm ratione diſtinctas, ſicut ſupra notauimus.

Quæ ſit adæquata ratio diſtinctionis inter diuinas perſonas.

Tertio, contra fundamentum noſtræ concluſionis eſt grauis difficultas: quia cùm dicimus penes ſolam oppoſitionem relatiuam ordinemq. originis dari diſtinctionem in diuinis, vel ſenſus eſt, ſolas relationes ſibi oppoſitas verè diſtingui: & ſic ſequitur ſolam ſpirationem actiuam quæ eſt in Patre & Filio, diſtingui à Spiritu ſancto & ſpiratione paſſiua. Vel ſenſus eſt, ea omnia cum quibus relationes oppoſitæ identificantur eſſe diſtincta: & ſic ex aduerſo ſequitur, non ſolùm filiationem & paternitatem, ſed etiam eſſentiam Patris & Filij diſtingui à Spiritu ſancto, quia cum ijs omnibus identificatur ſpiratio actiua. Vel ſenſus eſt, ſaltem eas relationes cum quibus relationes oppoſitæ identificantur, eſſe diſtinctas, ideoquè filiationé & paternitatem diſtingui a ſpiratione paſſiua: & ſic ſequeretur etiam ſpirationem actiuam eſſe diſtinctam in Patre atq. in Filio, ſiquidem ſpiratio actiua in Patre identificatur cum paternitate, & in Filio cum filiatione. Non eſt ergo verum illud pronunciatum in quo noſtra concluſio fundabatur.

Ad hanc difficultatem varijs modis ſolent reſpondere Thomiſtæ. Sed omiſſis alijs ſolutionibus quas ex argumento propoſito facile eſt impugnare, dicendum eſt, ſenſum verum illius pronunciati eſſe, in diuinis non eſſe diſtinctionem, niſi penes oppoſitionem relatiuam & ordinem originis, tum inter relationes ad inuicem oppoſitas, tum inter ſuppoſita habentia ordinem originis, eius à quo alius, & eius qui ab alio. Et rurſus, cùm ſuppoſita inter ſe non diſtinguantur quoad diuinam eſſentiam, diſtingui debent quoad ſuas proprietates & ſubſiſtentias perſonales, quibus in ratione ſuppoſiti conſtituuntur. Ex eo ergo quòd Spiritus ſanctus à Filio procedit, benè ſequitur, non ſolùm ſpirationem actiuam Patri Filioq. communem diſtingui à ſpiratione paſſiua, ſed & ipſum Filium ac Patrem, filiationem ac paternitatem, diſtingui realiter à ſpiratione paſsiua & Spiritu ſancto, ea diſtinctione quæ haberi non poſſet ſi Spiritus ſanctus a Filio non procederet. Ex quo apparet manifeſta diſparitas ad eſſentiam diuinam & ſpirationem actiuam, quæ communis eſt pluribus perſonis, atq. adeò identificatur realiter cum diſtinctis & oppoſitis relationibus. Declaratur magis: quia ſi perſonæ conſtituerentur proprietatibus abſolutis,

lutis, vtiq. in omnium ſententia, non ſolùm relationes oppoſitæ, ſed ipſæ etiam proprietates abſolutæ deberent diſtingui realiter, hac nimirum ratione, quia ſuppoſitum producens & productum omnino diſtinguuntur quoad ſuas proprietates perſonales. Et cùm ex alia parte omnia abſoluta in diuinis ſint communia, inde demonſtratur perſonas nõ diſtingui proprietatibus abſolutis.

Quartò demum. Si de facto paternitas & filiatio diſtinguuntur à ſpiratione paſsiua, & non ex eo quòd identificantur cum ſpiratione actiua, vt probatum eſt: ergo diſtinguuntur ex ſe quia diſparatæ ſunt: igitur æquè ſemper diſtinguerentur, etiam ſi non iungerentur cum ſpiratione actiua, ſiuè etiam ſi non ipſi Pater & Filius ſpirarent Spiritum ſanctum.

Reſpondetur, de facto paternitatem ac filiationem diſtingui a ſpiratione paſſiua, non eo ſolùm quòd identificantur cum ſpiratione actiua, neque eo ſolùm quòd diſparatæ ſunt à ſpiratione paſſiua: ſed quia ſunt proprietates conſtitutiuæ perſonarum à quibus procedit Spiritus ſanctus: quales non eſſent, ſi Spiritus ſanctus ab ijs non procederet, & idcirco tunc non diſtinguerentur à ſpiratione paſſiua. Ac ſpecialiter ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, neque ipſæ perſonæ, neque relationes earum, eſſent eædem quæ nunc ſunt, & ita non haberent eamdem diſtinctionẽ quam nunc habent.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Pater & Filius ſint vnus Spirator Vnumque Spiritus ſancti Principium.

CVm notum iam ſit, Patrem & Filium eſſe duos producentes Spiritum ſanctum, ſeu duos ſpirantes, tàm quoad rem, quàm quoad hunc modum loquendi adiectiuè, examinandum ſequitur, an Pater & Filius quoad rem habeant vnam & eandem rationem ſpiratoris, hoc eſt virtutem ſpiratiuam, relationem ſpirationis; atque quoad modum loquendi ſubſtantiuè vocari debeant vnus ſpirator, & vnum Spiritus ſancti principium.

Græci, vt paſſim habetur in Concilio Florent., objiciebant Latinis, quòd concedere deberent, Spiritum ſanctum procedere à duplici principio habẽte duplicem vim ſpiratiuam. Inter Catholicos verò, quia de vnitate reali ſpirationis actiuæ ſatis conſtat, tamen quoad modũ loquendi Greg. in 1. diſt. 12. q. 1. & Duran. diſt. 29. q. 2. & 3. contendunt, Patrem & Filium debere dici duos ſpiratores, duo principia Spiritus ſancti, intelligendo principium quod: nam de principio quo, ſcilicet virtute ſpiratiua, dicunt Patrem & Filium dici potiùs debere, habere vnum principium ideſt vnam virtutem ſpiratiuam, quàm eſſe vnũ principium. Rurſus refert D. Thom. hic art. 4. ad 7., quoſdam docuiſſe, Patrem & Filium debere dici duos ſpiratores, ſed vnum principium Spiritus ſancti: & quidem ità docuerat ipſe S. Doctor in 1. diſt. 11. q. 1. art. 5. in corp. & in ſolut. ad 3. Communis autem Theologorum ſententia eſt de re & de modo loquendi, Patrem & Filium eſſe vnum ſpiratorem, vnumq. Spiritus ſancti principium. Ità D. Tho. hoc art. 4. Scotus in 1. diſtinct. 11. q. 1. §. *In iſta quæſtione*, & §. *Iuxta q.*, & alij frequenter. Et expreſsè D. Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 14. Anſelmus lib. de Proceſſ. Spiritus ſancti cap. 11., & alij Patres. Nec repugnat Hilarius lib. 1. de Trinit., vocans Patrem & Filium auctores Spiritus ſancti: quia, vt exponit D. Thomas hoc eodem art. ad 7., accepit nomen auctoris adiectiuè, ſicut nomen ſpirantis.

Pater & Filius habent vnã communẽ ſpirationẽ actiuam.

Hæc ſententia veriſſima eſt, & ità certa vt oppoſita Greg. & Duran., quamuis in ſolo loquendi modo diſcrepantium, a Recentioribus cẽſeatur temeraria vel periculoſa in fide. Et primò quidem, quoad rem, eamdem eſſe virtutem ſpiratiuam ac relationem ſpirationis Patri Filioque communem, habetur ex definitione Conciliorum, quam mox afferemus. Et patet ex dictis: ea enim ratione ſect. 1. demonſtrauimus, Spiritum ſanctum ſimul a Patre Filioquè procedere, quia eadem ſpiratio actiua, ſiue ſumpta pro virtute ſpirandi, ſiue pro relatione actuali, debebat eſſe Patri Filioq. communis.

Secundò,

Sunt vnũ principiũ Spiritus ſancti.

Secundò, Patrem & Filium eſſe vnum principium Spiritus ſancti definitum eſt in Concilio Lugd. ſub Greg. X. & refertur in cap. *Fideli*, de ſumma Trinit. in ſexto, & in Concilio Florent. ſub Eug. IV. ſeſſ. vltima in litteris vnionis. Neque refert quod hæc Concilia dicunt, Spiritum ſanctum procedere a Patre & Filio tamquam ab vno principio: non enim ſolùm volunt, Patrem & Filium ſe habere ad inſtar ſeù ad ſimilitudinem vnius principij, ſed reuera eſſe vnum principiũ, vt communiter Theologi notant. Sicut cùm dicitur Ioann. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi vnigeniti a Patre*, ſenſus non eſt, Chriſtum ſolùm eſſe glorioſum ad inſtar ſeù ad ſimilitudinem vnigeniti, ſed reuera vt ipſum vnigenitum, hoc eſt eſſe ipſummet vnigenitum. Hoc enim debebant declarare Concilia aduerſus Græcos, qui calumniabantur Latinos: quibus vtique non ſatisfiebat, ſi ſolùm fateremur, Patrem & Filium ſe habere ad inſtar vnius principij; ſed oportebat declarare, verè & propriè eſſe vnum principium.

Tertiò idem probatur ratione D. Tho. hic: quia principium eſt nomen ſubſtantiuum, nomina autem ſubſtantiua non multiplicantur, niſi multiplicata forma quam ſignificant: at verò eadem omnino eſt virtus principiatiua, & relatio principiantis, quæ nomine principij denotatur: omninò ergo ità loquendum eſt, Patrem & Filium eſſe vnum principium, non verò plura principia. Pro qua ratione plura dicemus q.41. ſect.3. Ex quo loco ſumitur euidens confirmatio: ideò enim tres perſonæ omnino dici debent vnus Deus, nec dici poſſunt plures Dij, quia Deus eſt nomen ſubſtantiuum, & Deitas eſt realiter vna.

Sunt vnus Spirator.

Quartò idem affirmandum eſſe de nomine Spiratoris, manifeſtè probatur. Tum quia etiam ſpirator eſt nomen ſubſtantiuum. Neque approbandum eſt quod ait Duran. q. 3. cit., poſſe ſumi ad modũ adiectiui. Nam præter nomen ſpiratoris, habemus nomen ſpirantis, quod verè eſt adiectiuum: ſi ergo pluraliter loqui placeat, ſatis erit dicere, Patrem & Filiũ eſſe duos ſpirantes: & omnino nomen ſpiratoris accipiendum eſt ſingulariter tamquam nomen ſubſtantiuum. Tum etiam adeſt manifeſtum exemplum ſumptum ex D. Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 8. Pater Filius & Spiritus ſanctus dicuntur vnus creator, vnum principium creaturarum, non verò tres creatores. Neque ſatisfacit diſparitas quam aſſignant idem Duran. & D. Thom. loco citato in 1. ad 2. quia creatio eſt à tribus perſonis vt vnum ſunt, ſpiratio verò à duobus aliquo modo vt plures ſunt ex dictis ſect. 2. Etenim ad multiplicationem nominis, ſolùm conſiderandum eſt, an forma ſignificata ſit multiplex, quæ certè tam ſub nomine ſpiratoris, quam ſub nomine creatoris, vna eſt in diuinis perſonis.

SECTIO QVINTA.

Quidnam Spiratoris nomine denotetur Patri Filioq. commune.

OChamus & Gabriel in 1. diſt. 12. q. 1. quos ſequutus eſt Molina hìc art. 4. diſput. 2., dixerunt, Spiratoris nomine denotari ſingulare quoddam ſubſiſtens, conſtitutum ex eſſentia diuina ac ſpiratione actiua, commune Patri & Filio, & correlatiuum Spiritui ſancto. Aliter D. Thom. hoc art. 4. ad 4. 5. & 6., Caiet. ibidem, & Capr. apud ipſum, aſſerunt, Spiratoris nomine denotari Patrem ac Filiũ ſimul ſuppoſitione confuſa. Altiſidor. verò in Summa lib. 1. cap. 30. ait etiam denotari Patrem & Filium ſimul, ſed ſuppoſitione collectiua. Quas ſuppoſitiones poſtea declarabimus.

Nomine Spiratoris non intelligitur conſtitutũ ex diuina eſſentia & ſpiratione actiua.

Dico primò. Nomine Spiratoris non denotari nec debere intelligi ſingulare conſtitutum ex ſpiratione actiua & eſſentia diuina, condiſtinctum vel re vel ratione à tribus perſonis. Hanc concluſionem docent Greg. in 1. diſt. 12. Canar. hìc art. 4. 2. parte commentarij. Bagn. eodem art. Zumel ibidem diſp. 2. Suarez lib. 10. cap. 4., & alij vt plurimum. Probat primò Gregorius: quia in Deo nullũ eſt conſtitutum; & quia eſto tres perſonæ eſſent tria conſtituta ex eſſentia & tribus relationibus; ſi vlterius Spirator eſſet pari modo conſtitutum quid ex eſſentia & ſpiratione actiua, eſſet quarta perſona, quod eſt contra fidem. Sed tamen,

quamuis

quamuis in Deo non detur conſtitutio & compoſitio realis, Auctores illi volunt, ſpiratorem eſſe eo modo ratione noſtra conſtitutum, ſicut omnes concedere debent de ipſis perſonis. Neque hinc ſequeretur, ſpiratorem eſſe quartam perſonam. Nam eſt quid commune duabus perſonis, vnde non eſt quid incommunicabile, ſicut requiritur ad rationem perſonæ. Quia verò ſaltem admitti deberent aliquo modo quatuor conſtituta, ideò admonet Canar., hoc ipſum eſſe vitandum, quia eſſet nominetenus inſinuare quaternitatem.

Secundò ergo probatur concluſio efficaciter: quia ſpiratio actiua immediatè conuenit duabus perſonis, Patri & Filio ſpirantibus: non poteſt autem conſtituere quid vnum ſimul cum ijſdem duabus perſonis: quia in diuinis non datur conſtitutum quid ex perſonis diſtinctis, vt probauimus q.28. ſect. 2. Neque poteſt immediatè conſtituere cum eſſentia diuina: ſiquidem non conuenit ipſi eſſentiæ niſi mediantibus perſonis Patris & Filij. Neque obſtat quod Molina ex Ochamo reſpondet, de facto etiam ſpirationem paſſiuam ſupponere paternitatem & filiationem, ſed tamen ſimul cum eſſentia conſtituere perſonam: & tunc ſolùm aliquod medium impedire conſtitutionem, quando omnino tollit immediationem; ſed in caſu noſtro Patrem & Filium non ita mediare inter eſſentiam & ſpirationẽ actiuam, quin hæc immediatè ipſimet eſſentiæ identificetur. Etenim ſpiratio paſſiua ita ſupponit eas relationes, vt tamen non conueniat ipſiſmet perſonis, Patri & Filio: ſed immediatè coniungitur eſſentiæ, vt manifeſtum eſt: & ad hoc pertinet illud genus medij quod non impedit immediationem requiſitam ad conſtitutionem. At ſpiratio actiua per ſe & immediatè conuenit ipſis duabus perſonis, quæ verè ſpirant, & ſic identificatur cum eſſentia diuina: atque hoc eſt aliud genus medij impediens conſtitutionem ex extremis.

Tertiò. Hinc patet, quòd ſi ſpiratio actiua non conſtituit id non prouenit ex eius imperfectione, quia non eſſet ſubſtantialis & proportionata naturæ diuinæ: ſed prouenit ex dualitate perſonarum, à quibus Spiritus ſanctus immediate procedit: quia nempè ſpiratio actiua ſupponit ſingulas duas perſonas conſtitutas, nec poteſt vlteriùs cum ijs aliud quid conſtituere.

Dico ſecundò. Spiratoris nomine non ſignificari per ſe formaliter & immediatè ipſas duas perſonas Patrem & Filium. Hæc concluſio eſt magis communis, & videtur certa. Probatur primò ratione fundamentali qua ſect. præced. cum D. Thoma probauimus, Patrem & Filium dici debere vnum ſpiratorem: quoniam ſpiratoris nomine debet ſignificari immediatè forma aliqua Patri & Filio communis: non ergo immediatè ſignificat ipſas perſonas, quæ vt ſic ſunt plures ac diſtinctæ. *Non denotantur immediatè ipſæ perſonæ Patris & Filij.*

Secundò non poſſe ſignificari Patrem & Filium ſuppoſitione confuſa propriè ſumpta vt explicatur à Logicis, patet accipiendo hanc ipſam propoſitionem, Pater & Filius ſunt vnus ſpirator. Suppoſitio enim confuſa eſt, quando accipitur aliquis terminus communis, ſub quo non licet accipere determinatè vel omnia vel aliquod ſingulare eius, de quo eadem propoſitio verificetur: vtpotè cùm verũ ſit dicere, oculus eſt neceſſarius ad videndum; tamen non valet diſtinctè dicere, omnis oculus eſt neceſſarius ad videndũ, aut oculus dexter eſt neceſſarius ad videndum, oculus ſiniſter eſt neceſſarius ad videndum. At in ea propoſitione, tum coniunctim verum eſt dicere Pater & Filius ſunt hic ſpirator, tum diſcretè Pater eſt hic ſpirator, Filius eſt hic ſpirator.

Tertiò. Nec etiam ſignificari Patrem & Filium ſimul ſuppoſitione collectiua propriè dicta, patet: quia vt etiam explicauimus in logicis inſtitutionibus, hæc ſuppoſitio eſt, quando aliquid ità affirmatur de pluribus, vt non poſſit affirmari de ſingulis: vt cum dicimus, Apoſtoli ſunt duodecim, nec valet dicere, Petrus eſt duodecim. At in eo ſenſu quo ſpirator eſt Patri Filioquè communis, poteſt ſingillatim de Patre & Filio affirmari, Pater eſt ſpirator, Filius eſt ſpirator. Dico in hoc ſenſu: quia ſi quis in alio ſenſu ſumeret ſpiratorem, includendo etiam pluralitatem ſuppoſitorum; ſic certè non niſi collectiuè Pater & Filius ſunt ſpirator, nec enim Pater eſt duo ſuppoſita, nec Filius eſt duo ſuppoſita. Sed in hoc ſenſu

non liceret affirmare ſingillatim, Pater eſt ſpirator, Filius eſt ſpirator: & ideo hic ſenſus eſt alienus à noſtro propoſito: nec eſt in communi modo loquendi vſurpandus.

Significatur ſpiratio actiua in concreto.

Dico tertiò. Nomine ſpiratoris per ſe ac formaliter denotari ſpirationem actiuam in concreto ſumptam. Hanc indicant vt plurimum Auctores pro concluſione prima citati. Et primò manifeſtè demonſtratur eadem ratione fundamentali, qua eatenus probatum eſt Patrem & Filium eſſe vnum ſpiratorem, quatenus ſpiratoris nomine ſubſtantiuè ſignificatur forma quædam communis Patri & Filio: idquè ſiuè ſpiratio actiua ſumatur pro virtute ſpirandi, ſiuè pro actu ipſo & relatione actuali.

Secundò perſuadetur ex eo quod notauimus q.28. ſect.6. ad 5., Patrem v. g. poſſe ſumi, non ſolùm vt conſtitutum quid directè includens eſſentiam & relationem, ſed etiam præciſè pro relatione in concreto, quo modo includebat formaliter eſſentiam: cùm ergo ſpirator hic ſumi non poſſit vt conſtitutum quid, ſicut probatum eſt, ſolùm ſupereſt vt ſumatur pro ſpiratione actiua in concreto, & vt ſic optimè habet ſignificatum Patri Filioquè commune.

Tertiò declaratur manifeſtis exemplis. Deus qui eſt communis tribus perſonis, eodem modo ſupponit pro forma Deitatis in concreto ſumpta. Et hic homo qui diceretur de tribus perſonis diuinis in caſu quo eandem humanitatem aſſumpſiſſent, pariter ſupponeret pro eadem humanitatis forma in concreto. Vbi licèt ipſa ſuppoſita connotentur velut in ratione ſubiecti, tamen directum ſignificatum conſiſtit in ipſa forma, ex cuius vnitate ſingulariter prædicatur & ipſum nomen. Atque ità quidem nomen ſpiratoris connotat Patrem & Filium quibus realiter ſpiratio actiua ineſt: ex vnitate verò ipſius ſpirationis Pater & Filius dicuntur vnus ſpirator. Et ratione huius connotationis dixiſſe videtur S. Thom., ſpirationē ſupponere pro Patre & Filio: & vocauit ſuppoſitionem confuſam, non propriè in rigore logico, ſed veluti pro ſuppoſitione communi, quæ opponitur diſcretæ: docereq. voluit, nomen ſpiratoris non connotare præciſè Patrem, aut præciſè filium, ſed vtrumque. Et huiuſmodi ſpirator eſt correlatiuum correſpondens Spiritui ſancto.

SECTIO SEXTA.

Quonam modo Spirator & Spiratio actiua ſe habeat ad Patrem & Filium & Spiritum ſanctum.

Spiratio actiua nō diſtinguitur in re à Patre & Filio.

IN primis reſpectu Patris & Filij, præter illam ſententiam quę ponebat diſtinctionem aliquam à parte rei inter eſſentiam & relationes, iuxta quam huiuſmodi diſtinctio ponenda eſſet inter ſpirationem actiuam atque paternitatem & filiationem; Durandus prætereà in 1. diſt. 13. q. 2. peculiari modo defendit, ſpirationem actiuam eſſe à paternitate & filiatione diſtinctam, vocatq. diſtinctionē realem. Dicendum tamen eſt cum communi ſententia D. Thom. ſupra q.32. art.3. ad 3. & aliorum circa eumdem locum, ſpirationem actiuam non diſtingui actu à parte rei à paternitate & filiatione, ſed tantùm virtualiter iń re, & actualiter ratione noſtra. Quæ concluſio ſufficienter probatur ex dictis q.28. ſect.4. & 5. Ac rurſus ex definitione Cōcilij Lateranen. cap. *Damnamus*, de ſumma Trinit., vbi declaratur, non eſſe ponendam quaternitatem rerum in Deo: at ſi ſpirator ſiue ſpiratio actiua realiter diſtingueretur ab omnibus tribus perſonis, iam eſſet quaternitas rerum in Deo. Nequè ſatisfacit Duran. dicens, Concilium ſolùm damnare quaternitatem perſonarum, ſeù quaternitatem trium perſonarum & eſſentię. Quamuis enim hoc potiſſimum fuerit intentum Concilij, vt damnaret errorem quem Abbas Ioachimus imponebat Magiſtro ſententiarū de quaternitate eſſentiæ cum perſonis: tamen negari non poteſt, Concilium vniuerſaliter damnaſſe quaternitatem rerum diſtinctarum. Et idcirco reieciſſe quaternitatem eſſentiæ cum perſonis, quia abſolutè falſum putauit quocumq. modo ponere quaternitatem in Deo. Argumenta verò contra hanc concluſionem, fieri poſſunt eadem quæ loco citato adducta, ibiquè ſoluta ſunt.

ſunt. Alia quoque quæ Durand. addit, ex dictis ibidem & hac q. præſenti facilè ſolui poſſunt.

Tamen nõ prædicatur de paternitate & filiatione in abstracto.

Sed non obſtante hac ſumma identitate à parte rei, D. Thom. eodem loco citato ait, ſpirationem cum paternitate & filiatione non de ſe inuicem prædicari. Circa quod laborant Thomiſtæ in reddenda ratione, cur alia attributa etiam abſtractè ſumpta inter ſe prædicentur, vt bonitas eſt ſapientia, miſericordia eſt iuſtitia; at hæ relationes inter ſe non prædicentur, nec dici poſſit paternitas eſt ſpiratio. Laborat etiam in hoc Scotus Quodlib. 5. art. 2. Sed certè cùm non poſſit aſſignari diſparitas penes identitatem vel diſtinctionem à parte rei, non alia ratio reddi poſſe videtur, quàm dicendo, prædicationem illam inter relationes reddere ſenſum non ſolùm identicum, ſed formalem, quo tolleretur diſtinctio rationis. Quem ſenſum habent quoque quædam prædicationes inter attributa, ſpecialiter quando actus prædicatur de potentia; vnde falſæ ſunt hæ propoſitiones, intellectus vult, voluntas intelligit. Attamen adhuc non apparet ſufficiens ratio, quare ex vi ipſorum nominum hæc propoſitio paternitas eſt ſpiratio, non ſit ſicut illa, qua dicimus, intellectus eſt voluntas, quæ vtique vera eſt; ſed ſit ſicut alia, intellectus vult, quæ falſa eſt. Imò poteſt alio modo ſimilis prædicatio fieri, nempè paternitas ſpirat, & hæc eſt omninò neganda. Sicut rurſus negamus hanc, eſſentia ſpirat, quia reddit ſenſum formalem; & concedimus hanc, eſſentia eſt ſpiratio, eſſentia eſt paternitas, quia ſolùm reddit ſenſum identicum. Ideò fortaſsè, licèt ex vi ipſius loquendi modi, prout ſimilis eſt alijs loquutionibus, hæc propoſitio, paternitas eſt ſpiratio, accipienda eſſet in ſenſu identico: tamen ex communi vſu videtur habere ſenſum formalem. Molina tamen eodem art. 3. diſput. 2. concedit hanc prædicationem. Et ad D. Thom. dicetur, quòd ſicut non valet dicere attributum ſapientiæ eſt attributum bonitatis, quamuis dicamus ſapientia eſt bonitas: ità non debere dici, notio paternitatis eſt notio ſpirationis, ſed poſſe dici paternitas eſt ſpiratio: nam id ſolum pertinebat ad intentum D. Thom. eo loco, nè confunderentur diuinæ notiones, ſicut non confunduntur attributa. Sic etiam negari debebit, relatio paternitatis eſt relatio ſpirationis: quia nimirum hæc addita nomina, attributa, notionis, relationis, conſtituunt ſenſum formalē.

Supponit paternitatem & filiationem.

Secundò deindè dicendum eſt, ſpiratorem ſeù ſpirationem actiuam ratione noſtra ſupponere paternitatem & filiationem: non ſolùm ea ratione velut extrinſeca, quia actus intelligendi præcedit actum amandi: ſed ratione magis intrinſeca, quia paternitas & filiatio per ſe ſpectant tamquam obiectum amoris, & tamquàm formæ conſtitutiuæ perſonarū diſtinctarū, à quibus Spiritus ſanctus per ſe procedere debet, iuxta doctrinā traditā ſect. 2. Itaque non ſicut immediatè ad actum eſſentialem intelligendi noſtro concipiendi modo reſultat relatio generantis, ità immediatè ad actum eſſentialem diligendi reſultat relatio ſpirantis. Et ratio eſt, quia licèt ad ſpirationem vtcumque ſatis eſſet ſupponi ipſum actum eſſentialem amandi vt exiſtentem in Deo: tamen ſpiratio talis qualis nunc eſt, videlicet amoris mutui, per ſe ac formaliter præſupponit duo ſuppoſita conſtituta, eorumquè relationes conſtituentes, ex doctrina ibidem tradita.

Priùs ordine originis conuenit Patri quā Filio.

Tertiò Vaſq. hac q. 36. art. 3. in notat. circa art. ait, virtutem quidem ſpiratiuam priùs origine eſſe in Patre quàm in Filio, & Patrem communicare ipſam Filio; ſed actum ſpirandi, ſeù actualem relationem ſpirationis, non eſſe priùs ordine originis in Patre, quam in Filio: quia inquit, dum vterq. habet virtutem ſpirandi, ſimul ſpirant. Ex quo poſſet aliquis ſuſpicari, hanc relationem ſpirationis actiuæ non ità communicari Filio à Patre, ſicut virtus ſpiratiua, & alia attributa communia, ſed immediatè ac per ſe primò conuenire tam Filio quam Patri. Dicendum tamen omninò eſt, dari ordinem originis inter Patrem & Filium, nonſolùm quoad virtutē, ſed etiā quoad actum ſpirandi, inquantum ipſam actualem ſpirationem Filius accipit ſibi communicatam à Patre, vt ità priùs ordine originis in Patre, quàm in Filio ſit ſpiratio actiua, ſicut id verum eſt de alijs attributis communibus. Hæc ſine dubio eſt ſententia D. Thom. hac q. art. 3. dum ait,

Filius habet à Patre, quòd ab eo procedat Spiritus ſanctus, vbi manifeſtè loquitur de ſpiratione actuali. Eſt etiam aliorum Theologorum communis, qui eodem modo loquuntur. Et apertè eſt Scoti & aliorum, quos immeritò Vaſq. pro ſua ſententia adducit: qui tamen aliquid addiderunt, quo non contradicunt, ſed rem magis declarant, vt infra dicemus. Eadem eſt quoque ſententia Sanctorum Patrum, qui in hoc ſenſu vſurpant propoſitionem illam, Spiritum ſanctum procedere à Patre per Filium.

Quia à Patre communicatur Filio.

Ac prætereà probatur tum ex Scriptura, præſertim eo loco quo dicitur, *Omnia mihi tradita ſunt à Patre meo:* è quorum numero non eſt excludenda ſpiratio actualis. Tum ex Concil. Floren. ſeſſ. vltima, in litteris vnionis, in decreto de proceſſione Spiritus ſancti, vbi dicitur: *Quoniam omnia quæ Patris ſunt, ipſe Pater vnigenito Filio ſuo gignendo dedit, præter eſſe Patrem, hoc ipſum quod Spiritus ſanctus procedit à Filio, ipſe Filius à Patre æternaliter accepit, à quo & æternaliter genitus eſt:* vbi planè non loquitur de virtute ſpiratiua, ſed de actu ipſo ſpirandi. Tum quia ſine dubio eadem ratio eſt de ſpiratione actiua, ac de virtute ſpiratiua aliiſque perfectionibus Patri Filioquè communibus: hanc ergo ſicut & alias omnes Filius non habet à ſe ſed a Patre. Neque refert, quòd ſpiratio actiua ſit ratione poſterior generatione Filij à Patre: vt enim q. 34. ſect. 3. notauimus, Filius à Patre accipit, non ſolùm ea quæ præintelliguntur ſuæ generationi, ſed etiam quæ intelliguntur ratione noſtra poſteriùs aduenire. Nec repugnat D. Auguſt. 15. de Trinit. cap. 17. dicens, *Patrem dediſſe Filio ſpirationem, non quidem iam exiſtenti & nondum habenti, ſed gignendo dediſſe.* Solùm enim vult, Filium non priùs tempore extitiſſe ſine ſpiratione actiua, ſed tunc ſimul accepiſſe ab æterno cùm genitus eſt.

In eodem tamen ſigno Pater & Filius ſimul ſpirant.

Attamen non ità concipiendus eſt hic ordo originis, quaſi Pater in aliquo ſigno ſpiret, in quo non adhuc ſpirat Filius, ſed hic poſtea in alio ſigno ſpiret: ſic enim Filius produceret Spiritum ſanctum iam præexiſtentem, quod eſt impoſſibile, vt arguit Scot. in 1. diſt. 12. q. 2. Sed debet ita intelligi, vt notauit optimè Scotus, quòd Pater & Filius in eodem ſigno ſpirant, tamen Pater à ſe, Filius non à ſe ſed à Patre: atque in eodem ſigno Pater dat Filio actualem ſpirationem, & ambo ſpirant. Vnde ordo originis conſiſtit ſolùm in hoc, quòd Pater habet à ſe, Filius habet à Patre ipſam ſpirationem actiuã. Quod inſuper non eſt peculiare in hoc caſu, ſed vniuerſale vbicumq. eſt ordo originis ſine alio ordine naturæ vel rationis, vt explicabimus q. 42. Quare diſcrimen eſt inter ordinem quem concedimus inter hoc, quòd Pater ſpirat, & Filius ſpirat, atque ordinem quem poſuimus inter hoc, quòd Pater generat & ſpirat, ac ſimiliter Filius generatur & ſpirat: quia nimirum priùs natura ſeu ratione concipimus, Patrem generare, & Filium generari, non adhuc concipientes vtrumque ſpirare: at non concipimus in aliquo ſigno Patrem ſpirare, in quo eodem Filius non ſpiret.

Quomodo ſe habeant ad Spiritũ ſanctum.

Quartò demum. Reſpectu ipſius Spiritus ſancti manifeſta eſt diſtinctio realis & oppoſitio relatiua, Spiratoris & ſpirationis actiuæ, cum ipſo Spiritu ſancto & ſpiratione paſſiua. Sed præterea quoad ordinem Zumel art. 4. diſput. 2. concl. 1. refert ſententiam Canar., quòd ſpirator ſeu ſpiratio actiua ordine originis & rationis præcedat productionem Spiritus ſancti. Ipſe autem id negat: cuius fundamentum eſt, quia intantum paternitas ordine originis & rationis præcedit generationem Filij, inquantùm conſtituit primum ſuppoſitum priùs ratione quàm generet, conſtituit inquit ſub ratione formæ hypoſtaticæ: ſed non eadem neceſſitate opus eſt, ſpiratorem ſeu ſpirationem actiuam in ratione formæ conſtitutiuæ præintelligi, antequam Pater & Filius ſpirent: ſiquidem ante actum ſpirandi ſatis eſt, ipſas perſonas Patris & Filij ſupponi iam conſtitutas: ergo non opus eſt, ſpiratorem ac ſpirationem actiuam eo ordine præcedere productionem Spiritus ſancti, quo Pater præcedit productionem Filij. In qua doctrina concordat Suar. lib. 5. cap. 8. & lib. 10. c. 4. Et fauet D. Thom. q. 40. art. 4.

Verùm, ſi productio tàm Spiritus ſancti quam Filij actiuè ſumatur, & ordo originis ſeu rationis in eo conſtituatur vt relatio paternitatis ſeu ſpirationis ſe-

cundùm

cundùm aliquam rationẽ formę conſtitutiuæ dicatur pręcedere ipſam productionem actiuã: ſic ex dictis q. 28. manifeſtè ſequitur, neque ſpirationem actiuam eſſe priorem productione actiua Spiritus ſancti, neque paternitatem eſſe priorem generatione actiua. Si verò accipiatur productio paſſiua, ordo autem originis conſtituatur in hoc, quòd quædam relatio eſt eius qui ab alio, quædam verò eius à quo alius, inter quas hæc dicatur prior, illa posterior ordine originis: ſic manifeſtũ eſt, ſicut Pater ſeu paternitas eſt prior origine Filio ac filiatione, ita ſpiratorem ſeù ſpirationem actiuam eſſe priorem origine Spiritu ſancto ac ſpiratione paſſiua. Si tandem ſumatur forma hypoſtatica conſtitutiua perſonæ productæ vel producentis, ordoquè originis conſtituatur in hoc, quòd quædam forma hypoſtatica conſtituat perſonam producentem, quædam verò perſonam productam, inter quas illa dicatur prior, hæc poſterior: ſic ſpiratio actiua non eſt prior origine ſpiratione paſſiua: ſiquidem non conſtituit, ſed conſtituta ſupponit ſuppoſita Patris & Filij, quæ ſpirant: & in hoc differt à paternitate, quæ verè & propriè eſt ſubſiſtentia perſonalis, conſtitutiua ſuppoſiti à quo Filius generatur. Iuxta quam conſiderationem ſpiratio actiua non habet eum conceptum ſecundæ intentionis, proprietatis conſtitutiuæ, quem habet paternitas, ratione noſtra priorem alio conceptu, quo diuina relatio appræhenditur correſpondere productioni creatæ, quæ eſt re ipſa poſterior, ſaltem ordine reali naturæ, forma conſtitutiua ſuppoſiti creati producentis, vt declarauimus ea q. 28. ſect. 11., vbi in eumdem ſenſum explicauimus mentem D. Thomę.

QVÆSTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

De eadem Perſona Spiritus ſancti,

Quatenus eſt Amor.

IN hac quæſtione, quoad rem agendum eſſet, quo pacto & ex quarumnã rerum dilectione diuina Spiritus ſanctus vt amor eſt à Patre Filioquè procedat. Sed ex dictis in ſuperioribus, præſertim q. 34. ſect. 3. & 4 & q. præcedenti ſect. 2., ſufficienter habetur, Spiritum ſanctum per ſe & antecedenter procedere ex dilectione attingente Deum quoad omnia eſſentialia quę non ſupponunt productionem ipſius Spiritus ſancti, attingente etiam Patrem & Filium vt iam intuitiuè cognitos & actu exiſtentes: ex dilectione quoque attingente ipſummet Spiritum ſanctum vt prius ratione abſtractiuè cognitum in eſſentia: ſicut enim Deus in eo ſigno priori cognoſcebat, ex vi ſuæ naturæ fæcũdæ per voluntatẽ debere produci Spiritũ ſanctũ, de hoc ipſo habebat conplacentiã. Ex alia parte patet, non procedere ex dilectione attingente in ratione gaudij ipſum Spiritum ſanctum vt iam exiſtentem & productũ: hæc enim dilectio ſupponit cognitionẽ intuitiuam ipſius Spiritus ſancti, quæ cognitio eſt ratione poſterior productione. Demum patet, Spiritum ſanctum procedere ex amore complacentiæ circa creaturas ſub eſſe eſſentiæ cognitas per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ: non verò ex amore libero penes decretum diuinæ voluntatis circa creaturas ſub eſſe actualis exiſtentiæ.

Deinde, quoad nomen amoris, & modum loquendi de Spiritu ſancto in ratione dilectionis reſpectu Patris & Filij, ſatis erit commemorare litteram D. Thomę in duobus articulis. Primo explicat, quo pacto nomen amoris ſit perſonale, proprium Spiritui ſancto. Diſtinguitquè, amorem in diuinis poſſe ſumi vel eſſentialiter vel perſonaliter: & hoc ſecundo modo docet ita conuenire nomen amoris Spiritui

 ſancto,

ſancto, ſicut nomen verbi conuenit Filio. Aſſignat autem differentiam inter Spiritum ſanctum & Filium, quòd in proceſſione diuina per intellectum, præter nomina eſſentialia habemus nomina perſonalia, quibus productionis ratio ſignificatur: ſed in proceſſione per voluntatem, ob nominum penuriam, eadem nomina eſſentialia aſſumpta ſunt pro nominibus perſonalibus.

Secundò examinat hunc loquendi modum, ex D. Auguſt. deſumptum, & à Theologis communiter approbatum, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto. Et poſt relatos varios dicendi modos, reſpondet, propoſitionem eſſe veram, ſumendo dilectionem, non eſſentialiter, ſed notionaliter ſeu perſonaliter, quatenus per actum diligendi Pater & Filius producunt Spiritum ſanctum, ea ratione quia contingit, agens denominari non ſolùm ab ipſamet actione, ſed à termino actionis, quaſi in genere cauſæ formalis, ſicut dicimus arborem florere floribus. Et iuxta hunc ſenſum, Deus Pater denominatur dicere Verbo ſuo omnia quæ cognoſcit: in hoc ergo denominationis genere Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto. Sed quia occurrunt alia exempla, in quibus agens denominari non poteſt hoc modo per terminum productum, imò in hoc ipſo propoſito dici non poteſt Pater & Filius ſpirant Spiritu ſancto, ſicut nec dici poteſt Pater generat Filio: ideo quandam rationem & regulam tradit S. Doctor in ſolutione ad 2. Quæ quidem difficilior eſt. Alia tamen facilior reddi poteſt: quando actio diuina dicit habitudinẽ, non ſolùm ad terminũ, ſed ad obiectum, tunc perſona producens poteſt denominari ipſamet actione, cum ea conſtruendo obiectum in caſu accuſatiui, & terminum in caſu ablatiui: vtpotè in illis exemplis, Pater dicit ſe & omne obiectum cognitum Verbo ſuo, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto: quando verò actio dicit ſolùm habitudinem ad terminum, tunc ipſe terminus debet conſtrui cum actione in caſu accuſatiui: & hoc valet in alijs exemplis, Pater generat Filium, Pater & Filius ſpirant Spiritum ſanctum.

QVÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA.

De eadem Perſona Spiritus ſancti

Quatenus dicitur Donum.

IN hac quæſtione nonnulli plura quædam circa hoc nomen Doni multiplicât, quæ faciliora ſunt: & ideo longiori diſcuſſione omiſſa, reſolutiones duorum articulorum D. Thomę afferre ſufficiet. Primò explicat, quo pacto nomen doni diuinæ perſonæ conueniat: quia inquit donum dicit habitudinem ad eum à quo datur & ad eum cui datur: datur verò alicui ad hoc vt eius ſit: & datur ab aliquo cuius eſſe ſupponitur. Perſona autem diuina eſt alterius perſonæ ſecundùm originem, vtpotè Filius eſt Patris: poteſt etiam eſſe alicuius creaturæ, in quantum hæc poteſt ipſa vti vel frui. Et quia hoc conuenit ſolùm creaturæ rationali reſpectu Dei, ſic ad ipſam creaturam rationalem poteſt referri diuina perſona vt donum quod ei detur. Et rurſus, quia diuina perſona quæ procedit, eſt per originem eius perſonæ à qua procedit, ac proinde ab ea donari poterit; hinc ſequitur nomen doni poſſe conuenire illi perſonæ diuinæ quæ in Trinitate procedit. At non ſolùm Spiritus ſanctus, ſed etiam Filius procedit, & poteſt etiam eſſe creaturæ rationalis per vſum vel fruitionem: ideo ſecundo loco explicat S. Doctor, qualiter nomen doni propriè Spiritui ſancto conueniat: quia inquit, donum ex Ariſt. eſt datio inredibilis, hoc eſt quòd non datur intentione retributionis, ſed importat dona-

tionem

tionem gratuitam, quæ certè in amore conſiſtit primariò: ideo enim alicui gratis donamus aliquid, quia volumus bonum, atque adeo primum quod ei damus eſt amor: amor ergo habet rationem primi doni in quo alia dona fundantur. Sicut ergo proprium eſt Spiritui ſancto, procedere in ratione amoris: ità proprium ei eſt, eſſe primum donum: & ità hoc nomen eſt proprium Spiritui ſancto.

Cæterùm notat S.Thom. art. 1. ad 4., donum non dici ex eo quòd actu detur, ſed ex eo quòd de ſe aptum eſt dari. Expreſſit id Auguſtinus lib. 5. de Trinit. cap. 15., hoc diſcrimen conſtituens inter donum & donatum: quia donum poteſt eſſe antequam detur, donatum verò non dicitur, niſi cum datum fuerit. Vnde ſequitur, quòd licèt Spiritus ſanctus non niſi in tempore donetur rationali creaturæ: tamen ab æterno habet rationem doni: fundamentaliter quidem ratione amoris eſſentialis & proprietatis perſonalis quam habet: & formaliter penes reſpectum rationis ad creaturam rationalem, cuius fundamentum etiam intelligitur eſſe ab æterno, ad differentiam relationis actu donati, cuius fundamentum proximum habetur in tempore in ipſa donatione actuali. Quæ donatio actualis revera coincidit cum miſſione Spiritus ſancti, & ſolùm addit quòd Spiritus ſanctus procedit a Patre vt amor, ad differentiam Filij, qui dicitur quidem mitti, ſed non dicetur dari in ratione primi doni. De miſſione autem in vniuerſum agemus cum D.Thoma q. 43.

QVÆSTIO TRIGESIMANONA.

De Perſonis diuinis ad eſſentiam comparatis.

AD complementum huius materiæ, ſupereſt conſideratio comparatiua diuinarum perſonarum, quæ poſt primam conſiderationem perſonarum coniunctim, & ſecundam ſigillatim, in poſtrema parte huius tractationis meritò collocatur. Sed verum ſanè eſt, ſuperiorem tractationem non potuiſſe a perſonarum comparatione penitus eſſe abſtractam, ſiquidem quamplurima dicta ſunt quæ in comparatione conſiſtebant, nimirum cùm ipſummet Trinitatis myſterium, comparatione, hoc eſt, ordine originis ſeu relatiuo, conſtituatur. Nunc tamen alia addenda ſunt, quæ videntur ſe habere tamquam denominationes quædam conſequentes ad ipſas perſonas, quæ in varijs comparationibus conſiſtunt, & de his modo agendum eſt. Ac prima comparatio eſt diuinarum perſonarum cum eſſentia, de qua S. Thom. octo proponit articulos.

Primò affirmat, perſonam diuinam eſſe idem cum eſſentia: tum ex diuina ſimplicitate, ratione cuius in Deo idem eſt eſſentia & ſuppoſitum: tum ex eo quod q. 28. oſtenſum eſt, relationes quæ ad conſtitutionem perſonarum ſupra eſſentiam requiruntur, eſſe idem cum ipſa eſſentia. Secundò affirmat, tres Perſonas dici debere eſſe vnius eſſentiæ, & ſimiliter vnam eſſentiam eſſe trium perſonarum: nimirum ſtante vnitate reali diuinæ eſſentiæ in tribus perſonis. Tertio explicat, nomina eſſentialia ſubſtantiua prædicari ſingulariter de perſonis, nempè tres perſonæ ſunt vnus Deus: adiectiua verò prædicari pluraliter, nempè ſunt tres exiſtentes, tres ſapientes, & ſimilia. Quia nimirum nomina ſubſtantiua ſignificant formam ad modum per ſe ſtantis, & ideò ſumunt vnitatem à forma: adiectiua verò ſignificant formam vt exiſtentem in ſubiecto ſeu in ſuppoſito, & ideo ſumunt pluralitatem à ſuppoſitis. Quartò affirmat, nomina eſſentialia concreta poſſe ſupponere pro perſonis, ſpecialiter ipſum Dei nomen: quia videlicet cùm ſit concretum, ſignificat formam vt in habente ipſam, & ideo poteſt ſupponere pro perſona habente formam

Deitatis: ac proinde dicere poſſumus, Deus generat, Deus ſpirat. Quintò negat, nomina eſſentialia abſtracta poſſe ſupponere pro perſona, ſpecialiter ipſum nomen eſſentiæ diuinæ: quia huiuſmodi nomina ſignificant formam in abſtracto, & non vt exiſtentem in perſona: non ergo poſſunt ſupponere pro perſona: nec poſſumus dicere, eſſentia generat vel generatur. Sextò explicat, nomina perſonalia adiectiua non poſſe prædicari de eſſentia, hoc eſt dici non poſſe, eſſentiam eſſe generantem, & generatam: ſubſtantiua tamen poſſe, ob identitatem realem eſſentiæ cum perſonis, & rectè dici queat, eſſentia eſt Pater, eſt Filius. Et ſimiliter in concreto Deus eſt tres perſonæ. Septimò explicat, quædam nomina eſſentialia rectè appropriari perſonis: eo quòd huiuſmodi appropriatio confert ad manifeſtandas diuinas perſonas, cùm eſſentialia ſint nobis notiora, quàm propria perſonarum. Octauò tandem explicat, quo pacto conuenienter quædam nomina eſſentialia ſint à ſacris Doctoribus appropriata perſonis: & in argumentis quidem refert plurimas appropriationes quæ apud SS. Patres reperiuntur, vel ex Scriptura colliguntur, eaſquè in corpore articuli exponit ac defendit.

SECTIO PRIMA.

De Comparatione Perſonarum diuinarum ad eſſentiam, quoad rem ipſam, & noſtrum concipiendi modum.

Perſonæ diuinæ non diſtinguũtur in re ab eſſentia.

PRimò manifeſtum eſt, perſonas diuinas non diſtingui actu à parte rei ab eſſentia. Perſonæ enim conſtituuntur ex ipſa eſſentia & relationibus tamquam proprietatibus perſonalibus: ſed relationes non ab eſſentia diſtinguuntur, vt demoſtrauimus q. 28.: ergo perſonæ diuinæ non habent in quo ab eſſentia actu realiter diſtinguantur.

Sed virtualiter & ratione.

Secundò pariter manifeſtum eſt, diſtingui ab eſſentia virtualiter, ſeu ratione noſtra formaliter, non adæquatè, ſed inadæquatè tamquàm includens ab incluſo. Perſona enim diuina includit eſſentiam & relationem, quæ relatio virtualiter & ratione noſtra ab eſſentia diſtinguitur, vt eadem quæſtione oſtenſum eſt.

Tertiò quoque manifeſtum eſt, eamdẽ numero ac realiter eſſe trium perſonarũ eſſentiam, ita vt Perſonæ identificentur cum eſſentia, & diſtinguantur inter ſe, vt tractauimus q. 29. & 30.

Supponunt eſſentiam.

Quartò inſuper manifeſtum eſt, eſſentiam diuinam, & attributa communia ferè omnia, virtualiter & ratione noſtra præcedere ipſas perſonas, hoc eſt proprietates perſonales: eos verò actus in Deo qui concernunt ipſas perſonas vt iã exiſtentes, qualis erat notitia intuitiua ipſarum perſonarum, potiùs ſupponere virtualiter & ratione noſtra ipſas perſonas, vt præſertim tractauimus q. 34. ſect. 3.

SECTIO SECVNDA.

De Comparatione Diuinarum perſonarum ad eſſentiam quoad quaſdam nominum ſuppoſitiones & prædicationes.

AD hanc rem ſpectant quatuor articuli D. Thomę, qui poſt ſecundum ſequuntur. Et plurima quidem ſufficienter habentur in textu, & ibi videri poſſunt. Alia ab Expoſitoribus adduntur, quæ non indigent peculiari examine. Diſcuſſione tamen dignum eſt, id quod tractat S. Thomas art. 4. quomodo Deus poſſit ſupponere pro perſona, ità vt verum ſit affirmare, Deus generat, Deus generatur, & ſimilia. Non verò liceat enunciare negatiuè, Deus non generat, non generatur, & ſimilia.

Rectè dicitur, Deus generat & ſimilia.

Et quidem, rectè ac verè dici poſſe affirmatiuè, Deus generat, & ſimilia, indubitatum eſt apud Theologos. Colligitur ex ſacra Scriptura Matt. 16. vbi dicitur *Chriſtus Filius Dei*. Expreſſum quoque eſt in Symbolo Niceno cùm dicitur, *Deum de Deo genitum*. Et ità hic loquendi modus eſt in Eccleſia conſuetus. At aliam quoque propoſitionem negatiuam, Deus non generat, & ſimiles, concedi in rigore poſſe,

docent

docent Duran. & alij apud Vaſq. diſput. 157. cap.1. Admonent tamen, ob erroris periculum, & propter ſcandalum audientium, non eſſe huiuſmodi propoſitiones negatiuas vſurpandas, ne putaret quis, generationem à Deo quoad omnem perſonam penitus remoueri. Admonent quoque, falſas eſſe propoſitiones negatiuas cum negatione præpoſita, vt non Deus generat, quę eſt contradictoria illi Deus generat. Communior autem Theologorum ſententia eſt, ſimpliciter falſas eſſe propoſitiones negatiuas, Deus non generat, & ſimiles. Ità notauit D. Thom. art.4. ad 3., quem vt plurimum alij hoc loco ſequuntur. Item Bonau. in 1. diſt. 40. vbi alij Scholaſtici frequenter.

Quare nõ dicatur, Deus non generat.

Sed in contrarium occurrit non leuis difficultas: quia ſi vera eſt illa affirmatiua Deus generat, eo quòd aliqua perſona diuina generat, pro qua nomen Dei ſupponit: pariter aliqua perſona diuina non generat: pro ea ergo poterit ſupponere nomen Dei, vt verum ſit Deus non generat: ſicut ambæ veræ ſunt, homo currit, homo non currit: quia nimirum aliquis non currit. Et ſimiliter in Chriſto Domino ratione duarum naturarum ſimiles propoſitiones verificari videntur: vt Chriſtus eſt mortuus, nempè ratione humanæ naturæ; Chriſtus non eſt mortuus, nempè ratione diuinæ naturæ: eſt mortalis, eſt non mortalis: & aliæ huiuſmodi. Ad hanc difficultatem reſpondet D. Thom. ea ſolutione ad 3., cùm dicitur Deus generat, ratione huius actus notionalis determinari nomen Dei vt ſupponat pro perſona Patris, cui hoc prædicatum eſt proprium: ſed dicendo Deus non generat, nihil adeſt quo determinetur ſuppoſitio ad perſonam Filij: vnde ſenſus redditur, quòd generatio omnino repugnet Deo, quod eſt Hæreticum.

Hanc D. Thomę reſponſionem primò Canarien. Bagn. & Zumel eodem art. ità intelligunt, vt etiam in propoſitione negatiua nomen Dei ſupponat pro Patre, debeatq. explicari, Pater nõ generat, quæ propoſitio eſt hæretica. Et ad hoc ponderant verba D. Thomæ, qui non dixit, in propoſitione negatiua nihil addi quo ſuppoſitio determinetur ad Patrem, ſed tantùm dixit, quo determinetur ad Filium, Et rurſus ex ipſo loquendi modo reddit rationem Zumel: quia in propoſitione negatiua idem eſt ſubiectum & prædicatum, quod erat in propoſitione affirmatiua: cùm particula negationis non ſit pars prædicati vel ſubiecti, ſed coniungatur copulæ: vbi autem termini non mutantur, nec ſuppoſitio variatur. Et per hoc dicunt, eas propoſitiones eſſe formaliter contradictorias: quia de eodem ſubiecto poſſunt vtique enunciari propoſitiones contradictoriæ, quarum affirmatiua erit vera, negatiua falſa.

Hæc tamen doctrina, approbanda non eſt. Tum quia S. Thom. licèt, non dicat excludi ſuppoſitionem Patris, non per hoc dicit determinari perſonam Patris: & ex hoc quod ait non determinari ſuppoſitionem ad Filium, inferri non poteſt determinari præcisè ad Patrem. Tum quia illa propoſitio negatiua ideò cenſetur falſa, quia penitus tolleret generationem à Deo, vt docet ipſe S. Thomas: ergo non habet ſuppoſitionem determinatè & præcisè pro Patre. Tum quia ſi ex eo quòd generare conuenit Patri, in propoſitione affirmatiua Deus ſupponit pro Patre; pariter vrgebit difficultas, cùm non generare cõueniat Filio & Spiritui ſancto, Deum in propoſitione negatiua ſupponere pro Filio & Spiritu ſancto. Neque refert, quòd negatio adiungitur copulæ: poteſt enim adiungi prædicato, vt ſic aliquis terminus varietur, nempè dicendo Deus eſt non generans: quæ propoſitio non minùs eſt falſa, vt D. Thom. expreſsè fatetur. Tum etiam, alio modo contradictio exerceri poteſt, ſi in propoſitione negatiua generatio penitus tollatur à Deo, eo pacto quo hæ ſunt contradictoriæ, aliquis homo currit, nullus homo currit. Tum demũ, quamuis de eodem ſubiecto poſſint enũciari propoſitiones contradictoriæ, non opus eſt, vt omnes propoſitiones quarum altera eſt affirmatiua & altera negatiua, ſint contradictoriæ: vt patet in illis, homo currit & homo non currit, quæ ſunt ſubcontrariæ, & ſimul veræ.

Secundò alij ex Caiet. exponunt, ly non generat, non poſſe determinare ſuppoſitionem ad perſonam non generãtem, quia non eſt prædicatum notionale, ſed conuenit etiam eſſentiæ diuinæ in

abſtracto

abſtracto ſignificatæ: at ly generat, eſt prædicatum notionale conueniens ſoli Patri. Sed neque hoc ſatisfacit. Tum quia, per hoc quod non generare conuenit etiam eſſentiæ, potiùs propoſitio eſſet magis vera, quia de pluribus verificaretur. Tum etiam, ſi eſſet aliquod prædicatum quod poſſet affirmari ſimul de vna vel duabus perſonis & de eſſentia, & non de tertia perſona, vtiq. illud prędicatum benè poteſt affirmari de Deo: vt de facto verum eſt, Deus producit ad intra, Deus producitur, ſupponendo pro duabus perſonis: & ſumendo principium ad intra, abſtrahendo à principio quod & à principio quo, rectè dicemus Deus eſt principium ad intra, idq. verificatur etiam de eſſentia. Tum preterea, reſtringi poſſet illud prædicatum vt eſſet notionale proprium vni perſonæ, hoc modo, Deus eſt producēs non generans, quod prædicatum couenit ſoli Filio.

Tertiò alij ex eodem Caiet. dicunt, in propoſitione affirmatiua Deum ſupponere pro concreto Deitatis, & ſimiliter in propoſitione negatiua: & de hoc concreto rectè affirmari, non verò poſſe negari, quòd generet. Sed neq. hoc ſufficit: quia vel ſenſus eſt, concretum Deitatis vt abſtractum à tribus perſonis generare, & hoc falſum eſt vt probat Canarienſis: vel ſenſus eſt, concretum Deitatis prout eſt in aliqua perſona generare; & ſic adhuc difficultas vrget, quare dici non poſſet Deus non generat, cùm idem concretum in aliqua perſona non generet.

Quia negaret de omni perſona diuina. Quartò ergo dici poteſt cum S. Doctore, in propoſitione negatiua non determinari nomen Dei ad ſupponendum præcisè pro perſona non generante, ſed reddere ſenſum vniuerſalē de omni perſona diuina: quia in propoſitione negatiua non additur ſeu ponitur aliquid, ſed potiùs remouetur: & ſic etiam in propoſitione affirmatiua de prædicato negatiuo, Deus eſt non generans. Quando ergo additur ex parte prædicati aliquod poſitiuum, tunc Deus qui eſt ſubiectum ſupponit pro ea perſona cui conuenit tale prædicatum: quando verò non additur poſitiuè, ſed remouetur aliquid, tunc Deus retinet ſuppoſitionem adæquatam pro omni perſona diuina. Vnde propoſitio affirmatiua erit vera, nempè de aliqua perſona determinata: ſed propoſitio negatiua eſt falſa, quia ſenſum habet de omni perſona diuina. At ſi prædicatum ſumatur ad modum termini poſitiui, vtpotè ly ingenitus, optimè poteſt affirmari Deus eſt ingenitus, vbi Deus ſupponit etiam pro perſona Patris, præſertim cùm ly ingenitus non dicat puram negationem, ſed connotet fundamentaliter proprietatem poſitiuam. Sicut etiam de Chriſto domino verum eſt affirmare, eſt mortalis, eſt immortalis, etiam apud eos qui alioquin cēſent falſam eſſe illam, Chriſtus non eſt mortalis, eſt non mortalis.

Quintò addendum eſt, particulam negatiuam diſtribuere ſubiectum, præſertim ſingulare ac ſubſtantiuum, pro omni ſignificato pro quo ſupponere poteſt: & ideò propoſitionem affirmatiuam eſſe veram, negatiuam eſſe falſam. Sic ad veritatem huius affirmatiuæ, Petrus currit, ſatis eſt, Petrum in aliquo loco & tempore currere: ſed ad veritatem negatiuæ Petrus non currit, oportet diſtributionem facere pro omni loco & tempore, vt in nullo Petrus currat: & alioqui, ſi in aliquo currit, & in aliquo non currit, affirmatiua eſt vera, negatiua eſt falſa. Ita ergo ad veritatem illius affirmatiuæ, Deus generat, ſatis eſt, quòd in vna perſona generet: ad veritatem autem negatiuæ, Deus non generat, neceſſe eſſet, in nulla perſona generare, & ideo propoſitio eſt falſa. Dixi, quando terminus eſt ſingularis: quia alioqui in illa propoſitione, homo non currit, ſatis eſt aliquem hominem non currere, nec requiritur diſtributio pro omni homine. Dixi etiam, quando eſt ſubſtantiuus: quia alioqui ſi ſumatur hic terminus adiectiuus, habens deitatem non generat, propoſitio poteſt admitti, eo quòd illi ſubiecto poteſt affigi ſynchategorema particulare, aliquis habens deitatem non generat: quæ particula aliquis, non poteſt addi termino ſingulari ſubſtantiuo, videlicet aliquis Deus non generat, quæ non eſſet bona loquutio.

Sextò demum, in reddendis rationibus de huiuſmodi ſignificatione nominum ac propoſitionum, non oportet magis laborare, quam vt attendatur communis

munis vſus & conceptus præcipuè ſapiẽtum, qui in caſu noſtro is eſt quem explicauimus. Et ob eumdem vſum, rectè quidem dicitur, Deus generat Deum, ſupponendo pro Patre & Filio: tamen non rectè diceretur, Deus diſtinguitur à Deo, vt admonet Caiet. prope finem art. 4.: quia denotaretur diſtinctio naturarum. Item neq. dicendum eſt, Deus generat alium Deum, neq. Deus generat ſe Deum: quia in priori propoſitione ly alius refertur ad naturam, in poſteriori refertur ad ſuppoſitum, vt notat D. Th. eodem art. in ſolutione ad 4.

Et ex his patet ad difficultatem propoſitam, quàm diuerſa ratio ſit de propoſitione negatiua Deus non generat, ab affirmatiua Deus generat. Et ad exemplum illud de homine, diſparitas eſt: quia ibi ſubiectum eſt terminus communis, qui poteſt affici ſigno ſyncathagorematico diſtribuente, vt explicatum eſt. Ad exemplum quoq. illud de Chriſto domino, interim approbandus eſt modus loquendi eorum qui non admittunt propoſitiones negatiuas, Chriſtus non eſt mortuus, & ſimiles, donec 3. par. proprio loco hanc rem examinemus.

Dici non poteſt, eſſentia generat, & ſimilia.

Deindè circa illud quod docet D. Th. art. 5. nomina eſſentialia in abſtracto non poſſe ſupponere pro perſona, nec poſſe dici eſſentia generat, generatur, & ſimilia, fuit error Abbatis Ioachimi, contradicentis Magiſtro Sententiarum, atq. aſſerentis, eſſentiam in Patre generare, in Filio generari. Sed tamen Abbas maximè errauit in re, diſtinguens realiter eſſentiam Patris ab eſſentia Filij. Suppoſita autem veritate ipſius rei de vnitate eſſentiæ diuinæ, Riccardus de S. Victore lib. 6. de Trinit. cap. 22. quoad modum loquendi admittit, poſſe dici, eſſentia generat &c., ratione identitatis quæ eſt inter eſſentiam & perſonas actuſq. notionales. Fauet D. Auguſt. 7. de Trinit. quem refert S. Th. in primo argum. Fauet etiam communis loquendi modus, quo Filius appellatur Sapientia genita.

Vera tamen eſt ſententia S. Th., quæ & eſt Theologorum communis. Habetur ex Concilio lateranẽſi cap. *Damnamus*, vbi contra errorem Abbatis Ioachimi decernitur, eſſentiam diuinam non generare nec generari. Et ex Conc. Tolet. 1. in confeſſione Fidei, vbi definitur, *Si quis dixerit, Deitatem naſcibilem eſſe, anathema ſit*: quod non ſolùm quoad rem, ſed etiã quoad loquendi modum, à Theologis intelligitur. Patet etiam ratione: quia revera inter generantẽ & genitum debet eſſe diſtinctio realis: ſed eſſentia non diſtinguitur à Filio, ergo non generat Filium: non diſtinguitur à Patre, ergo non generatur à Patre. Rurſus prædicatio illa adiectiua, eſſentia generat, ſiue eſſentia eſt generans, reddit ſenſum non ſolùm identicum, ſed præcipuè formalem, quaſi ſcilicet ipſa eſſentia eſſet principium quod generans; atque adeò in rigore loquendi huiuſmodi propoſitiones falſæ ſunt. Concedi tamen debẽt propoſitiones de prædicato ſubſtantiuè ſumpto, quæ reddunt ſenſum tantummodo identicum, vt notat D. Thom. hoc art. ad 5. Atque ità rectè dici poſſit, eſſentia diuina eſt paternitas, eſt generatio actiua, & etiam eſt res generans, vbi ly res ſubſtantiuè ſupponit pro perſona, & ſenſus eſt, eſſentia eſt perſona quæ generat. Vndè ſola diuerſitas in modo ſignificandi & prædicandi, eſt ſufficiens ad variandum ſenſum propoſitionum, quarũ aliæ ſint veræ, aliæ falſæ: & idcirco ex identitate reali quam habet eſſentia cum Deo, & cum actu generationis, nihil poteſt inferri in contrarium, vt notat D. Thom. hoc art. ad 3.

Dici debet, eſſentia cõmunicatur, intelligit, amat.

Concedi tamen debet, eſſentiam diuinam cõmunicari realiter: quia hoc quod eſt communicari, non importat diſtinctionem, neque à communicante, neque ab eo cui communicatur. Concedunt quoque nonnulli hanc propoſitionem, eſſentia generat vt quo: cùm reuera eſſentia ſit principium quo generationis, vt q. 41. dicemus. Sed neque hic loquendi modus eſt facilè vſurpandus: præſtabit namq. dicere, eſſentia eſt id quo Pater generat: qui loquendi modus eſt magis clarus & tutus. Cùm verò dicitur, Filius eſt Sapientia genita, ſumitur Sapientia pro Verbo.

Diuerſa autem ratio eſt de eſſentia in ordine ad actus eſſentiales: hæ namque propoſitiones veræ ſunt, eſſentia intelligit, eſſentia amat, ſicut intellectus intelligit, voluntas amat. Et ratio eſt: quia hi actus eſſentiales non denotant diſtinctionem,

ctionem, & non exercentur inter ſuppoſita, ſicut actus notionales: & ideò mirum non eſt, ſi actus notionales debent propriè denominare ſolùm ſuppoſita. Vera etiam eſt hæc propoſitio, eſſentia diuina creat & operatur ad extra: quoniam maxima diſtinctio eſt realiter inter creaturam productam, & eſſentiam diuinam: quæ diſtinctio non reperitur inter eſſentiam & perſonas producentes vel productas ad intra.

SECTIO TERTIA.

De Comparatione Diuinarum perſonarum ad eſſentiam quoad appropriationem quorumdam prædicatorum eſſentialium.

Appropriatur, potentia Patri, ſapientia Filio, bonitas Spiritui ſancto.

VVlgata res eſt, appropriatio, qua applicatur & accomodatur aliquod attributum alicui perſonæ, & aliud alteri perſonæ, vt potentia Patri, ſapientia Filio, bonitas Spiritui ſancto. De qua appropriatione agit D. Thom. vltimis duobus art., & agunt Scholaſtici cũ Magiſtro in 1. diſt. 31. & 34. Circa quam fuit error quem refert D. Bernard. Epiſt. 190., attributa quæ appropriantur, ita eſſe propria perſonarum, vt quoddam attributum ſit in vna perſona & non in alijs. Vel ex alia parte, ſi non ſint propria, ſequitur appropriationem eſſe abolendam, quia præbere poteſt occaſionem erroris, vt arguit D. Tho. art. 7. in 1. arg.

Certum tamen eſt, conuenienter traditam ac receptam eſſe huiuſmodi appropriationem, eſſeque vtilem ac rationabilem, fundatam in ſacra Scriptura, & Sanctis Patribus conſuetam, vt refert S. Th. Ac duabus præcipuis vijs facta eſt. Prima eſt via ſimilitudinis: quia videlicet cùm perſonæ habeant ſuas proprietates perſonaliter diſtinctas, aliquod attributum videtur habere peculiariter ſimilitudinem cum proprietate ipſius perſonæ: & idcirco, licèt realiter ſit commune omnibus perſonis, tamen peculiari quodam modo applicatur & accomodatur ipſi vni perſonæ. Itaque, cùm Pater habeat rationem primi principij, potentia quæ conſtituitur principium, appropriatur Patri. Cùm Filius procedat per intellectum, ſapientia quæ ſpectat ad intellectum appropriatur Filio. Et cùm Spiritus ſanctus procedat per volũtatem & amorem, cuius obiectum eſt bonum, & ex cuius vi exercetur communicatio ſpectans ad bonitatem; ideo bonitas ſeù benignitas appropriatur Spiritui ſancto.

Prima ratio appropriationis, eſt via ſimilitudinis.

Secunda ratio eſt, via diſſimilitudinis.

Secunda via eſt diſſimilitudinis, quam præclarè explicat Magiſter diſt. 34. quia videlicet ſub his nominibus, Patris, & Filij, & Spiritus, in rebus creatis ſubeſſe ſolent quædam imperfectiones: ideò nè quis putaret, tales imperfectiones reperiri in diuinis perſonis, peculiariter ſingulis perſonis appropriatæ ſunt perfectiones oppoſitæ, iuxta conuenientẽ accomodationem. Sic, quia in humanis pater eſt tempore prior Filio, atque adeo temporis progreſſu euadit impotentior; Filius autem eſt Patre minor minuſq. ſapiens: ideo Deo Patri appropriata eſt potentia, Deo Filio ſapientia. Nomen Spiritus in rebus creatis denotat impetum quendam & vehementiam: ideo Spiritui ſãcto appropriata eſt bonitas ac benignitas: vt meritò dictum ſit in Pſalmo, *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*: & rurſus in Euangelio, *Dabit Spiritũ bonum timentibus eum*.

Ex quibus patet, vtroq. modo hanc appropriationẽ eſſe vtilem, ac rationabilẽ, præſertim ad explicandam diſtinctionem diuinarum perſonarum quoad ſuas proprietates, ſicut declarat D. Thom. art. 7. Iuxta quam declarationem longè abeſt periculũ erroris ex hac appropriatione, vt reſpondet D. Thom. ad 1. Cùm non dicamus, ipſa attributa appropriata, eſſe propria & perſonalia: ſed vltrò fateamur, eſſe realiter communia omnibus perſonis, & ſolùm noſtro loquendi modo per appropriationem accomodentur.

Cæterùm, præter hanc vnam appropriationem eorum trium attributorum, potentiæ, ſapientiæ, & bonitatis, quã explicauimus, aliæ plures ſunt appropriationes, quas ſufficienter enarrat S. Thom. art. 8., & apud ipſum videndæ ſunt. Adeſt etiam appropriatio operationũ ad extra, quæ reuera cõmmuniter à tribus perſonis dependent, ſed quædam attribuuntur vni, quædam alteri perſonæ, vt explicat D. Thom. infra q. 45. art. 6.

QVE-

QAESTIO QVADRAGESIMA

De Perſonis diuinis ad ſuas relationes ſiuè proprietates comparatis.

CVM perſonæ diuinæ ex eſſentia & relationibus tamquam proprietatibus perſonalibus conſtituantur, poſt præcedentem comparationem earum ad eſſentiam, rectè ſequitur hæc alia comparatio ad ipſas relationes ſeu proprietates, quæ duo nomina ſimul D. Thom. in hac q. confundit, quam in quatuor partitur articulos. Et primò affirmat, perſonam eſſe idem cum ſua relatione: tum ex eo quod iam q. 28. probatum eſt, relationes reuera non diſtingui ab eſſentia diuina: tum ex eo quod rurſus q. præcedenti oſtenſum eſt, perſonam diuinam ab eſſentia non diſtingui. Secundò affirmat, perſonas diuinas inter ſe diſtingui & in ſe conſtitui ipſis relationibus, potiùs quàm originibus: quia origo ſignificatur vt actio ſeù via, relatio vt forma. Tertiò docet, quòd abſtractis per intellectum relationibus à diuinis perſonis, non remanent ipſæ hypoſtales ſeù perſonæ: quia nimirum relationes ipſæ conſtituunt hypoſtaſes, & non ſupponunt conſtitutas. Quartò explicat, proprietates relatiuas eſſe ratione noſtra poſteriores actibus notionalibus: niſi quòd relatio paternitatis conſiderata vt conſtitutiua primæ perſonæ, præintelligatur actui notionali.

Hæc omnia ſatis tractata & diſcuſſa à nobis ſunt in ſuperioribus. Supereſt tantũ in hac comparatione dubium quoddam quantum ad prædicationem, an dici poſſit de relatione ſeù proprietate in abſtracto ſumpta, quòd producat vel producatur, vt paternitas generat, filiatio generatur. Et reſpondendum eſt negatiuè cum D Thoma q. 32. art 2. ad 2., quem ibidem alij communiter ſequuntur. Rationem aliqui reddunt: quia hæ propoſitiones in quibus operationes prædicantur adiectiuè, reddũt ſenſum formalem, & non ſolùm identicum: & ideò niſi ſubiectum propoſitionis ſit illud de quo in ſenſu formali poteſt prædicatum affirmari, propoſitionem eſſe falsã. Sed hæc ratio, licèt in alijs prædicationibus ſuo modo valeat: tamen in caſu præſenti generatio actiua non diſtinguitur à paternitate quoad rationes ſignificatas, nec etiam formaliter ratione noſtra, ſed diſtinguitur tantùm in modo concipiendi & ſignificandi, & adhuc dici non poteſt paternitas generat: & ſic vtique, generare & generatio actiua, eſt idem prorſus formaliter, & tamen dici non poteſt generatio generat.

Vera ergo ratio eſt: quia hic modus loquendi & prædicandi de actibus notionalibus adiectiuè, propriè denotat, ſubiectum propoſitionis eſſe principium quod generat in prædicatione actiua, atque etiam in modo ſignificandi ſumptum tamquã principium quod: tantùm ergo dici debet, Pater generat, nec dici poteſt paternitas generat: ſic dicebatur Deus generat, non verò Deitas generat. Ita etiam in prædicatione paſſiua dici debet Filius generatur, non verò filiatio generatur; quia nempè denotatur terminus, qui eſt id quod generatur: vnde nec dici poteſt generatio generatur, ſicut genitus generatur. Optimè autem dicetur, Pater eſt principium generationis, quia hoc modo prædicandi non denotatur generationem eſſe terminum qui, ſed tantùm eſſe actum ſeù quaſi actionem per quam terminus producitur. Quæ regula in modo loquendi etiam in rebus creatis obſeruatur. Rectè etiam in actibus eſſentialibus diuinis verificantur prædicationes non tantùm de perſonis, & de Deo in concreto, ſed etiam de eſſentia diuina, de intellectu & voluntate, eſſentia intelligit, amat, &c. Diſparitas petenda eſt ex dictis q. præced. ſect. 3. quia hi actus eſſentiales non concernunt ſuppoſita ex vi ſua, ſicut actus notionales: & quia præterea actus eſſentiales in Deo non habent per ſe propriam rationem productionis cum diſtinctione producẽtis & producti, ſicut habet actus notionales.

Vnde

Vnde non tã rigoroſè in actibus eſſentialibus, ſicut in notionalibus, obſeruãdę ſunt prædicationũ regulæ in modo loquendi. Et inſuper eſſentia diuina & intellectus eſt tamquã principiũ quo actus intelligẽdi, & vt ſic poterit ex ipſa denominari: ſed paternitas non eſt propriè principium quo generationis, vt dicemus q. ſeq. ſect. 1. vnde non æquè dici poteſt paternitas generat, nec alię ſimiles propoſitiones vſurpãdæ ſunt de relationibus & proprietatibus diuinarum perſonarum in abſtracto nominatis.

QVAESTIO QVADRAGESIMA PRIMA

De Perſonis diuinis

Ad ſuos actus notionales comparatis.

VOCANTVR à D.Thom. hac q. actus notionales, denominatione ſumpta à notionibus quæ ſunt propriæ perſonarum, ac ſi dicerentur actus perſonales, hoc eſt proprij perſonis, ad differentiam actuum eſſentialium qui ſunt indiuiſi & communes. Idem verò prorſus ſunt actus notionales cum proceſſionibus ſeu originibus diuinarum perſonarum. Circa hanc ergo comparationem perſonarum ad ſuos actus notionales, D. Thom. in ſex articulos præſentem diſtribuit quæſtionem. Primò docet, perſonis diuinis tribuendos eſſe actus notionales: quia cùm perſonæ diſtinguantur ſecundùm originem, hæc origo conuenienter deſignatur per actus notionales. Secundò explicat, quomodò dici poſſit, Deum Patrem genuiſſe Filium voluntate, nempè concomitanter, ſicut dici poteſt voluntate eſt Deus, quatenus nempè gaudet ſe eſſe Patrem, ſe eſſe Deum: non verò poſſe dici antecedenter, quaſi voluntas ſit principium Filij: quia potiùs Filius naturaliter generatur à Patre, voluntas autem eſt libera. Tandem in ſolutione ad tertium declarat, proceſſionem Spiritus ſancti eſſe ex voluntate diuina, non vt libera eſt & indifferens, ſed vt eſt natura quædam determinata ad vnum. Tertiò explicat, quo pacto Filius ſit genitus, non de nihilo, ſed de ſubſtantia Patris; non ſolùm de parte ſubſtantiæ ſicut accidit in generatione humana, ſed de tota ſubſtantia: idemquè ſubintelligendum eſt de proceſſione Spiritus ſancti. Quartò docet, conuenire diuinis perſonis potentiam reſpectu actuum notionalium: quia potentia productiua eſt id quo agens producit: vndè tribuenda eſt Patri potentia qua generet Filium, & Patri & Filio potentia qua ſpirant amorem. Quintò explicat, huiuſmodi potentiam importare eſſentiam diuinam in recto, relationem in obliquo: quia penes ipſam eſſentiam datur ſimilitudo inter perſonam producentem & productam. Sextò negat, poſſe quemdam actum notionalem ad plures perſonas terminari, hoc eſt poſſe eſſe plures filios genitos, vel plures perſonas ſpiratas. Patet ex Symbolo Athan. in argum. *Sed contra*, & quatuor rationibus in corpore articuli.

SECTIO PRIMA.

Quodnam & quomodo ſit principium actuum notionalium ex parte perſonarum producentium.

PErſonas diuinas habere actus notionales, tàm certum eſt, quàm verè dari ipſas perſonas diuinas, quarum alia producat alia procedat. Horum actuum notionalium, ex parte perſonarum producentium aſſignandum eſt principium, ex parte perſonarum procedentium aſſignandus erit terminus. Diſtinguendum eſt autem principium quod & quo, vt Theologi communiter loquuntur, & ſignificat D. Thom. hic art. 4. Principium quod, eſt res ſeu ſuppoſitum producens: princi-

principium quo, eſt forma ſeù quaſi forma ſiuè potentia, qua ipſum ſuppoſitum producit. Rurſus hoc principium quo, eſt duplex, vel proximum, vel remotum. Sic in rebus creatis, reſpectu actus intelligendi homo eſt principium quod, anima eſt principium quo remotum, potentia intellectiua eſt principium quo proximum. Sed Greg. in 1. diſt. 7. q. 1. negat, in Deo reperiri hanc diſtinctionem principij quod & quo. Vbi ſi negare velit diſtinctionem actualem à parte rei, benè ſentit: ſi verò etiam negare velit diſtinctionem & aſſignationem hanc noſtro concipiendi modo, malè loquitur: ſicut enim in diuinis perſonis aſſignari debent abſtracta quoad modum ſignificandi diſtincta à concretis, & concedi debent proprietates quibus perſonæ cõſtituantur, vt contra eumdem Auctorem probauimus q. 28. ſect. 8.: ita nunc in Patre tamquam principio quod, deſignari debet principium quo Pater generat, & ſimiliter in Patre & Filio quo ſpirent.

Perſona eſt principiũ quod.

In primis ergo, loquendo de principio quod, manifeſtum eſt, Patrem eſſe principium quod ad generãdum Filium, item Patrem & Filium ad ſpirandum Amorem. Idq. non indiget alia probatione vel declaratione.

Eſſentia eſt principium quo.

Deindè loquendo de principio quo, alij volunt eſſe eſſentiam, alij proprietatem ſeù relationem producentis, vt ex parte refert D. Th. art. 5., & magis Vaſq. diſput. 164. Sed diſtinguendum eſt: ſi nomine principij quo, intelligatur forma aut quaſi forma, qua ſuppoſitum formaliter denominatur & conſtituitur actu producens, ſic relatio ipſa producentis eſt principium quo: hæc enim eſt quaſi forma qua Pater eſt generans. Sed quia hoc modo in rebus creatis ipſamet actio quatenus ſe tenet ex parte agentis, deberet quoq. vocari principium quo, in ordine ad paſſionem ſeù ad effectum productum, quod tamen apud Philoſofos in communi modo loquendi non eſt viſitatum: ideò potius alio modo nomine principij quo, intelligi debet id à quo talis actus ſiuè forma noſtro concipiendi modo egreditur, ſi non realiter diſtinguatur. Hoc modo in rebus creatis principium quo, eſt eſſentia & potentia cauſæ agentis. Et ſic in diuinis perſonis etiam eſſentia aſſignanda eſt tamq. principium quo productionis. Cum eo tamen diſcrimine à rebus creatis, quòd in his rebus actio eſt actus quidam ex natura rei à principio agente diſtinctus, non ſolùm à principio quod, ſed etiam à principio quo, vndè verè & realiter egreditur ab ipſo principio quo: at in diuinis, productio actiuè ſumpta, nec diſtinguitur à principio quod, nec ab eſſentia quam dicimus eſſe principium quo: & idcirco noſtro tantùm concipiẽdi modo intelligitur ab ipſa eſſentia conſequi & reſultare. Accedit ratio D. Th. art. 1. Potentia generatiua ſeu principium quo generationis, eſt illud in quo generans aſſimilatur genito, ſicut natura humana in qua apud nos pater & filius conueniunt, eſt principium quo, ex cuius virtute homo pater generat filium: hac ergo ratione, natura diuina in qua Pater & Filius cum identitate conueniunt, eſt principium quo generationis, & ſimiliter etiam ſpirationis. Adſunt quoq. multæ auctoritates Sanctorum Patrum, qui dicere ſolent, Filium prodire ac gigni de eſſentia ac ſubſtantia Patris: quem loquendi modum D. Th. art. 3. alijq. Theologi communiter in hoc ſenſu exponunt.

Potentia eſt principium quo proximũ.

Vlterius, ad diſtinguendum principium quo proximum & remotum, conſiderare debemus eſſentiam diuinam ex vna parte, non adæquatè, ſed præcisè ſecundùm primam rationem eſſentialem ad quam intellectus & voluntas ratione noſtra concipiuntur conſequi. Et hoc modo ſumpta eſſentia diuina ſe habet vt principium quo remotum, ex cuius fæcunditate radicaliter emanationes ad intra proueniunt: intellectus verò eſt principium quo proximum generationis, voluntas ſpirationis: quod explicandum eſt exemplo rerum creatarum ſuperiùs adducto, ſecluſis tamen imperfectionibus, præſertim diſtinctionis ac dependentiæ. Addit Suar. lib. 6. cap. 5. num. 10., etiam actus ipſos eſſentiales intelligendi & amandi, eſſe principium quo. Attamen ex dictis q. 27. ſect. 5. cum communi Theologorum ſententia, ſatis eſt aſſignaſſe intellectum & voluntatem: actus verò eſſentiales dici potiùs debent ſe habere vt ratio agendi ſeu pro-

procucendi, ſicut ibi declaratum eſt.

Principiū realiter dicitur reſpectu productionis paſſiuæ.

Cæterùm, ad maiorem explicationem addendum eſt, perſonam diuinam producentem, eſſe realiter principium productionis paſsiuæ, non autem actiuæ. Et ratio eſt manifeſta: quia principium quo, debet eſſe diſtinctū ab eo cuius eſt realiter principium: ſed à perſona producēte non diſtinguitur productio actiua, ſed benè diſtinguitur productio paſſiua: ergo. Eſſentia verò diuina, licèt non diſtinguatur ab actu productionis, nec actiuè nec paſſiuè ſumpto: tamen vt dicatur principium quo realiter reſpectu productionis paſsiuæ, ſatis eſt dari diſtinctionem realem ipſius principij quod à termino producto & à productione paſsiua. Vbi enim datur principiū quod realiter reſpectu alicuius termini ſiuè actus, debet etiam concedi principium quo realiter reſpectu eiuſdem termini ſiuè actus: vnaq. diſtinctio ſatis eſt, nempè principij quod, ab eo cuius dicitur eſſe principium. Ità ſignificat D. Thom. art. 5. ad 1., & alij communiter notant.

Poteſt autem Pater v. g. non ſolùm dici principium, ſed etiam terminus reſpectu Filij, non quidem in ratione productionis, ſed in ratione relationis: Filius enim per ſuam relationem refertur ad Patrem, & ita Pater terminat relationem Filij. Dupliciter ergo poteſt ſumi terminus: vno modo vt correſpondet relatiuo, & hoc modo Pater eſt terminus: alio modo vt correſpōdet principio productiuo, & hoc modo nullatenus poteſt Pater dici terminus generationis, ſed dicetur principium generationis.

Explicatur potentia productiua.

Poſtremò ex his patet, quid cenſendum ſit de potentia productiua, quæ cum principio quo coincidit. Communior ſententia cum D. Thom. hìc art. 4. & 5. affirmat, verè in diuinis perſonis hanc potentiam reperiri, importareq. eſſentiam in recto, & connotare proprietatem ſeu relationem producentis in obliquo: quia nimirum ex fœcunditate diuinæ naturæ radicaliter, & per intellectum proximè, Pater generat Filium, Pater & Filius per voluntatem ſpirant. Vnde eſſentia & intellectus non præcisè à perſonis habet rationem potentiæ generatiuæ, ſed prout eſt in Patre, & ita in ratione potentiæ connotat proprietatem ac relationem Patris. Ex quo rurſus bene ſaluatur, potentiam generatiuam adęquatè ſumptam, non eſſe communem tribus perſonis, ſed propriam Patri, nempè ratione proprietatis connotatæ, licèt quoad rectum ſignificatum nempè quoad eſſentiam realiter ſit communis, vt notat D. Thom. art. 5. ad 3. Quare non per hoc conceditur quicquam peculiare vni perſonæ, quod non ſit commune alijs, præter proprietatem & relationem eiuſdem perſonæ; vt ità ſemper verum ſit, Patrem omnia dediſſe Filio præter hoc quod eſt eſſe Patrē. Nullatenus autem poteſt affirmari, ſed omnino debet negari, Filium habere potentiam generatiuam, vel poſſe generare, cum alijs ſimilibus propoſitionibus, in quibus ſenſus redditur, quòd Filius verè poſſit generare quendam alium filium, quod eſt hæreticum.

Et hinc tandem determinari poteſt quędam controuerſia inter Sectatores D. Th., quorum alij dicunt, in Deo dari potentiam, realiter quidem reſpectu termini, rationis verò reſpectu actus notionalis: alij volunt realiter dari reſpectu vtriuſquè. Sed diſtinguendum eſt, ſi ſumatur actus notionalis actiuè: ſic, cùm ipſe actus potiùs ſe teneat ex parte potentiæ, ſeù ex parte eius qui habet potentiam, non verò ex parte eius ad quem eſt potentia, concedendum erit reſpectu actus notionalis hoc modo ſumpti realiter non dari potentiam: Si verò ſumatur actus notionalis paſſiuè, prout ſe tenet ex parte termini ad quem eſt potentia, atque ità diſtinguitur realiter à perſona producente: ſic non minùs aſſerendum eſt, dari potentiam realem reſpectu actus notionalis paſſiuè ſumpti, quàm reſpectu perſonæ productæ.

SECTIO SECVNDA.

Quiſnam & quomodo ſit terminus actuum notionalium ex parte perſonarum procedentium.

Perſona eſt terminus qui.

SImili modo diſtingui debet terminus qui, & terminus quo, quorum ille ſolet

ſolet dici totalis, hic formalis. Ille eſt res ipſa ſiuè ſuppoſitum quod producitur, hic eſt forma, ſeù quaſi forma, ratione cuius ipſe terminus qui, producitur & conſtituitur. Sed pariter Greg. in 1. diſt. 5. q. 1. art. 2. negat hanc diſtinctionem, eo quòd non admittit in perſona producta formam vel quaſi formam conſtitutiuam. Suppoſita tamen hac diſtinctione ſaltem rationis, manifeſtum in primis eſt, ipſammet perſonam quæ producitur eſſe terminum qui, nempè Filium generationis, Spiritum ſanctum ſuæ productionis.

Quis ſit terminus quo.

Circa terminum verò quo, ſeu formalem, Aureol. in 1. diſt. 5. art. 2. prop. 3. contendit, eſſentiam non eſſe terminum formalem: & art. 3. §. *Secundum*, aſſerit, nullum eſſe terminum formalem in Filio ſuæ generationis: admittit tamen conſtitutionem Filij ex eſſentia & filiatione, in quo differt á Gregorio: ſed alio nititur fundamento, vt poſtea referemus. Communior ſententia Scholaſticorum in 1. diſt. 5. & Expoſitorum D. Thom. hac q. aſſignat, eſſentiam ipſam diuinam eſſe terminum formalem actuum notionaliũ. Nonnulli verò diſtinguunt, actum notionalem poſſe conſiderari dupliciter, & vt communicatio eſt, et vt productio eſt: Pater enim generando communicat Filio ea quæ ſunt eſſentialia, & producit ipsũ Filium: nec poteſt conuerſim dici producit eſſentiam, communicat Filium ſeu filiationem. Primo modo dicunt, terminum formalem actus notionalis eſſe eſſentiam, quippè quæ communicatur: ſecundo modo eſſe relationem.

Vno modo eſt eſſentia.

Sed meliùs, non ſolùm concedendum eſt, eſſentiam eſſe terminum formalem actus notionalis ſub ratione communicationis, quod ſanè veriſſimum eſt, ſed rurſus etiam in ratione productionis. Diſtinguendum enim eſt, per terminum formalem poſſe intelligi naturam ipſam qua terminus productus in tali eſſe conſtituitur, etiam ſi natura non producatur ſed communicetur. Et hoc modo abſque dubio eſſentia diuina eſt terminus formalis actuum notionalium, quatenus nempè perſona producta procedit vt Deus, in quo per ipſammet eſſentiam diuinam formaliter conſtituitur. Et in hoc eſſentia diuina quodammodo aſſimilatur naturæ ſiuè formæ creatæ, quæ ſecundùm hanc conſiderationem eſt terminus formalis in productione creaturarum. Et ad hoc etiam valet eadem illa ratio de ſimilitudine inter principium producens ac terminum productum. Sicut enim ſect. præcedenti dicebamus, principium quo, eſſe id in quo producens erat ſimile producto, ita nunc terminus quo dicetur, in quo productum eſt ſimile producenti. Confert item modus ille loquendi Sanctorum, Filius eſt de ſubſtantia Patris: nam & in hoc ſenſu Theologi communiter hoc dictum accipiunt. Reprehendunt verò Durandum, quòd dixerit, eſſentiam diuinam in productione perſonarum ſe habere ad inſtar materiæ: ſed hanc comparationem cum materia explicauimus q. 28. ſect. 12.: e aquè non tollit, quominus penes aliam conſiderationem & comparationem eſſentia diuina ſe habeat vt terminus formalis & quodammodo ad inſtar formæ. Porrò peculiari modo eſſentiam diuinam in generatione Filij eſſe terminum formalem primariò ſecundùm rationem intellectionis, in productione verò Spiritus ſancti ſecundùm rationem dilectionis, notauimus q. 27. ſect. 6.: ex quo reddidimus rationem, quare proceſſio Filij, non autem Spiritus ſancti, eſſet vera generatio.

Alio modo eſt relatio.

Alio modo per terminum formalem poſſe intelligi illum qui accipit eſſe, ſeu aduenit in ipſomet actu productionis, ita vt tunc eſſe incipiat. Et hoc modo verè eſſentia diuina non eſt terminus formalis, idquè manifeſtè conuincunt rationes Aureoli, ac de ſe eſt manifeſtum. Poteſtq. ipſamet ratio perſonæ productæ aſſignari vt terminus formalis: hæc enim relatio intelligitur aduenire Deo ipſomet actu productionis. Explicandum tamen eſt, hanc relationem non eſſe terminum formalem actus notionalis paſſiuè ſumpti, ſed potiùs actiuè ſumpti. Cùm enim relatio Filij formaliter ſit ipſamet generatio paſſiua, non poteſt aſſignari vt terminus formalis eius: idquè probant ea quæ Aureolus ſecundo loco adducit. At generatio actiua Patris optimè dicitur ad Filium terminari, ſicut etiam relatio paternitatis: reſpectu ergo generationis actiuę, relatio Filij optimè poteſt dici terminus formalis. Sic item ipſe Filius eſt

terminus qui & totalis, non quidem generationis paſſiuæ, ſed actiuæ.

Demum iuxta hanc ipſam doctrinam determinandum etiam eſt, quiſnam ſit terminus formalis in rebus creatis, in quibuſdam exemplis quæ ad hanc rem adduci ſolent: videlicet quis ſit terminus formalis in reſurrectione hominis, vbi præſupponitur exiſtere anima: item nutritionis humanæ, quæ eſt quædam partialis generatio, dum eadem anima nouis materiæ partibus copulatur. Priori inquam modo dicendum eſt, ipſammet animam, licet præexiſtentem, eſſe terminum formalem huiuſmodi actionum: poſteriori autem modo dicendum eſt, vnionem quæ inter materiam & animam denouo per illam actionem accipit eſſe, eſſe terminum formalem. In communi autem vſu loquendi, dum nominatur terminus formalis actuum notionalium in Deo, potiùs accipi debet terminus formalis primo modo, vt ita cum communi Theologorum ſententia loquamur, dicamuſquè, perſonam procedentem eſſe terminum qui totalem, eſſentiam verò diuinam vt ſe tenentem ex parte eiuſdem perſonæ, eſſe terminum quo formalem.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo actus notionales ſint voluntarij perſonis diuinis.

SVperſunt denominationes quædam, ad actus notionales pertinentes, quas poſtremo loco duximus collocádas, poſt aſſignationem principij & termini, quæ velut ad conſtitutionem actuum notionalium pertinebant: quamuis D. Thom. de hac denominatione voluntarij ab initio quæſtionis tractauerit. Atque diſtinguendum eſt voluntarium concomitanter vel antecedenter, quæ diſtinctio coincidit cum illa quam tradit idem S. Doctor 1. 2. q. 6. de voluntario obiectiuè & cauſaliter. Voluntarium obiectiuè & concomitanter eſt, quod qualitercumq. volitum eſt: voluntarium antecedenter & cauſaliter eſt, quod per ſe à voluntate procedit: non oportet autem ly cauſaliter accipi propriè, ſed accipi debet pro quacunq. ratione principij, ita vt voluntas dicatur per ſe aliquo modo principium actus voluntarij.

Proceſſio Spiritus ſancti, non autem Filij, eſt voluntaria antecedenter.

Loquendo ergo de voluntario antecedenter & cauſaliter, certum eſt, generationem Filij non eſſe per ſe ac formaliter voluntariam, productioné verò Spiritus ſancti eſſe voluntariã Patri & Filio: Filius enim non procedit per voluntaté tãquam per principiũ quo, ſed benè Spiritus ſanctus per voluntatem à Patre Filioque procedit. Dixi per ſe ac formaliter: quoniam alioqui identicè & per reductioné aliquam, etiam voluntas & actus voluntatis ſpectat quodammodo ad generationem Filij, quia nimirum Filius procedit ex cognitione attributorum eſſentialium, inter quæ ſunt voluntas eiuſquè actus. Tamen alio modo magis proprio Spiritus ſanctus verè procedit per voluntatem: hæc ergo proceſſio, non autem generatio, dicenda eſt in hoc ſenſu voluntaria. Et vt ſic explicari poteſt quod ait Concilium Toletanum vndecimum in profeſſione Fidei, & D. Auguſt. lib. 15. de Trinit. cap. 20., & lib. 65. qq. q. 7., Patrem non genuiſſe Filium voluntate: quamuis hoc potiſſimè dixerint contra Arianos, qui volebant, Filium ex voluntate Patris fuiſſe creatum, eo modo quo aliæ creaturæ.

Vtraque proceſſio eſt voluntaria concomitanter.

Deindè loquendo de voluntario obiectiuè & concomitanter, ſic certum quoque eſt, vtrumque actum notionalem eſſe Deo voluntarium: ſicut enim Deus vult & gaudet ſe eſſe Deum, ſe eſſe infinitè perfectum, ſapientem, &c.: itá etiam vult & gaudet, ſe eſſe Patrem & Filium; ac proinde Patrem generare, Filium generari. Atque in hoc ſenſu intelligendum eſt quod affert D. Hilar. lib. de Synodis ex Conc. Sardicen. vbi anathematizatur qui dixerit, Patrem non genuiſſe Filium voluntate: quod Concilium approbatum fuit à Nicolao Papa, vt habetur diſt. 16. cap. *Qui dicitis*.

Nō ſolùm perſona producenti, ſed omnibus perſonis.

Ait verò Canarien. hic art. 2. 3. part. commen. propè finem, hunc actum volitionis diuinæ quo actus notionales ſunt voliti, eſſe proprium perſonæ producenti: quia, inquit, Pater vult ſe generare: non autem Filius vult ſe generare. Omninò tamen dicendum eſt, hunc actum ſimpliciter eſſe eſſentialem & communé

omnibus

omnibus tribus perſonis. Et ratio eſt manifeſta: quia ſicut Pater vult ſe generare Filium, ita etiam Filius & Spiritus ſanctus volunt, eumdem Patrem generare Filium: & rurſus ſicut Filius vult generari, itâ etiam Pater & Spiritus ſanctus volunt, eumdem Filium generari: ac ſimiliter de actu ſpirationis. Itaque opus non eſt vt Filius velit ſe generare, quinimò ſi hoc vellet, non vellet idipſum quod Pater volebat, Pater enim non volebat Filium eſſe generantem, ſed ſe Patrem generare Filium. Hoc ergo modo actus diuinæ volitionis, quo actus notionales ſunt voluntarij obiectiuè, communis eſt omnibus tribus perſonis. Idquè ſine dubio eſt neceſſariò aſſerendum iuxta illud, Pater omnia dedit Filio præter hoc quod eſt eſſe Patrem, dedit ergo ipſi Filio etiā hunc voluntatis actū: & etiam ex eo quod Filius habet eamdem voluntatem eumdemq. amorem cum Patre, idipſum ergo quod placet Patri, placet & Filio, itemquè Spiritui ſancto.

Demum hic diſputare ſolent, an hic actus diuinæ voluntatis circa actus notionales, ratione noſtra præcedat vel ſequatur ipſos actus. Sed iuxta noſtram doctrinam reſolutio iam habetur ex dictis q.34. ſect.3. & q.37.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Actus notionales dicendi ſint neceſſarij, vel liberi, vel naturales diuinis perſonis.

Concilium Toletan. & D.Auguſt. locis ſect. præced. citatis, dixerunt, Patrem genuiſſe Filium nec voluntate nec neceſſitate: videntur ergo negare, generationem eſſe Patri neceſſariam. Scotus in 1. diſtinct. 10. q. vnica, & Quodlib. 16., concedens actus notionales eſſe neceſſarios, etiam inquam proceſſionem Spiritus ſancti: tamen aſſerit, hanc peculiariter eſſe liberam, non verò naturalē. Sequitur Rada par. 1. Controu. 13., vbi pro eadem ſententia affert Gabriel. R c. car. Bonau. & alios. At Expoſitores D. Thomę hic ex ipſo ſancto Doctore art. 2. ad 3. aſſerunt ac defendunt, ambos actus notionales eſſe non ſolùm neceſſarios, ſed etiam naturales, non verò liberos.

Sed diſtinguendum eſt de neceſſitate, aliam eſſe coactionis ſeu violentiæ, aliā operationis. Prima eſt quando quis ab extrinſeco cogitur operari vel inuitus; ſecunda eſt quando quis ex propria inclinatione & natura taliter operatur vt non poſſit non operari, quamuis ſponte & libenter operetur. Primo modo actus notionales non ſunt neceſſarij: quod eſt de ſe euidens: idquè voluerunt Concilium Tolet. & D. Auguſt. ſupra: expreſſit quoque Athanaſius Oratione 4. contra Arianos: in eumdemquè ſenſum Magiſter diſt. 6. affert ex Auguſt., falſum eſſe dicere, Patrem nolentem quaſi inuitum genuiſſe Filium, ſicut falſum eſſet dicere, nolentem & quaſi inuitum eſſe Deum. Nec propterea dici debere, Patrem volentem generare, ſicut nec volentem eſſe Deum: intelligendo quaſi ex vi & decreto voluntatis generaret aut eſſet Deus. Secundo modo actus notionales certiſſimè ſunt neceſſarij: itâ enim Pater generat & ab æterno genuit, vt non potuerit non generare: & ſimiliter Pater & Filius ſpirant. Omneſquè tres perſonæ vtique neceſſariò exiſtunt, & non contingenter, cùm ſint ipſe Deus: & proceſſiones ac relationes earumdem perſonarū ſunt idem cum eſſentia diuina, nec ab ea ſeparari poſſunt. Sicut ergo Deus non poteſt non eſſe Deus, ſapiens, iuſtus, &c., itâ non poteſt non eſſe Pater Filius & Spiritus ſanctus. Quare hæc neceſſitas habetur ex ſumma perfectione eſſendi & immutabilitate Dei, ac ex fœcunditate naturæ diuinæ penes actus eſſentiales intelligendi & amandi. *Actus notionales ſunt neceſſarij ab intrinſeco.*

Similiter liberum poteſt ſumi dupliciter: primo liberum a coactione & violentia; ſecundo liberum a neceſſitate ſecundo modo dicta, quod eſt contingēs. Primo modo actus notionales ſunt liberi, idquè expreſsè de proceſſione Spiritus ſancti concedit D. Thom. q. 10. de Potent. art. 2. ad 5., vbi ex Auguſt. hanc libertatis acceptionem affert. Secundo modo actus notionales non ſunt liberi: idquè vult S. Thom. hoc loco,: nec Scotus in re negauit. *Non ſunt liberi quaſi contingentes.*

Rurſus naturale poteſt explicari dupliciter. *Sunt naturales.*

pliciter. Primò prout agens naturale opponitur agenti per cognitionem & appetitum: quo pacto videtur accepiſſe Ariſt.2. Phyſ.text.49., & D.Auguſt.lib.5. de Ciuit. cap.9.:& hoc modo agenti naturali opponitur agens voluntarium, ſiuè ſit indifferens ſiue determinatum. Vbi ſi in eodem ſenſu pro agente voluntario explicetur liberum, proceſſio Spiritus ſancti non eſt naturalis ſed libera. Atque hoc præſertim eſt quod Scotus voluit. Et eſt idem cum eo quod ſect. præcedenti diximus, proceſſionem Spiritus ſancti eſſe voluntariam: ſiquidem liberum ac voluntarium in hoc ſenſu confunduntur. Sic etiam amor ipſe eſſentialis quo Deus ſeipſum diligit, & amor beatificus quo videntes Deum eumdem diligunt, quamuis ſit neceſſarius, adhuc dicitur liber in hoc ſenſu, ideſt voluntarius. Secundò ſumitur naturale, prout agens naturale dicitur quod eſt determinatum ad vnum, & opponitur agenti quod eſt indifferens ad operandum & non operandum. Et in hoc ſenſu accipiendo liberum vt opponitur naturali, ſic cum D. Thoma certiſſimum eſt, vtrumque actum notionalē non eſſe liberum ſed naturalem, neque in re Scotus ipſe diſſentit. Vndè iam inutiles ſunt rationes, quæ pro vtraque ſententia Scoti & D.Thomę congeri ſolent, quaſi controuerſia eſſet de re: adhibita enim ſufficienti nominum explicatione, vtriuſque partis rationes non ſibi repugnant. Tamen quoad loquendi modum, admonendum eſt, hanc vltimam acceptionem libertatis eſſe magis vſitatam & communem: vnde abſolutè dicendum potiùs eſt, actus notionales non eſſe liberos, ſed naturales & neceſſarios. Quamuis alius loquendi modus, quo Scotus vtitur iuxta aliam acceptionem nominū, ſecluſo erroris periculo, non ſit damnandus, præſertim cùm fundamentum habeat in Ariſt., D. Auguſt.,& ipſomet D.Thoma eo loco de Potentia.

Demum, ex duobus actibus notionalibus, generatio Filij dicitur eſſe per modum naturæ, proceſſio Spiritus ſancti per modum voluntatis. Quod intelligendū eſt quoad ſimilitudinem in ratione naturæ, quæ ad veram generationis rationem requiritur: inquantum opus eſt aſſignare diſcrimen, quare productio Verbi ſit generatio Filij à Patre, non verò productio Spiritus ſancti à Patre & Filio, de qua re q.27. tractauimus.

QVÆSTIO QVADRAGESIMA SECVNDA.

De Perſonis diuinis

Inter ſe ad intra comparatis.

CIRCA comparationem perſonarum ad inuicem, duas quæſtiones diſtinguit S.Thom., hanc præſentem quam inſcribit de æqualitate & ſimilitudine perſonarum, alteram ſequentem de miſſione perſonarum. Sed quia in hac præſenti quæſtione tractatur etiam de quibuſdam alijs præter æqualitatem & ſimilitudinem, & inſuper vt diuiſio appareat magis adæquata, ideo diſtinguimus comparationem diuinarum perſonarum quoad ea quæ ſunt ad intra, & aliam comparationem quoad miſſionem ad extra. De priori in hac q. ſex proponit articulos S.Doctor.

Primò affirmat, perſonas diuinas eſſe æquales, cùm non ſit vna perſona maior & alia minor, ſed eadem ſit eſſentia perſonarum. Secundò, perſonas eſſe coæternas: quia nulla eſt ratio, quare perſona producens debeat tempore præceſſiſſe productā, ſed potiùs ab æterno erant omnia ad producendum requiſita atque determinata. Tertiò aſſerit, perſonas diuinas habere inter ſe ordinem originis, ſed abſque prio-

ritate,

ritate, hoc eſt quo vna perſona ſit ex alia, non verò qua vna ſit poſt aliam. Quartò affirmat, perſonas diuinas dici debere æquales in magnitudine, cùm magnitudo Dei non ſit aliud quàm perfectio naturæ diuinæ, quæ eadem tota eſt in ſingulis perſonis. Quintò explicat, perſonas diuinas eſſe in ſe inuicem, hoc eſt Filium in Patre, Patrem in Filio, &c.: quia ſecundùm eſſentiam eadem natura Filij eſt in Patre & è conuerſo, ſecundùm relationes vnum correlatiuum eſt in alio, ſecundùm originem quoque productiones perſonarum ſunt ad intra & immanentes. Sextò demum aſſerit, perſonas diuinas eſſe æquales in potentia, cùm potentia comitetur perfectionem naturæ.

SECTIO PRIMA.

De Diſtinctione, Identitate, Aequalitate, & Similitudine, Perſonarum diuinarum inter ſe.

Perſonæ ſunt diſtinctæ in proprietatibus, idem in eſſentia.

PRimò. Perſonas diſtingui realiter in ſuis proprietatibus ac relationibus perſonalibus, itemquè eſſe idem in eſſentia, tractauimus q. 29. & 30. Ad diſtinctionem verò ſpectat oppoſitio relatiua: ad identitatem ſpectat vnitas omnium attributorum eſſentialium.

Sunt æquales & ſimiles inter ſe.

Secundò. Perſonas diuinas eſſe inter ſe æquales, definitum eſt de fide in Symbolo Athanaſij, in Concilio Tolet. 6. in Confeſſ. fidei: & eſt communis doctrina Patrum, Auguſt. in libris de Trinit. & lib. 3. contra Maxim., Anſelmi in Monol. cap. 53. & in Proſolog. cap. 23., & aliorum contra hæreſim Arrij, qui dicebat Filium eſſe minorem Patre. Item eſt omnium Theologorum cum Magiſtro in 1. diſt. 19. & 31., & hic cum D. Thoma: vnde ſolent exponere illud Ioan. 14. *Pater maior me eſt*, dictum eſſe ſecundùm Chriſti humanitatem, iuxta illud Athanaſij in Symbolo, *Aequalis Patri ſecundùm diuinitatem, minor Patre ſecundùm humanitatem*. Imò tantam æqualitatem declarat D. Auguſt. lib. 7. de Trinit. c. 6. & lib. 3. contra Maxim. cap. 10., vt non ſolùm vna perſona ſit æqualis alteri, ſed omnes tres perſonæ non ſint maius quid quàm vna perſona: nimirum cùm vna & eadem ſit eſſentia ſingularum. Pariter certum eſt, perſonas diuinas eſſe inter ſe ſimiles: quamuis olim hic modus loquendi ſuſpectus fuerit apud Catholicos, ob hæreſim Macedonii, qui concedebat Filium eſſe Patri ſimilem, ſed ità intelligebat vt eſſet diuerſæ ſubſtantiæ & adhuc minor Patre. Iam diù verò apud Catholicos notiſſimum eſt, perſonas dici ſimiles, non excludendo identitatem naturæ: & ità omnes loquuntur. Conſtatq. ſpecialiter de Filio ex ipſa definitione Filii & imaginis. Sed etiam Spiritum ſanctum eſſe reuera ſimilem Patri & Filio, licèt non eodem modo ex vi ſuæ proceſſionis, dictum eſt q. 27. ſect. 6.

Hæ denominationes ſunt mutuæ inter perſonas.

Tertiò. Quoad priores duas denominationes manifeſtum eſt, conuerſim dici, Filium eſſe diſtinctum & diſtingui à Patre, Patrem à Filio; Filium eſſe idem in eſſentia cum Patre, Patrem cum Filio. Sed quoad alias duas denominationes, D. Thom. art. 1. ad 3. notat, loquendo per nomina, conuerſim dici, Filium eſſe æqualem & ſimilem Patri, Patrem Filio: ad differentiam Dei & creaturarum: creaturæ enim dicuntur ſimiles Deo, non tamen Deus dicitur ſimilis creaturis, ex Dionyſ. cap. 9. de Diuinis nominibus. Et ratio eſt: quia perſonæ diuinæ inter ſe ſunt eiuſdem ordinis, non verò Deus & creatura. Loquendo autem per verba, docet S. Thom., dici quidem poſſe Filius aſſimilatur adæquatur Patri, ſed non è conuerſo Pater aſſimilatur adæquatur Filio. Quod ſumptum eſt ex Auguſt. lib. 6. de Trinit. cap. 9. Rationem reddit S. Doctor: quia verba ſignificant motum ſeu actionem, ſiue acceptionem: Filius autē accipit à Patre naturam ſimilem & æqualem, non verò Pater à Filio. Negari tamen non poteſt, has denominationes poſſe ſumi abſque hoc rigore; ita vt non ſolùm inter ipſas diuinas perſonas, ſed etiam inter Deum & creaturas, dici poſſit, Deum eſſe ſimilem vel aſſimilari aliquo modo creaturæ, vt aduertit Ferrar. 1. contra Gentes cap. 29. in fine.

Perſonæ ſunt æquales & ſimiles

Quartò rurſus. De prioribus denominationibus manifeſtum eſt, perſonas diſtingui tantùm quoad relationes, iden-

les in eſſentia.

tificari verò quoad eſſentiam. Alias verò duas denominationes D. Thom. taliter explicat hoc loco, & q. præcedenti art. 5. & alibi, vt denotet, intelligi peculiariter quoad eſſentiam, hoc eſt perſonas eſſe æquales & ſimiles in eſſentia, requiri tamen relationes diſtinguentes perſonas ad proprietatem harum denominationũ. Quoad ipſas verò relationes perſonales dicunt aliqui, perſonas in relationibus potiùs eſſe diſſimiles: & D. Auguſt lib. 5. de Trinit. cap. 6. expreſsè ait, Filium eſſe æqualem Patri, non ſecundùm relationẽ, ſed ſecundùm ſubſtantiam. Imò quidam alij Patres, præſertim Athan. Oratione 2. contra Arrianos, Nazian. Oratione 35., Baſilius lib. 4. contra Eunomium, Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 4., & Hilarius lib. 9. de Trinit., aſſerunt ex loco citato Ioannis, Patrem eſſe maiorem Filio quoad proprietatem perſonalem genitoris.

Ac etiam in proprietatibus.

Sed quamuis verum ſit, magis frequenter apud Theologos has denominationes referri ad eſſentiam: tamen concedendum omnino eſt, extendi quoque ad proprietates & relationes: & perſonas in ſuis relationibus eſſe æquales, ſiuè ipſas relationes eſſe æquales. Nam æquè perfectum eſt in Deo, eſſe Spiritum ſanctum, ſiue Filium, atque eſſe Patrem: omnisquè relatio diuina eſt perfectio infinita, atque adeo æqualis eſt vna relatio cũ quacumq. alia, vt notauimus q. 27. ſect. 2. & q. 28. ſect 3. D. Auguſt. autem eo loco per æqualitatem intellexit identitatem, vt in textu perſpicuè conſtat. Alij Patres denotare tantùm voluerunt rationẽ primi principij in Patre, non verò propriè inæqualitatem & exceſſum perfectionis: ſiuè ſignificarunt, Patrem eſſe ordine originis priorem Filio, & in hoc ſolùm ſenſu dixerunt eſſe maiorem. Item relationes diuinæ ſunt inter ſe ſimiles, quatenus nempè conueniũt in hoc quòd omnes ſunt relationes diuinæ infinitæ, quamuis ſecundùm proprias rationes videantur dici poſſe diſſimiles. Imò poteſt vna relatio dici ſecundùm quamdam rationem ſimilis cuidam relationi & diſſimilis alteri: vtporè relatio Filij eſt ſimilis relationi Spiritus ſancti in hoc quòd vtraque eſt relatio producti, in quò non eſt ſimilis cum relatione Patris quæ eſt relatio producentis. Quia tamen abſolutè loquendo hæ denominationes referuntur potiùs ad eſſentiam, perſonæ dici prorſus debent ſimiles non verò diſſimiles: & ſic loquitur D. Thom. q. 31. art. 2. & alij Theologi communiter.

Hæ denominationes prout ſpectāt ad eſſentiam non importāt alias relationes.

Quintò. Præcipuum dubium in hac re eſt, num hæ denominationes prout ad eſſentiam pertinentes, nempè identitas, æqualitas, ac ſimilitudo, importent veras relationes in perſonis diuinis, à relationibus originis ſaltem ratione noſtra diſtinctas. Affirmat Scotus in 1. diſt. 31. q. 1. & Quodlib. 6. art. 2., & defendit Rada par. 1. Controu. 26. Et fundamentũ eſt: quia hìc reperiuntur omnia requiſita ad relationem realem. Communis autẽ ſententia negat, D. Thom. hìc art. 1. ad 4. & Expoſitores ibidem, Magiſter, Duran., Riccard., Argent., Marſil., Aegyd., Capreol., & alij eadem diſtinctione 31. Et fundamentum eſt: quia abſurdum reputant multiplicare plures relationes, quàm à Concilijs & ſanctis Patribus expreſſæ ſint in myſterio Trinitatis: præſertim cùm iuxta Scoti ſententiam oporteat diſtinctã realiter relationem ęqualitatis ponere in vna perſona ac in alia, & ità non ſolæ relationes originis eſſent diſtinctæ ac propriæ perſonarum. Imò adhuc in eadem perſona multiplicandæ eſſent plures aliæ relationes, ſaltẽ ratione, & iuxta Scoti ſententiam ex natura rei formaliter diſtinctæ, ſcilicet reſpectu aliarum duarũ perſonarum, & inſuper quoad omnia attributa in quibus ſingulis vna perſona eſt ſimilis & æqualis alijs perſonis. Et quamuis Scotus hoc admittat, tamen ſine dubio videtur inconueniens. Variant autem Auctores huius ſententię in reddenda ratione à priori, quare hæ denominationes non importent relationes in Deo ſicut in creaturis.

Quoniam importāt purā identitatem eſſentiæ.

Potiſſima autem ratio eſt, quam indicat S. Thom. hoc loco: quia perſonę diuinæ habent omnimodam identitatem in eſſentia in qua dicuntur ſimiles & æquales. Quæ ratio ſic explicanda eſt: relationes reales requirunt extrema diſtincta realiter, ac etiam rationes ſecundùm quas ipſa extrema ad ſe inuicem referuntur, vt manifeſtum eſt in rebus creatis: ſed perſonæ diuinæ, licèt ipſæ ſint diſtinctæ, tamen non diſtinguũtur quoad eſſentiam in qua dicuntur ſimiles & æquales: ergo

non

non ſunt inducendæ relationes reales æqualitatis ac ſimilitudinis; ſicut neque identitatis. Vnde etiam in rebus creatis, ſi eadem numero natura ſubſtantialis reperiretur in duobus indiuiduis, eadem numero quantitas in duobus corporibus, eadem numero albedo in duobus ſubiectis; hæc non haberent huiuſmodi relationes reales inter ſe: ſed ſicut de facto aliquid dicitur idem ſibi ipſi, cùm vtique non habeat relationem realem identitatis ad ſeipſum; ità in eo caſu hoc indiuiduum diceretur idem cum illo in natura ſubſtantiali, in quantitate, in qualitate, abſque alijs relationibus.

Neque obſtat, quod contra hoc Scotus opponit de ipſis relationibus originis in Deo, quæ habent vnum realiter fundamentum, nempè eandem eſſentiam diuinam, & tamen inter ſe realiter diſtinguuntur: vnde pariter poterunt eſſe & aliæ relationes inter ſe diſtinctæ, quãuis fundentur in eadem natura diuina. Hoc inquam non obſtat. Tum quia relationes originis in Deo habẽt hoc proprium, quòd non ſupponunt, ſed ſecum ferunt ſua diſtincta ſuppoſita: aliæ verò relationes, quæ ſupponunt diſtinctionem in extremis, debent ſupponere etiam in fundamentis. Sic adnotauit Caiet. hoc loco. Et poteſt magis declarari: quia denominationes producentis & producti in Deo exerceri non poſſunt ſine diſtinctione reali, & ideo ſtante vnitate eſſentiæ ipſæ relationes inter ſe diſtinguuntur: at denominationes illæ æqualitatis & ſimilitudinis in eſſentia, optimè ſaluantur per identitatem ipſam eſſentiæ, ſicut abſque noua relatione ſaluatur, vnumquodque eſſe idem ſibijpſi. Tum etiam, quicquid ſit de fundamento, omninò verum eſt, relatiua ſecundùm eam rationem qua ſe ſe reſpiciunt debere eſſe diſtincta, ſiue hæc ratio dicatur fundamentum, ſiue quocumque modo: ſic autem perſonę diuinę non producunt vel producuntur ſecundùm eſſentiam, cùm eſſentia nec generet nec generetur, & ideo non oportet diſtinctionem ponere in eſſentia: at ſunt inter ſe idem, ſimiles, & æquales, ſecundùm eſſentiam, vndè relationes reales ſimilitudinis &c. requirerent diſtinctionem in ipſa eſſentia diuina: cùm ergo diſtincta non ſit eſſentia diuina in tribus perſonis, non dantur tales relationes.

Ad aſſignandum verò, quidnam ijs denominationibus importetur, alij dicunt ſignificari negationem exceſſus & defectus, negationem diſtinctionis & diſſimilitudinis. Alij dicunt, ſignificari relationes rationis, conuenientes tamen perſonis abſque opere intellectus, eo quòd videant has denominationes verificari independenter ab opere rationis: alij dicunt, perſonas diuinas eſſe æquales fundamentaliter in re, formaliter vero per conſiderationem noſtri intellectus facientis relationes rationis. Sed ſine cauſa in hac re laborant. Facilè enim dicetur, ijs denominationibus poſſe ſignificari negationes, item ſub ijs poſſe fingi ab intellectu noſtro relationes rationis: realiter verò ac poſitiuè ſignificari ipſam identitatem realem eſſentiæ diuinæ in tribus perſonis.

Sextò rurſus dubium eſt circa denominationes diſtinctionis, æqualitatis, ac ſimilitudinis, prout proprietatibus & relationibus perſonalibus applicantur, num ſcilicet alias relationes importent & addant. Communiter negant, dicentes non dari alias relationes quibus paternitas & filiatio ſint inter ſe æquales &c. Negant inquam, non ſolùm ij qui ſupra cum D. Th. ſentiebant, ſed etiam Scotus ipſe & qui eum ſequuntur. Fundamentum autem eſt, quod inſinuauit D. Tho. art. 1. ad 4.: quoniam vna relatio non poteſt fundare aliam relationem. Hoc tamen vniuerſale aſſumptum, vel falſum eſt, vel ſatis dubium: de eoquè tractauimus in prædicamento relationis. Ac ſaltem ſequitur, quòd ſi perſonæ diuinæ conſtituerentur proprietatibus abſolutis, haberent huiuſmodi relationes. Alia ergo peculiaris ratio de diuinis relationibus ſeù proprietatibus reddi poteſt: quia cùm ipſæ in vna & indiuiſa natura fundentur, non poterunt fundare alias relationes. Quòd ſi hæc ratio minùs placeat: ſanè quo quiſque modo opinatus fuerit de relationibus creatis, verbi gratia paternitatem & filiationem denominari æquales, ſimiles, vel diſſimiles; ſentire quoque debebit, proprietates perſonales diuinas ſe habere inter ſe, ſe- *Nec etiam prout ſpectant ad proprietates, dicunt alias relationes.*

cluſis tamen imperfectionibus, creatarum relationum.

Nec oppoſitio relatiua eſt diſtincta relatio.

Sed præterea aduertendum videtur, quod Molina hìc art. 1. diſput. 2. §. *Illud obiter*, peculiariter ait, oppoſitionem relatiuam inter perſonas diuinas eſſe relationem, à paternitate & filiatione diſtinctam. Probat: quia paternitas & filiatio ſunt inter ſe diuerſæ appellationis, quæ à Logicis dicuntur diſquiparantiæ: oppoſitio verò relatiua eſt eiuſdem appellationis, ſiue æquiparantiæ; oppoſitum enim relatiuum, alteri oppoſito opponitur: ergo non ſolùm numero, ſed ſpecie differt ab alijs relationibus. Addit autem, eſſe relationem rationis, etiam in rebus creatis, eo quòd in relationibus fundetur. Sed certè quamuis fortaſſe quædam relationes poſſint ab alijs relationibus diſtingui in ijsq. fundari; tamen hæc denominatio oppoſitionis relatiuæ non videtur conſiſtere, niſi in ipſamet entitate relatiua duarum relationum oppoſitarum: ſiquidem oppoſitio relatiua intrinſecè includitur in ipſis relationibus mutuis, quatenus ad ſe inuicem referuntur, ſeù ſibi inuicem correſpondẽt, & hæc correſpondentia eſt ipſa oppoſitio relatiua. Argumentum verò Molinæ, friuolum eſt, vt patet hac manifeſta inſtantia: Inæqualitas eſt relatio inter maius & minus, & eſt eiuſdem appellationis, inæquale enim alteri inæquale eſt inęquale: ipſæ verò relationes maioris & minoris, ſunt diuerſæ appellationis, maius enim non eſt maiore maius, ſed minore maius: & tamen relatio inæqualitatis inter duo, nullatenus diſtinguitur à relationibus maioris & minoris. Præterea ſolutio eſt manifeſta: quia huiuſmodi denominationes inæqualitatis & oppoſitionis relatiuæ, dicunt conceptus abſtractos à ſpecialibus relationibus, in qua abſtractione non explicant inæqualem comparationem, quam relationes in ſpeciali habent: neque verò includunt æqualem comparationem, ſed ſolùm ſumuntur ſecundùm quædam nomina relatiua, quæ de vtroq; extremo enunciari poſſunt: vndè non ſequitur diuerſitas vel multiplicatio relationum.

SECTIO SECVNDA.

De Ordine durationis, rationis, naturæ, & originis, perſonarum diuinarum inter ſe.

Perſonæ ſunt ſimul duratione.

ORdine durationis de fide eſt, perſonas diuinas omnes eſſe ſimul ab æterno, ac perpetuò permanentes. Quo ſenſu dicitur in ſymbolo Athanaſij, *In hac Trinitate nihil prius aut poſterius, ſed tota tres perſonæ ſibi coæternæ ſunt & coæquales*. Alia quoque pro hac re diximus quæſt. 27.

Sũt ſimul ratione.

Ordine rationis certum eſt, perſonas diuinas quoad relationes oppoſitas formaliter eſſe ſimul ratione & cognitione: quod commune eſt omnibus relatiuis, vt tractauimus in Logica. Non enim poteſt concipi Pater, niſi vt Filij Pater, & è contra. Sed Thomiſtæ communiter volunt, Patrem in diuinis priùs ratione concipi in ratione ſuppoſiti, quàm Filius generetur. Sed hoc, & alienum eſt à mente S. Tho. hìc art. 1. ad 2., & falſum eſt ex dictis q. 28. ſect. 11. Solùm admittendum eſt, Patrem & Filium vt tales ſunt, ratione noſtra præcedere Spiritum ſanctum, ac etiam ipſam ſpirationem actiuam: cùm alioqui vt ſpirator ſunt, omninò ſint ſimul cognitione cum Spiritu ſancto.

Sũt ſimul natura.

Deinde ſumendo ordinem naturæ, vt explicatur ab Ariſtotele in Poſtprædicamentis cap. de Oppoſitis, vt illud dicatur prius natura à quo non conuertitur conſequẽtia, vel vt explicatur 5. Metaph. cap. 11., vt illud dicatur prius natura, quod poteſt eſſe ſine altero & non è contra: ſic inquam manifeſtum eſt, perſonas omnes eſſe ſimul natura realiter. Quod quidem communiter eſt de ratione relatiuorum: & præterea peculiariter in hoc myſterio eſt de neceſſitate eſſendi diuinarum perſonarum. Dixi verò, realiter: quia datur quoque ordo naturæ per rationem, quando ſcilicet vnum concipitur non concepto alio, quorum illud eſt prius, hoc poſterius. Et in hoc ſenſu procedit eadem regula, quæ dicta eſt de ordine rationis. Item ſumendo or-

ordinem naturæ pro ordine in eſſentia: ſic cùm ordo ſupponat diſtinctionem ordinabilium, ſed perſonæ non habeant diſtinctas eſſentias; vtique non habent ordinem, ſed vnitatem naturæ, vt expreſsè D.Thom. eodem art.3. ad 3. Quamuis ſi ſumatur ordo naturæ quoad eſſentiam, pro eo quod eſt habere ſimul vel priùs aut poſteriùs eamdem eſſentiam, valebit alia regula quam mox trademus.

Perſona producens eſt origine prior perſona producta.

Ordine originis certum planè eſt, perſonas inter ſe ita ſe habere, vt vna procedat ex alia, nempè Filius ex Patre, Spiritus ſanctus ex Patre & Filio: & ſic ordo originis eſt verè realis, ſicut ipſæ proceſſiones ſunt reales. Hunc ipſum ordinem S. Thom. art.3. vocat ordinem naturæ: ſed ad vitandam confuſionem nominis, præſtat vocare abſolutè loquendo ordinem originis. Sed adhuc dubitatur, num hic ordo ſit cũ prioritate & poſterioritate, quo vna perſona dicatur prior & alia poſterior. D.Thom. hoc art. 3. Bonau. in 1. diſt. 2. art.1. q.1. & 2. Durandus diſt.20. q.2. & Thomiſtæ vt plurimum hoc loco negant. Scotus verò multis in locis apud Radam par. 1. controu. 5. quem ipſe ſequitur, item Greg. in 1.diſt.19. q.1. Gabr. q.3. Fonſ. 5. Metaph. c.1. q.2. ſect.2. & q.3. ſect.3. Vaſq. diſp.167. Zumel art.3. diſp.1. concluſ.2. & quidam alii Expoſitores hoc loco affirmant: & fauent etiam aliqui Patres apud Radam & Vaſq. Sed diſſenſio ſolũ eſt de nomine, vt Caiet. Canarien. & alii hic aduertunt: de re enim ſatis compertum eſt, quomodo perſonæ diuinæ inter ſe habeant ordinem.

Et quidẽ abſolutè loquẽdo non eſt dicendum, perſonas habere ordinẽ prioris & poſterioris: prius enim & poſterius abſolutè loquendo ſumũtur maximè quoad tempus: & ſic accepit Athan. in Symb. Nec etiam abſolutè concedi debet in perſonis prius & poſterius natura: maximè enim ſumuntur prius & poſterius natura, eo ordine, quo potiùs diximus perſonas eſſe ſimul natura. Atque hæc tantùm voluit S.Thom. hoc art. in corp. & in ſolutione ad 2. At explicitè dicendo, perſonam producentem eſſe priorem origine perſona producta, hic loquendi modus admittendus eſt: nimirum cùm apud Theologos ſatis conſtet quid ſignificet, ſitquè iam receptus & vſitatus etiam apud Thomiſtas, & plurimum conferat ad declaranda quædam in hac tractatione occurrentia, vt ex progreſſu patet. Præterea, ea quæ habent ordinem inter ſe, vel ſunt ſimul, vel vnum eſt prius alio, vt manifeſtum eſt in omni alio ordine: ſed vtique non eſt dicendũ, perſonas diuinas eſſe ſimul origine, quia videretur tolli origo producẽtis & producti: ergo dicendũ eſt, perſonam producentem eſſe priorem ordine originis perſona producta. Imò ea quæ ſunt ſimul, non dicentur propriè habere ordinem: & D. Thom. ipſe 2. 2. q.26. art.1. ait, ordinem includere aliquem modum prioris & poſterioris. Atque ità patet, quòd ea quæ ſunt ſimul tempore, vel ſimul loco, hoc eſt in eodem tempore, vel in eodem loco, non dicuntur habere ordinem temporis ac loci. Et rurſus omnino admittendum eſt, perſonas diuinas rectè nominari, primam, ſecundam, & tertiam: idquè non ad libitum numerando, ſed ordine naturali vt notauimus q.33. ſect.1. Primum autem eſt prius ſecundo, & ſecundum tertio: ſic ergo admittendum eſt, vnam perſonã eſſe origine priorem alia.

Nec D.Thom. repugnat: in ſolutione enim ad 2. tantùm negat, vnam perſonam eſſe priorem alia in concipiendo, & ordine naturæ; nec negat ordine originis. In corpore verò, dum ait in diuinis dari ordinem originis abſque prioritate, ſolùm negat eum loquendi modum quo abſolutè vna perſona dicatur prior alia. Vel, cùm referat ſe ad id quod ſupra dixerat, nempè art. præcedenti, ſiuè queſt. 33. art. 1. ad 3., vbi potiſſimè negauerat prioritatem temporis, planè hanc ipſam nunc negare voluit: prioritatem verò originis nec expreſsè conceſſit nec negauit.

Quomodo tandem hæc prioritas originis non repugnet ſimultati naturæ, declarat optimè Scotus in 1. diſt. 28. q. 4. §. *Ad q. iſtam*. Et facilè intelligetur: cùm enim Pater & Filius ſint correlatiua, non poteſt eſſe nec intelligi vnus ſine alio aut ante alium: ſed tamen cùm ambo ſint & intelligantur ſimul, ita ſe habent, quòd realiter Filius eſt à Patre: & in hoc ſolũ conſiſtit prioritas originis. Vnde in hoc ordine non debent diſtingui varia

ſigna;

ſigna, nempè primum ſignum originis, ſecundum ſignum originis; ſicut diſtinguere ſolemus ſigna temporis, ſigna naturæ, & rationis; quaſi ſcilicet id quod eſt in ſecundo ſigno non fuerit in primo ſigno: ſed potiùs dicere debemus, in eodem ſigno eſſe totum ordinem originis, in quo vna perſona eſt origine prior alia.

SECTIO TERTIA.

De Circuminſeſſione Perſonarum diuinarum qua in ſe inuicem eſſe dicuntur.

Perſonæ diuinæ in ſe ſe inuicè eſſe dicuntur. CIrcuminſeſſionis nomen excogitatũ eſt à Theologis ad ſignificandam mutuam quandam exiſtentiam perſonarũ diuinarum inter ſe, vnius in alia. Et quidem perſonas diuinas eſſe inter ſeſe inuicem, expreſſit Chriſtus Dominus Ioan. 14. & 17. *Ego in Patre & Pater in me eſt*: quod eadem ratione conuenit Spiritui ſancto. Idem habetur frequenter apud Sanctos Patres, Auguſt. ſeu Fulgent. de Fide ad Petrum cap. 1., Hilar. lib. 3. & 7. de Trinit., Ambroſ. 2. Cor. cap. 5. ſuper illud, *Deus erat in Chriſto*, Damaſc. lib. 1. & 3. Fidei Ortodoxæ, & alios paſſim. Notumquè eſt apud Theologos cum Magiſtro in 1. diſt. 19. & cum D. Thom. hìc art. 5. Qui aduertere ſolent, non eodem ſenſu dici debere, eamdem perſonam eſſe in ſeipſa: quia nempè requiritur aliqua diſtinctio inter ea quæ in ſeſe dici debent exiſtere: atque adeò non valere hanc argumentationem, Pater eſt in Filio, Filius in Patre, ergo Pater in Patre. Sic notant Scotus diſt. citata q. 2. §. *Ad argumenta*, & Duran. q. 3. num. 8. Ac declarant exemplo ſimilitudinis: non enim valet, Petrus eſt ſimilis Paulo, Paulus Petro, ergo Petrus Petro. Explicandum eſt autem, in quo conſiſtat hæc circuminſeſſio ſeu mutua exiſtentia perſonarum.

Ratione intimæ præſentiæ. Et primò poteſt explicari ratione intimæ præſentiæ: vbi enim eſt vna perſona, ibi inſeparabiliter ſunt omnes: non ſolùm ratione immenſitatis per quam æquè primò omnis perſona eſt vbique: ſed inſuper, etiam ſi alioqui Deus per impoſſibile non eſſet immenſus, tamen hoc ipſo quòd vna Perſona eſſet alicubi, ibi eſſent & aliæ per concomitantiam: nimirum cùm omnes Perſonæ identificētur eſſentiæ diuinæ, à qua proinde diſtare non poſſunt. Et quamuis hoc propriè videatur eſſe vnum cum alio, tamen benè etiã dicetur eſſe vnum in alio, ſicut Deus dicitur eſſe in omnibus creaturis per eſſentiam, quia vbi ipſæ ſunt & Deus eſt. Atque hoc modo circuminſeſſionem explicat Scot. q. cit. §. *Quantum ad tertium*.

Et ratione eſſentiæ. Secundò, potiſſimè explicari debet ratione eſſentię communis tribus perſonis, quatenus nempè eadem eſſentia Patris eſt in Filio, & è conuerſo; atque ita Pater ratione ſuæ eſſentiæ eſt in Filio, & ſic ad inuicem. Hoc intendunt vt plurimum Theologi. In eodem ſenſu planè Sancti Patres loquuti ſunt, & apertè declararunt, & ſic intelligunt dictum illud Chriſti Domini Ioan. 14.

Tertiò. Iuxta hoc Duran. q. cit. & Henricus apud Scot. q. cit. dixerunt, vnã perſonam non eſſe in alia ſecundùm ſe totam, ſed tantùm ſecundùm quaſi partē, videlicet ſecundùm eſſentiam: cùm alioqui relatio vnius perſonæ non ſit in alia perſona. Sed Aureol. in 1. diſt. 19. art. 2. prop. 2. & Scot. eodem loco citato, hunc dicendi modum impugnant, aſſerentes, vnam perſonam omninò ſecundùm ſe totam eſſe in alia. Probat præcipuè Scotus: quia quod dicitur de toto ratione partis, eodem modo dicitur de toto quo de parte: ſed eſſentia eſt in Filio identicè & formaliter, ſicut natura in ſuppoſito: ergo eodem modo valeret dicere, Patrē eſſe in Filio: quod eſt abſurdum. Addit dictum Hilarii 7. de Trinit. cap. 6., vnam perſonam eſſe in alia, vt ſubſiſtens quid in ſubſiſtente, ſubſiſtere autem cõuenit perſonæ ratione perſonalitatis. Item dictũ Ambroſii & Eccleſiæ in Hymno fer. 2. ad Laudes, *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater*.

Certè tamen negari non poteſt, quodã peculiari modo vnam perſonam eſſe in alia ſecundùm eſſentiam, & non ſecundùm ſe totam: ità vt, ſicut declarat Duran., de perſona quæ dicitur inexiſtere, intelligatur eius eſſentia inexiſtere: de perſona verò cui alia inexiſtit, intelligatur ipſi vt perſonæ totaliter conſtitutæ ex eadem eſſentia & ſua relatione: ſic enim

verè in ipſa perſona eſt eſſentia ad modũ quemdam contenti in continente, vbi ſanè continens debet habere aliquid plus præter contentum. Neque argumenta Scoti vrgent: cùm enim re vera non aliter totum ratione partis ſit in alio quàm pars ipſa; tamen ille loquendi modus, eſſentia eſt in Filio vt natura in ſuppoſito per identitatem, non debet vſurpari de Patre: ſicut è contra modus hic loquendi de Patre, Pater ſecundùm aliquid ſui eſt in Filio, non debet vſurpari de eſſentia. Ad auctoritatem Hilarij, ſubſiſtens poteſt ſumi etiam pro eſſentia, quæ nempe etiam ſubſiſtit, licèt non incommunicabiliter. Vel meliùs, Hilarius non voluit ſignificare id ratione cuius Perſona inexiſtit alteri, ſed potiùs modum inexiſtendi, hoc eſt non inhærendo: quod certiſſimum eſt de perſona ratione ipſius eſſentiæ. Ad aliam denique auctoritatẽ, ly totum poteſt explicari, ſicut idem loquendi modus explicatus habetur cap. 1. de Fide ad Petrum, ſcilicet totam eſſentiam Patris eſſe in Filio, & totam Filij in Patre. Sed inſuper non negamus, alio quoque modo poſſe explicari, totam perſonam eſſe in alia; tum præſentialiter, vt dictum eſt; tum etiam ſpecialiter ratione ipſiuſmet relationis, vt mox dicemus.

Quodammodo etiã ratione relationis. Quartò ergo etiam ſecundùm relationem explicari poteſt, vnam perſonam eſſe in alia, vt docet D. Thom. hoc loco, & benè explicat Caietanus: quoniam Pater ſecundùm relationem non poteſt concipi ſine Filio, & è conuerſo: in conceptu ergo & veluti definitione Patris continetur Filius, & è contra. Atque hoc videtur etiam fuiſſe de mente Chriſti Domini Ioan. 14. vbi adiungitur, *Qui videt me, videt & Patrem.* Vndè aduerſus hoc non obſtant argumenta Henrici, quòd Pater eſſet Filius, & quòd duo non poſſunt ſeſe mutuo continere tota: neque argumenta Aureoli diſt. citata art. 1. opin. 1. & Durandi loco citato, quia relatio dicit ordinẽ vnius ad aliud, non vnius in alio, & in diuinis eſt ratio diſtinctionis, non communicationis. Hæc enim omnia non procedunt contra hunc modum inexiſtentiæ, vt patet.

Et ratione originis. Quintò addit S. Thom., perſonas eſſe in ſe inuicem ratione originis & productionis immanentis. Quod diſtinctè explicat, quia verbum eſt in dicẽte, & amor in amante: & è conuerſo Pater dicit ſeipſum Verbo, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto. Et iuxta hoc peculiariter dictum videtur de perſona Verbi Ioan. 1. eſſe in ſinu Patris, & Pſal. 109. gigni ex vtero Patris: hæc enim nomina ſignificant inexiſtentiam ratione proceſſionis per intellectum. Imò vniuerſale eſt, quòd terminus productus dicitur contineri in ſuo principio: quem inexiſtendi modum inter alios aſſignauit Ariſt. 4. Phyſ. tex. 23. Et è cõuerſo principiũ dicitur eſſe in termino producto: qua ratione Deus ipſe dicitur eſſe in creaturis per potentiã. Itaque eo magis vbi productio eſt immanens in eadem ſubſtantia, recipi debet hic modus loquendi de mutua inexiſtentia. Et rurſus in hoc myſterio proprietas perſonæ diuinæ productæ, eſt in eadem ipſa ſubſtantia perſonæ producentis, & è conuerſo: eſtquè hoc peculiare in Deo, inquantum emanationes ad intra ſunt hoc ſingulari modo immanentes. Neque obſtant rationes Aureoli, quas diſſoluit optimè Caiet. art. 5.

Denique ratione cognitionis & dilectionis. Sextò demum aſſignari poteſt alius modum inexiſtentiæ, quatenus vnaquęque perſona intelligit & amat omnes perſonas, res verò cognita & amata dicitur eſſe in cognoſcente & amante. Atque hoc modo dici poteſt quæcumque perſona diuina eſſe etiam in ſeipſa, videlicet in eſſe obiectiuo. Et hic quoque modus ſumitur ex D. Thom. ſupra q. 37. art. 1. Et iuxta eum maximè loquutus videtur Chriſtus Dominus eo loco Ioan. 14., vbi rogauit Patrem, vt fideles manerent in Deo, ſicut ipſe in Patre & Pater in ipſo, vtique per vnionem affectus.

Quid ſit hæc mutua inexiſtentia. Cæterum, ad explicandũ quid ſit hæc circuminſeſſio ſeù mutua inexiſtentia, communiter notant, non eſſe nouam relationem realem, ſed tantùm rationis. Et quidem ſi relatiuè ſumatur, ita eſt. Sed realiter patet ex dictis iuxta varios modos enumeratos quidnam importet. Pro fundamento autem & ratione adæquata huius circuminſeſſionis ſiuè relationis rationis, communiter aſſignant eſſentiã: itá vt licèt aliqui fateantur, vnam perſonam eſſe in alia etiam quoad relationem perſonalem; tamen volunt, rationem huius ipſius inexiſtentiæ eſſe eſſentiam diuinam.

diuinam. Sed potiùs iuxta varios modos aſſignatos determinandum eſt, rationẽ huius circuminſeſſionis primo modo eſſe identitatem perſonarũ cum eſſentia, ſecũdo modo eſſe communitatem eſſentiæ in perſonis, alio modo de relationibus eſſe ordinem relatiuum, alio ſequenti eſſe originem ſeu productionem immanentem, vltimo modo eſſe cognitionem & amorem.

QVÆSTIO QVADRAGESIMATERTIA.

De Perſonis diuinis

Inter ſe quoad Miſſionem ad extra comparatis.

CIRCA comparationem perſonarum in ordine ad operationẽ ad extra, ſpecialiter occurrit miſſio qua vna perſona diuina dicitur mittere, & alia mitti: & cum hac miſſione donatio quoque vel confunditur vel coniũgitur. Octo diſtinguit articulos S.Tho. Primò affirmat, aliquam perſonã diuinam mitti: quia miſſio dicit habitudinem miſſi ad mittentem & ad terminum ad quem mittitur: aliqua autem perſona diuina dicit habitudinem originis ad aliam perſonam, & poteſt etiam dicere habitudinem ad terminum ratione noui modi exiſtendi in alio: Sic Filius dicitur miſſus à Patre in mundum in incarnatione. Secundò aſſerit, perſonam diuinam mitti in tempore & non ab æterno: quia habitudo ad terminum, ſeù nouus modus exiſtendi perſonæ diuinæ in creaturis, incipit in tempore. Tertiò explicat, perſonam diuinam mitti inuiſibiliter penès donum gratiæ gratum facientis tantùm: quia per hanc ſolùm gratiam perſona diuina incipit eſſe nouo modo in creatura rationali, quatenus dicitur in ea habitare per gratiam ſicut in templo ſuo. Quartò negat, Patris perſonam mitti: quia Pater non habet ordinẽ originis ab alio. Quintò affirmat, tàm Filium quàm Spiritum ſanctum inuiſibiliter mitti: quia vterque dicitur habitare in anima cui infunditur gratia, & vterque à Patre procedit. Sextò docet, hanc miſſionem inuiſibilem fieri ad omnes qui ſunt participes gratiæ. Requiri tamen innouationem quamdam: ſiuè dum cuipiam infunditur prima gratia: ſiuè, vt declarat in ſolutione ad ſecundum, cùm alicui tribuitur augmentum gratiæ, per quod is proficiat in nouum ſtatum gratiæ, vtpotè cùm quis prouehitur ad donum miraculorum, vel prophetiæ, aut cùm exponit ſe martyrio, & ſimilia. Septimò addit, pariter Spiritui ſancto ſicut Filio conuenire inuiſibiliter mitti: aſſignat verò diſcrimen, quòd Filius mittitur quaſi Auctor ſanctificationis, Spiritus ſanctus quaſi ſanctificationis indicium. Octauò demum quærit, num perſona diuina mittatur tantùm ab ea à qua procedit. Et reſpondet, miſſionem poſſe ſumi dupliciter, primò vt perſona mittens deſignetur tamquam principium miſſæ, ſecundò vt deſignetur tamquàm principium effectus ad extra: primo modo ait, perſonam mitti tantùm ab ea à qua procedit: ſecundo modo perſonam mitti à tota Trinitate, Filium nempè, non ſolùm à Patre, ſed etiam à ſeipſo & à Spiritu ſancto.

SECTIO PRIMA.

An & quid ſit Miſſio diuinarum Perſonarum.

DAri miſſionem inter perſonas diuinas, qua aliqua mittat, & aliqua mittatur, manifeſtum eſt in multis Scripturæ locis, & apud Sanctos Patres frequenter, atque apud Theologos cum Magiſtro in 1. diſtinct. 14. & tribus ſequentibus, & cum D.Thom. hac quæſtione. Ad aſſignandum verò quid ſit miſſio, variæ ſunt Theologorum ſententiæ, cum diſſenſione tamen potiùs de nomine quàm de re.

Aliqui,

Variæ ſententiæ.

Aliqui, vt refert Magiſter diſt. 15. poſt medium, dixerunt, per miſſionem poſſe intelligi eamdem proceſſionem æternam perſonæ productæ à producente, præciſè ſumptam. Ipſe Magiſter ait, miſſionem eſſe operationem Dei ad extra, quæ indiuiſim eſt ab omnibus tribus perſonis. D.Thom., Bonau., Scotus, alijquè Scholaſtici vt plurimum eadem diſtinctione docent, miſſionem eſſe operationem Dei ad extra, connotando quòd perſona miſſa procedat ad intra in Deo, ſiuè ab eadem perſona mittente, ſiue à quacumq. Idem planè indicat Magiſter propè finem eiuſdē diſtinctionis. Et ſumitur ex Auguſt. lib. 2. de Trinit. cap. 5. Alia ſententia eſt, miſſionem dicere operationem Dei ad extra, & proceſſionem ad intra perſonæ miſſæ à perſona mittente. Ità D.Thom. hic art. 1. Durand. diſt. 15. citata q. 3. Caiet. Canarien. & alij hoc loco, Ferrar. 4. contra gentes cap. 23. & Suar. lib. 12. de Trinit. cap. 1. Admittūt tamen D.Thom. art. 8. Duran. ibi, & alij vt plurimum, miſſionem poſſe quoque ſumi minùs propriè in alio ſenſu Scholaſticorum prius relato. Sed Vaſq. diſput. 179. cap. 2. contendit, miſſionem hoc tantùm quarto modo ſumi poſſe ac debere: adhæretquè Suar. lib. citato cap. 3. n. 9.

Hæc miſſio non eſt ſola proceſſio ad intra, vel operatio ad extra.

Approbanda tamen ſimpliciter eſt hęc communis ſententia. Ac primò quidem miſſionem non eſſe ſolùm proceſſionem ad intra, expreſſit D. Auguſt. 4. de Trinit. cap. 5. Et eſt manifeſtum ex ſacra Scriptura, in qua numquàm miſſio reperitur pro emanatione æterna perſonarum, ſed ſemper concernit operationem aliquam ad extra: & ſic dicitur Filius miſſus à Patre, Spiritus ſanctus à Patre & Filio. Secundò ſimiliter patet, non eſſe ſolam operationem ad extra: omnes enim tres perſonæ communiter operātur ad extra, & Pater ipſe nouo modo incipit eſſe in creaturis ſaltem per donum gratiæ, vt dicitur Ioan. 14. *Ad eum veniemus & manſionem apud eum faciemus*: & tamen Pater numquam dicitur mitti, vt aduertit S. Auguſt. 5. de Trinit. cap. 2.: non ergo miſſio ſumitur pro ſola operatione perſonarum ad extra.

Sed importat vtrūq.

Tertiò. Miſſionem propriè importare operationem ad extra, & proceſſionem ad intra perſonæ miſſæ à mittente, patet, tum ex vſu Scripturæ & Eccleſiæ: dicitur enim Filius miſſus à Patre, Spiritus ſanctus à Patre & Filio. Tum ex Sanctis Patribus, Hilario lib. 9. de Trinit. Greg. hom. 26. in Euangelia, Beda lib. 2. Homiliarum homilia 11. & alijs, ac præſertim D. Auguſt. qui lib. 4. de Trinit. cap. 40. in hoc potiſſimum ſenſu miſſionem declarare videtur. Tum ex communiori iam vſu Theologorum hic cum D.Thom. Tum ratione, quæ ſanè ad hanc rem non alia poteſt afferri, quàm expendendo vim huius nominis, quod eſt miſſio. Hoc ergo nomen, vt facilè conſtat, planè denotat exitum quendam ſiuè egreſſum miſſi à mittente. Denotat etiam quandam auctoritatem mittentis in miſſum: vel per imperium, vbi mittens habet ſuperioritatem poteſtatis: vel per conſilium, vbi mittens habet quamdam auctoritatem ſapientiæ, vt notat D.Thom. art. 1. ad 1. At inter diuinas perſonas non alius exitus vel egreſſus reperitur, niſi ſecundùm ordinem originis producti à producente, atque ità accipientis virtutem operatiuā cum omnibus requiſitis ex parte intellectus ac voluntatis. Neque etiam alia auctoritas reperitur, niſi penes originem perſonæ producentis erga productam: quamuis hæc auctoritas maximè attribuatur Patri vt primo principio: ſed tamen realiter etiam Filius eſt principium Spiritus ſancti. Sic ergo ſumendo propriè miſſionem, maximè importatur operatio ad extra cum proceſſione perſonæ miſſæ à mittente. Quod iuxta hanc explicationem indicauit Chriſtus Dominus Ioan. 16. *Exiui à Patre & veni in mundum*.

Quartò. Admittendam quoque eſſe aliam acceptionem miſſionis minùs propriam, patet ex mente Auguſt. 2. de Trinit. cap. 5., Magiſtri, D.Thomę, Scoti, & aliorum Scholaſticorum: cùm ſanè ad acceptionem nominis ſatis ſit vſus ſapientum. Et fortaſſe etiam hæc acceptio miſſionis fundamentum habet in ſacra Scriptura & in Cōcilijs, vt referemus ſectione ſequenti, cùm Filius dicatur mitti etiam à Spiritu ſancto. Neque refert quod Vaſq. & Suar. opponunt, dicentes: ex eo quod in Euangelio legitur Spiritū ſanctū mitti à Filio, probari ſolet contra Græcos, Spiritum ſanctum procedere à Filio: quod

quod argumentũ nõ eſſet efficax, ſi poſſet miſſio in alio ſenſu accipi abſque proceſſione perſonæ miſſæ ab eadem perſona mittente. Certè enim, quis poterit impedire Græcos, quantumuis hi duo Auctores reclament, ne tentent exponere miſſionem eo modo quo grauiſſimi noſtri Theologi concedunt poſſe exponi, & de facto exponunt, quãdo Filius dicitur miſſus à Spiritu Dei? Sunt ergo alia ſcripturæ loca, ex quibus efficaciter contra Græcos demonſtratur proceſſio Spiritus ſancti à Filio: vnde rurſus deduci poterit, miſſionem Spiritus ſancti à Filio debere accipi in ſenſu magis proprio, iuxta quem ſenſum valebit argumentum contra Græcos. Et præterea, ex modo loquẽdi Chriſti Domini, *Spiritus veritatis quem ego mittam vobis*, & rurſus Ioan. 20. *Inſufflauit & dixit accipite Spiritum ſanctũ*, colligi poteſt miſſionem debere accipi propriè: huiuſmodi enim forma loquendi denotat auctoritatem quandam in Chriſto Domino quatenus eſt Filius Dei, quæ non poteſt eſſe niſi ſecundùm habitudinem producentis.

Aliquatenus differt donatio à miſſione.

Ex his verò conſtabit, an & in quo differat miſſio à donatione. D. Thom. diſt. 15. citata q. 1. art. 1. & q. 3. art. 1. aliique Scholaſtici, in hoc diſtinguunt, quòd miſſio neceſſariò importat, perſonã miſſam procedere ad intra, non autem donatio: atque adeo Patrem & totam Trinitatem donari, ſed non mitti. At ſumendo donationẽm magis propriè, vt explicatur à D. Thoma ſupra quæſt. 38., requiritur etiam proceſſio perſonę datę à dante. Rurſus D. Thom. hic art. 3. indicat diſtinctionem quamdam formalem inter miſſionem & donationem penes quaſdam conſiderationes: nempè perſonam mitti, quatenus nouo modo incipit eſſe in creatura rationali; donari verò, quatenus eadem creatura habet diuinam perſonam in ſe, accipiendo poteſtatem vt ea liberè fruatur: & vtrumque fieri inuiſibiliter per donum gratiæ gratũ facientis. Sumendo tamen adhuc donationem magis propriè pro prima donatione primi doni, ſic ex eadem q. 38. manifeſtum eſt, donationem addere aliquid ſupra miſſionem, ac pertinere propriè ad perſonam Spiritus ſancti quæ ſimul mitti ac donari dicatur. Quænam verò ſit operatio Dei ad extra præter proceſſionem ad intra, per quam Filius & Spiritus ſanctus mitti ac donari dicantur, in ſequentibus explicabimus.

SECTIO SECVNDA.

Quænam Perſona diuina mittat & quæ mittatur.

Pater non mittitur.

HOc facillimè reſoluetur ex doctrina iam tradita. Primò enim patet, Patrem nec mittere ſe, nec ab alia perſona mitti: ſic notauit D. Auguſt. 2. de Trinit. cap. 5., quem omnes Theologi ſequuti ſunt. Quamuis Antonius Corduba lib. 1. qq. Theolog. q. 41. ad 3. cum dubitatione admittat, poſſe dici Patrem mittere ſe, vel mitti à ſe, non tamen mitti abſolutè. Sed immeritò nouum loquendi modum inuexit.

Filius & Spiritus ſanctus mittuntur.

Secundò. Iuxta explicationem miſſionis magis propriam patet, Patrem mittere & Filium mitti, Patrem & Filium mittere & Spiritum ſanctum mitti.

Tertiò. Iuxta acceptionem minùs propriam miſſionis, omnes tres perſonæ dici poſſunt mittere, ſiuè Filium ſiue Spiritum ſanctum: & Filius dicetur mitti etiam à ſeipſo & à Spiritu ſancto. Hoc tradidit Auguſt. 2. de Trinit. cap. 5. Intendit Magiſter diſt. 15., adducens etiam auctoritatem Ambroſij, eumquè Soholaſtici ſequuti ſunt. Et concedit D. Thom. hìc art. 8. & Expoſitores vt plurimum. Atque hoc ſenſu intelligi poſſunt loca Scripturę, quæ ad hoc probandum Auguſtinus affert: præſertim Iſaiæ 48. & 61., vbi Filius dicit ſe miſſum à Spiritu Dei. Quibus accedit Concilium Tolet. 11. in confeſſione fidei, dicens, *Filius miſſus non ſolùm à Patre, ſed à Spiritu ſancto credendus eſt, in eo quod per Prophetam dicitur, & nunc Deus miſit me & Spiritus eius.* Quamuis hæc poſſint etiam exponi, vt indicat D. Thom. eodem art. 8., & aſſerit Duran. diſtinct. 15. q. 3. num. 16., & notant alij communiter, de Chriſto vt homine miſſo ad prædicandum: ſicut ſanè de Chriſto ſecundùm humanitatem dicitur conceptus eſſe de Spiritu ſancto. Auguſtinus autem planè hanc miſſionem intellexit de Filio quatenus perſona diuina eſt,

vt ex eius diſcurſu ſatis conſtat. Neque verò in hac acceptione miſſionis ſequitur, Spiritum ſanctum mitti quoque aut dari ab homine miniſtrante Sacramentũ quo confertur gratia. Vt enim notat D. Thom. art. 8. in fine, miniſter Sacramenti non eſt propriè cauſa gratiæ, quam potiùs ſolus Deus efficit: vndè non poteſt dici perſona diuina mitti aut dari ab homine, quia omnino requiritur vera & propria cauſalitas reſpectu doni ſupernaturalis, ratione cuius perſona diuina dicitur mitti ac dari.

Quartò. Loquendo de miſſione magis propriè ſumpta de qua potiſſimè deinceps agemus, fieri non poteſt vt Spiritus ſanctus mittatur à ſolo Patre & non à Filio, vel è contra à ſolo Filio & non à Patre: nimirum quia Spiritus ſanctus ad intra ab vtroque procedit, & operatio ad extra ab omnibus perſonis ſimul exercetur.

Simul mittuntur miſſione inuiſibili, non autē viſibili.

Quintò. Maius dubium eſt, an poſſit mitti Filius non miſſo Spiritu ſancto, & è conuerſo mitti Spiritus ſanctus non miſſo Filio. Et quidem miſſione viſibili Filius in incarnatione peculiari modo miſſus eſt, quo non eſt miſſus Spiritus ſanctus: videlicet per aſſumptionem hypoſtaticã humanæ naturæ. Similiter miſſione viſibili ſignificatiua, miſſus eſt Spiritus ſanctus peculiari modo, quo non fuit miſſus Filius: nempè quando Spiritus ſanctus apparuit ſub ſpecie columbæ, linguarum ignitarum, &c., quæ ſigna peculiariter denotabant perſonam Spiritus ſancti. At verò miſſione inuiſibili per donum gratiæ habitualis, non poteſt vna perſona mitti, abſque eo quòd & alia mittatur, imò quòd & omnes perſonæ venire dicantur: Pater tamen non dicitur mitti, ſed benè tota Trinitas dicitur inhabitare mentem iuſti, vt ſumitur ex D. Thom. art. 5. Sub quadam autem appropriatione, quatenus dona ſupernaturalia ſpectant ad intellectum aut ad voluntatem, nominatur interdum mitti Filius vel Spiritus ſanctus, vt explicabimus ſectio 4.

SECTIO TERTIA.

Cuinam & quando Perſona diuina mittat aut mittatur.

Perſonæ diuinæ mittitur creaturis.

In primis manifeſtum eſt, miſſionem alicui fieri, perſonam diuinam alicui mittere aut mitti. Sic enim miſſionis nomine denotatur habitudo ad terminum, cui ſeu ad quem miſſio ipſa dirigitur: Sicut etiam nomen aduentus denotat habitudinem loci ſeù termini ad quem quis venit. Omninò autem hæc miſſio fit ad creaturas: non enim poteſt vna perſona diuina incipere nouo modo eſſe in alia perſona, ſed tantùm in aliqua creatura. Debetquè huiuſmodi creatura ſupponi exiſtens ante ipſam miſſionem: ſic enim poteſt diuina perſona incipere nouo modo exiſtere in tali creatura. Non tamen neceſſe eſt, creaturam tempore præexiſtere, ſed ſatis eſt aliqua naturæ prioritas: etenim ſi in eodem inſtanti quo Deus Angelum aut animam creat, infundat illi gratiam, aut etiam conferat beatificam viſionem; optimè hic reperitur miſſio inuiſibilis diuinarum perſonarum. Hinc autem ſequitur, in prima rerum creatione, non exerceri miſſionem diuinarum perſonarum penes ipſam creationem: ſiquidem creatura per creationem formaliter eſſe incipit. Et licèt Deus tunc denominetur eſſe in ipſa creatura, per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: tamen miſſio propriè intelligitur, quando perſona diuina nouo alio modo incipit eſſe in creatura. Et vlteriùs per conſeruationem earundem creaturarum, & per concurſum diuinum generalem, non dicitur perſona diuina mittere aut mitti: quandoquidem hoc totum ſe habet vt complementum primę creationis ſub ordine prouidentiæ naturalis. Vndè tandem, per quamcumq. operationem ordinis naturalis, non debet dici perſona diuina mittere aut mitti: quamuis Durand. in 1. diſt. 14. q. 3. dicat, etiam penes dona naturæ exerceri miſſionem diuinarum perſonarum, ſed imperfectè. Certè tamen in ſacra Scriptura & apud SS. Patres miſſio ac donatio diuinarum perſonarum peculiariter accipitur penes dona ſupernaturalia.

Deindè,

Specialiter creaturis rationalibus.

Deindè, inter omnes creaturas peculiariter miſſio perſonarum diuinarum fit ad creaturas rationales. nempè Angelos & homines. Ac de miſſione quidem inuiſibili res eſt clariſſima: hæc ènim miſſio fit per infuſionem gratiæ. De miſſione autem viſibili addendum eſt, propriè fieri reſpectu hominum. Angelis enim neque facta eſt, neque fieri debet huiuſmodi miſſio, cùm ipſi nõ indigeant rebus ac ſignis ſenſibilibus. Hominibus verò facta eſt miſſio viſibilis, quatenus ex intento Dei ordinata eſt ad homines in eorum ſalutem, & quatenus per ipſam miſſionem viſibilem diuina perſona dicitur nouó modo eſſe in hominibus, ſeu in eorum præſentia & conſpectu. Sic Spiritus ſanctus dicitur miſſus Apoſtolis, iuxta promiſſum Chriſti Domini, *Spiritus veritatis quem ego mittam vobis*. Et Filius dicitur miſſus mundo, ſicut etiam veniſſe in mundum: vbi mundus ſumitur pro communitate hominum, in quorum ſalutem Filius Dei miſſus eſt. Et iuxta hoc dicitur peculiari modo eſſe in hominibus, iuxta illud Ioan. 1. *& Verbum caro factum eſt & habitauit in nobis*. Quando autem miſſio Spiritus ſancti facta eſt ſub illis ſignis, columbæ, linguarum, &c., non poteſt dici Spiritus ſanctus miſſus eſſe ipſis rebus creatis, quæ in ſignum acceptæ ſunt: ſed dici debet miſſus ijs hominibus, quibus ea ſigna oblata ſunt, vel de quibus erat ſignificatio, vel quibus fiebat ſignificatio. Itaque quando in baptiſmo Chriſti dicitur Spiritus ſanctus ſub ſpecie columbæ deſcendiſſe, non fuit miſſus ipſi columbæ, ſed vel Chriſto de quo ſignificabatur plenitudo gratiæ & ſanctitatis, vel Ioanni & alijs circumſtãtibus quibus hæc ſignificatio facta eſt. Verè tamen Spiritus ſanctus dicebatur eſſe peculiari modo in ijſdem ipſis ſignis, nimirum in ijs apparere tamquàm res ſignificata: ſed quia miſſio non ordinabatur ad ipſa ſigna, ideo non dicitur miſſio facta ipſis ſignis: ſed dicimus, Spiritum ſanctum ſub tali ſigno apparentem miſſũ eſſe hominibus: quod totum ſumitur ex D. Thom. art. 6. ad 4.

In miſſione tamen Verbi diuini, cùm perſona Verbi ſingulariſſimo ac perfectiſſimo modo ſit in Chriſto Domino, iuxta illud, *Deus erat in Chriſto*; modo inquã longè ſublimiori quàm in alijs Iuſtis, vt notauit D. Auguſt. 2. de Trinit. cap. 6., adducens illud Pſalmi, *Vnxit te Deus præ participibus tuis*: ideò verè Verbũ diuinũ non tantùm dicetur miſſum alijs hominibus, ſed etiam ipſi Chriſto, ſeu humanitati eius: ſicut D. Thom. art 6. ad 3. docet, in inſtanti conceptionis Chriſti factam fuiſſe ei miſſionem inuiſibilem diuinarum perſonarum ſecundùm plenitudinem ſapientiæ & gratiæ. Nec etiam obſtat, quòd reſpectu Chriſti non ſolùm dicitur Verbum eſſe in homine, ſed dicitur eſſe homo: quoad alios autem, perſona diuina dicitur tantùm eſſe in homine iuſto. Hoc inquam non obſtat, quo minùs dicamus miſſionem Verbi factam quoque fuiſſe ad humanitatem Chriſti: cum hoc tamen diſcrimine, quòd vt ſic miſſio erat inuiſibilis, cùm Verbum diuinum non ſub alio ſigno viſibili venerit ad humanitatem Chriſt: ſed quoad alios homines miſſio fuit viſibilis, ſiquidem Verbum diuinum ſub natura aſſumpta apparuit mundo.

Mittitur quãdo exercetur debita operatio ad extra.

Demum, in omni caſu tunc præcisè perſona diuina mittit aut mittitur, quando exercetur talis operatio, per quam dicere poſſimus, ac iuxta vſum Scripturæ & Patrum dicere debeamus, perſonam diuinam peculiari modo fieri præſentem creaturæ rationali. Hoc enim eſt de ratione miſſionis, vt perſona miſſa incipiat nouo modo eſſe ibi quò mittitur: nouo ſcilicet modo, quia alioqui tota Trinitas per immenſitatem ſupponitur eſſe vbique, & ratione gubernationis naturalis in omnibus rebus creatis: vndè nulla perſona poteſt prorſus incipere eſſe alicubi vel in aliqua re, ſed tantùm poteſt incipere nouo aliquo modo vltra priorem. Quænam verò ſit huiuſmodi operatio, diſtinctè aſſignabimus in miſſione viſibili & inuiſibili, de quibus mox ſeparatim agendum ſequitur.

SECTIO QVARTA.

De Miſſione Viſibili Perſonarum diuinarum.

Miſſio viſibilis ſit

Miſſio viſibilis facilè explicatur, quæ fit ſub aliqua re creata ſenſibili, quamuis

per ſignũ ſenſibile. quamuis re vera ipſa perſona diuina in ſe non videatur aut ſentiatur: ſed tamen quia apparet & manifeſtatur, atque ita quodammodo percipitur ſub ſigno ſenſibili, ideo miſſio dicitur viſibilis. Neque verò ſumitur viſibile præcisè prout ſpectat ad ſenſum viſus, ſed amplè pro ſenſibili ſpectante ad quemcumq. ſenſum.

Rurſus miſſio viſibilis duplex eſt. Vna facta eſt ſub natura creata hypoſtaticè vnita perſonæ miſſæ: & talis fuit miſſio Filij in incarnatione. Altera eſt ſolùm ſub aliquo ſigno repræſentatiuo perſonæ miſſæ: & huiuſmodi ſunt miſſiones Spiritus ſancti quæ in Euangelio leguntur, & quas colligit D.Thom. art.7. ad 6. Et præcipua fuit illa quæ facta eſt ad Apoſtolos in die Pentecoſtes. In quibus omnibus certè ſigna ſenſibilia ſub quibus Spiritus ſanctus miſſus eſt, non erant vnita hypoſtaticè Spiritui ſancto, vt notauit optimè Auguſtinus epiſt.102. & lib 2. de Trinit. cap.6. & D.Thom. hic art.7. ad 4.

Conuenit propriè alicui certæ perſonæ diuinæ. Propter hoc Corduba lib.1. q.41. aſſerit, huiuſmodi miſſionem non conuenire propriè ſoli Spiritui ſancto, ſed potiùs appropriatione quadam attribui peculiariter Spiritui ſancto. Hoc impugnant Vaſq. diſp.170. cap.3. & Suar. lib 12. de Trinit. cap.6. Et quidem ſi Corduba putauerit, in quocumq. ſigno viſibili, Filium quoque miſſum eſſe, & Patrem veniſſe; ſolumquè appropriari Spiritui ſancto, ſicut appropriatur potentia Patri, ſapientia Filio: ſic licèt in miſſione inuiſibili exerceatur hæc appropriatio reſpectu Spiritus ſancti, tamen in viſione viſibili de qua nunc agimus, non ita res ſe habet: quia nempè quamuis ſignum ſenſibile efficiatur communiter à tribus perſonis, tamen aſſumitur præcisè vt repræſentatiuum ſolius Spiritus ſancti: ſicut in incarnatione vnio humanitatis ad Verbum facta eſt a tribus perſonis, tamen terminatur ad ſolam perſonam Verbi: itaque in hoc ſenſu miſſio conuenit propriè & non ſolum appropriatè Spiritui ſancto. Quod D. Thom. art. 7. ad 3. optimè declarat exemplo nominum, quæ ſunt ſigna expreſſiua rerum: nomen enim Patris propriè conuenit ſolùm primæ perſonæ: eo autem modo quo nomina ſignificant, pariter aſſumptæ ſunt res ad ſignificandũ in miſſionibus viſibilibus Spiritus ſancti. Non autem cogitandum eſt, vllum effectum ad extra peculiariter à ſolo Spiritu ſancto procedere, vel modum vllum vnionis aut habitudinis realis ad ſolum Spiritum ſanctum terminari, ſicut datur vnio hypoſtatica humanitatis Chriſti ad ſolam perſonam Verbi. Atque hoc tantùm voluit Corduba, qui alioqui expreſsè fatetur, relationem rationis, ſiue reſpectum ſigni ad ſignificatum, primò ac propriè terminari ad ſolam perſonam Spiritus ſancti nobis repræſentandam.

Porrò circa miſſionem viſibilem Verbi per aſſumptionem humanæ naturæ, exacta tractatio ſub incarnationis nomine inſtituitur in tertia parte. De miſſionibus verò viſibilibus Spiritus ſancti, nonnulla notat D. Thom. art.7. in ſolutionibus argumentorum quæ facilia ſunt, & plura adhuc tractari ſolent ab Expoſitoribus ſuper loca Euangelij in quibus tales miſſiones narrantur.

Illud verò notandum eſt de miſſione viſibili reſpectu inuiſibilis, aliquos aſſerere, ſemper coniunctam fuiſſe miſſionẽ inuiſibilem per donum gratiæ, cum miſſione viſibili facta per ſignum externum. Quod quidem in quibuſdam caſibus verũ eſt: vt præſertim patet in miſſione Spiritus ſancti facta in die Pentecoſtes. Tamen abſolutè neceſſe non eſt, ſemper eidem cui fit miſſio viſibilis, tũc fieri etiam inuiſibilem. Sic notauit S. Thom. art. 7. ad 6. circa miſſionem Spiritus ſancti ſub ſpecie columbæ ad Chriſtum, cui vtique non fiebat noua infuſio gratiæ, ſed benè in eo ſignificabatur plenitudo gratiæ quã Chriſtus antea in inſtanti conceptionis acceperat. Nec etiam in ea miſſione oportuit gratiam de nouo infundi Ioanni Baptiſtæ aut alijs circumſtantibus: hoc enim incertum eſt, nec per ſe ſpectabat ad rationem eius miſſionis. Et ſimiliter in ipſamet miſſione Verbi facta hominibus, non tunc in eodem inſtanti collata eſt gratia inuiſibiliter hominibus, licèt collata fuerit ipſi Chriſto: ſed benè miſſio Verbi ordinabatur ad hoc vt temporis decurſu hominibus dona gratiæ infunderentur: vnde ſolùm connotabatur miſſio inuiſibilis ſuo tempore facienda. *Non ſemper miſſio viſibilis coniunctã habet inuiſibilem.*

Quando verò ſimul facta eſt miſſio viſibilis & inuiſibilis reſpectu eiuſdem hominis, Suar. lib.12. cap.4. cenſet, vnicam *Et quando coniunguntur, eſt diſtincta.*

eſſe miſſionem integram, conflatam ex ſigno viſibili & gratia inuiſibili: quia inquit, totum fit per modum vnius actionis, & ſignum ſenſibile ordinatur ad indicandam internam ſanctificationem, quæ tunc confertur. Verùm ſine dubio in ipſa miſſione viſibili duo conſiderare poſſumus. Significatur enim collatio ſanctificationis internæ, & ita præſentia inuiſibilis Spiritus ſancti in omnibus iuſtis. Et præterea denotatur præſentia ipſius perſonæ diuinæ ſub eodem ſigno ſenſibili, non ſecus quàm ſi nulla interna ſanctificatio tunc hominibus tribueretur: ſicut vtique hæc præſentia denotata fuit ſub ſpecie columbæ quando ſic Spiritus ſanctus apparuit. Et hoc modo miſſio viſibilis, eſt per ſe diſtinguenda à miſſione inuiſibili: quamuis ambæ habeant inter ſe connexionem, quando re vera ſimul contingunt.

SECTIO QVINTA.

De Miſſione inuiſibili Perſonarum diuinarum.

Miſſio inuiſibilis fit per donum ſupernaturale.

In primis Magiſter in 1. diſt. 17. ſic explicat hanc miſſionem peculiariter de Spiritu ſancto, dicens, eumdem ipſum Spiritum ſanctum eſſe amorem & charitatem qua nos diligimus Deum & proximum: vndè dum hæc charitas eſt in nobis faciens nos diligere Deum & proximum, Spiritus ſanctus mittitur & datur nobis. Et iuxta hoc aliqui voluerunt, ſolum Spiritum ſanctum propriè dari in miſſione inuiſibili, vt refert Bonau. eadem diſtinct. 17. & Corduba q. 41. Hæc tamen ſententia, ſi conſtituat vnionem aliquam realem Spiritus ſancti cum anima iuſti, ad inſtar illius vnionis quæ eſt in Chriſto inter naturam humanam & Verbum diuinum; omninò falſa eſt, vt per ſe patet. Si verò intelligat, nihil creatum reperiri in mente iuſti, ſed ipſum Spiritũ ſanctum formaliter eſſe quo iuſtus Deum diligit; eſt etiam prorſus falſa, vt probat Canar. hic art. 3., & nos proprio loco in materia de gratia oſtendemus. Nunc omnino certum eſſe debet, reperiri donũ quoddam creatum ſupernaturale in mente iuſti, infuſum ab omnibus perſonis diuinis, & ratione cuius omnes perſonæ inhabitant mentem iuſti ſecundùm illud, *Ad eum veniemus & manſionem apud eum faciemus*.

Secundò. Greg. in 1. diſt. 14. q. 1. concluſ. 3. ait, ſaltem de potentia Dei abſoluta poſſe dari & mitti nobis Spiritum ſanctum abſque alio dono, ſed per extrinſecam beneuolentiam, qua Deus acceptet quempiam ad gloriam, ſequè ei offerat ad ipſum regendum. Conſentit Corduba q. 41. puncto 2. Sed ſi hæc ſententia intelligat, poſſe hominem formaliter iuſtificari abſque intrinſeco dono gratiæ, in ſua materia de gratia examinanda eſt. Si verò tantùm intelligat, poſſe Deum vtcumque acceptare quempiam ad gloriam abſque iuſtitia inhærente; ſic poſſet quidem Deus decernere alicui gloriam, & decernere ipſum adiuuare tamquàm rector eius; non tamen perſona diuina diceretur dari aut mitti tali homini, niſi tunc quando ei conferetur glória. Sicut de facto, cùm Deus ab æterno decreuerit conferre quibuſdam gratiam ſanctificantem & gloriam, tantùm dicetur decreuiſſe ſe dare, in actuali autem collatione ipſorum donorum dicitur actu ſe dare. Hæc ergo actualis miſſio perſonarum, fieri non poteſt abſque dono ſupernaturali re vera infuſo in anima iuſti.

Tertiò. Miſſio inuiſibilis perſonarum diuinarum maximè exercetur penes donum gratiæ gratũ facientis. Sub qua intelligitur etiam gloria quæ vocatur gratia conſummata. Hoc voluit S. Thom. hìc art. 3. Et patet: quia per huiuſmodi donũ gratiæ maximè dicitur Deus exiſtere & habitare peculiari modo in anima iuſti. Et de hoc dicitur ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritũ ſanctum qui datus eſt nobis*: & 1. Ioan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Cum hac autem gratia concomitanter intelliguntur aliæ virtutes infuſæ & dona ſupernaturalia. *Maximè per infuſionem gratiæ gratũ facientis.*

Quartò. Dubium eſt, num etiam per alia dona, vtpotè per donum fidei informis abſque gratia, & per gratias gratis datas, gratiam miraculorum, prophetiæ, & ſimiles, atque per inſpirationes internas quæ ſunt auxilia actualia, ſaluetur miſſio perſonarum diuinarum. Affirmãt aliqui.

aliqui. Et ex parte Bonauent. in 1. diſt. 15. art. 2. q. 1. dicens, miſſionem ſimpliciter exerceri per gratiam gratum facientem, ſecundùm quid verò per alia dona. Abſolutè tamen loquendum eſt cum D. Th. hìc art. 3. & ſupra q. 8. art. 3. ad 4., penes ſolam gratiam gratum facientem cum donis ei coniunctis, attendi hanc miſſionē: ſiquidem iuxta vſum Scripturæ & Sanctorum, non dicitur Deus eſſe & habitare in homine niſi iuſto. Admittit verò D. Th. eodem art. ad 4., dici poſſe cum expreſſa limitatione, alicui dari Spiritum prophetiæ, Spiritum miraculorum, etiam ſi tali homini nō detur gratia gratū faciēs.

Quintò rurſus dubium eſt, vtrum non tantùm per primam infuſionem, ſed etiā deinceps per quodcunq. augmentum gratiæ, exerceatur hæc miſſio inuiſibilis. Loquendumq. eſt cum D. Tho. hìc art. 5., Alenſi 1. par. q. 73. membro 4. art. 3., Bonau. d. 15. q. vltima, & alijs vt plurimum, perſonam diuinam tantùm poſſe dici de nouo mitti penes illud augmentum gratiæ, quo homo ad nouum quempiam ſtatum eleuatur, ita vt videatur perſona diuina nouo quodam modo eſſe ſeu apparere in tali homine, vt declarat D. Thom.

Et hec miſſio appropriatur Spiritui ſancto. Sextò, reuera in omni miſſione inuiſibili, perſonæ diuinæ omnes dicuntur inhabitare mentem iuſti: ſed tamen miſſio hæc, per appropriationem tribuitur Spiritui ſancto, & ſic dicitur mitti & dari Spiritus ſanctus per huiuſmodi donum gratiæ. Nam Spiritui ſancto in vniuerſū appropriantur opera iuſtificationis, ſicut Filio opera redemptionis, & Patri opera creationis. Quamuis ſecundùm dona ſpectantia ad intellectum, poſſit miſſio appropriari Filio, vt notat D. Thom. art. 5. ad 1. & 2. Sed adhuc ea ratione generali de operibus iuſtificationis, appropriatur quoque Spiritui ſancto.

Ipſaquè perſona diuina rectè dicitur eſſe in anima iuſti. Septimò tandem in omni miſſione inuiſibili dixerunt aliqui, verè non dari Spiritum ſanctum, ſcilicet ipſammet perſonam diuinam, ſed tantùm dari dona creata. Hunc tamen loquendi modum S. Thom. art. 3. ad 1. vocat errorem, eo quòd Magiſter ſententiarum & alij Doctores communiter affirmant, ipſam perſonam diuinam verè dari & mitti: quod ſanè expreſſum eſt in ſacra Scriptura. Et declaratur à D. Thom. art. 3.: quia præter communem præſentiam qua Deus eſt in omnibus rebus, eſt nouo alio modo in mente iuſti, nempè vt obiectum cognitū & amatum, tamquam in templo in quo colitur. Iuxta quam explicationem, verè non additur in re aliqua noua præſentia Dei præter ipſa dona ſupernaturalia: ſed tamen rectè explicatur, non ſolùm ipſum donum creatū, ſed Deum quoque & perſonas diuinas ſic denominari eſſe in mente iuſti, vt aduertit Corduba q. 41. puncto 2. Et hoc ſatis eſt ad ſaluandam loquutionem Scripturæ.

Addit verò Suarez cap. 5., & conſentit Curiel 1. 2. tract. de Eſſent. beatit. §. 4. alia ratione Deum reddi præſentē homini iuſto, nēpè ita vt ratione gratiæ Deus ipſe conſtituatur realiter præſens homini habenti gratiam: intantum quòd ſi alioqui Deus ratione immēſitatis non eſſet vbiq., ſaltē inquit conſtitueretur in tali homine præſens, ſicut perſona Verbi noua ratione facta eſt præſens humanitati Chriſti. At quia in Chriſto datur vera vnio realis, conſtituens vnum per ſe, qualis vtique non datur inter animam iuſti & Deum: Ideo magis declarat, quoniam gratia conſtituit amicitiam inter Deum & iuſtum: de ratione autem amicitiæ eſt, vt amici ſint ſibi mutuò præſentes, non ſolùm extrinſecè per vnionem affectus, ſed ſi fieri poſſit etiam intrinſecè per præſentiam realem: poteſtquè in hac amicitia inter Deum & iuſtum optimè interuenire hæc realis præſentia, & habet etiam hæc amicitia perfectam & exquiſitam amicitiæ rationem: ideò concludit, donum gratiæ ferre ſecum realem præſentiam Dei in anima iuſti. Sed ſane hic dicendi modus non eſt neceſſarius, præter illam præſentiam obiectiuam a D. Thom. deſcriptam: & manifeſtè patet in miſſione viſibili, vbi non alio nouo modo perſona diuina eſt præſens ſub ſigno viſibili, niſi obiectiuè & repræſentatiuè tamquam res ſignificata. Videtur tamen ſatis pius, cùm magis extollat dignitatem gratiæ, vnionem amicitiæ inter Deum & iuſtos, atque intimam præſentiam Dei in ſuis Sanctis.

QVAESTIO
QVADRAGESIMA QVARTA
DE DEO
Quatenus primo principio
Effectiuo rerum.

POST contemplationem Dei in ſe abſolutè ſpectati, proximè ſequitur hęc conſideratio Dei in ordine cauſalitatis ad creaturas, ſub qua ratione de Deo pertractat S. Thomas in hac quæſtione & deinceps per totam primam partem, priùs in generali, & poſtea magis in ſpeciali per diuerſa rerum genera à Deo creata diſcurrens: diſtinguendo creaturam ſpiritualem nempe Angelicam, & corporalem, ac tandem ex ſpirituali & corporali compoſitam nempe hominem. In qua tractatione plura ſanè Philoſophica, quæ vel ad Metaphyſicam vel ad Phyſicam pertinerent, ſolent permiſceri. Simili ordine & modo procedendi Magiſter & Scholaſtici, poſt priorem conſiderationem in primo ſententiarum libro de Deo habitam, in ſecundo hanc poſteriorem proſequuti ſunt, antea quidem de emanatione rerum à Deo in communi, poſtea de dictis rerum generibus in ſpeciali.

Cùm verò Deus, non ſolùm ſit principium effectiuum creaturarum, ſed habeat etiam rationem cauſæ finalis & exemplaris; de cauſalitate exemplari ſatis ſunt quæ ſupra q 15. de idæis diuinis tractata ſunt. Quoad cauſalitatem verò finalem, de Deo quatenus vltimo rerum fine, ac præſertim creaturæ rationalis, agendum erit cum S. Thoma in ſecunda parte. Hoc ergo loco agendum eſt tantùm de Deo quatenus cauſa & principio efficiente rerum. Sed S. Thom. hac quæſt., poſt primum & ſecundum artic. in quibus determinat Deum eſſe omnium rerum cauſam effectiuam, ſubiungit tertium in quo ſtatuit Deum eſſe cauſam exemplarem, & quartum in quo concludit eſſe cauſam finalem omnium rerum: deinceps tamen non niſi de cauſalitate effectiua & effectibus à Deo productis agere proſequetur.

In primo ergo articulo affirmat, omne aliud ens eſſe creatum à Deo: quia ſolus Deus eſt ens per eſſentiam, & omne aliud per participationem; quod verò habet eſſe per participationem, vtique recipit ab eo quod habet eſſe per eſſentiam. Secundò ſpecialiter affirmat, materiam primam eſſe creatam à Deo: quia Deus producit ens creatum inquantum eſt, hoc eſt ſecundùm omnem entis rationem: ergo etiã quoad entitatem materiæ. Tertiò deinde addit, Deum eſſe quoque cauſam exemplarem rerum: quia per ſapientiam ſuam determinat & ordinat quæcumque operatur ad extra. Quartò demum concludit, Deum eſſe item cauſam finalem omnium rerum: quia omne agens agit propter finem: ſed primum agens non debet agere propter alium finem à ſe, ſed tantùm ad communicandam ſuam bonitatem: diuina ergo bonitas eſt finis omnium rerum.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus ſit primum principium effectiuum omnium aliarum rerum à ſe.

Deus eſt principiũ effectiuum aliarum rerum.

IN primis, Deum eſſe principium effectiuum aliarum rerum à ſe, notiſſimum eſt apud Fideles. Imo hæc eſt prima veritas, quam nobis ſacra Scriptura proponit, *In principio creauit Deus cælum & terram*: & in nouo Teſtamento Ioannes Euangeliſta ab initio idem atteſtatur, *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*: ac rurſus, *Mundus per ipſum factus eſt*. Et in Symbolo Apoſtolorum ac Niceno, in primis verbis Eccleſia hanc veritatem profitetur. Notiſſimum etiam idem eſt apud Philoſophos, atque quoſcumque Infideles, dummodo Deum eiuſquè prouidentiam non negauerint. Imò hic eſt ferè primus ac promptiſſimus conceptus noſtræ menti obuius, quem audito Dei nomine formare ſolemus, ſcilicet Principis & Auctoris huius vniuerſitatis. Atque hac via rationibus demonſtramus, Deum eſſe, oſtendendo, dari huiuſmodi cauſam ſuperiorem, à qua & nos & res nobis notæ dependeant.

Eſt principium primum.

Deinde notiſſimum quoque eſt, Deum eſſe principium primum, hoc eſt non factum ab alio priori principio. Hoc enim eſt quod Dei nomine intelligimus. Et alioqui ſi tollitur hoc primum principiũ, tollitur Deus. Sicquè demonſtramus, in rerum natura, & ſupra rerum naturã, eſſe Deum: quia cùm non poſſimus in infinitum abire, deuenire tandem debemus ad quendam primum auctorem primumq. principium, à nullo factum, & à quo ſint facta alia.

Eſt principium omnium prorſus aliarũ rerum.

Rurſus vt videamus, num Deus ſit principium omnium aliarum rerum, deteſtabilis in hac re error eſt illorum, qui plures Deos pluraque rerum principia eſſe putarunt: ſic enim non agnoſcebant vnũ verum Deum eſſe principium & auctorẽ omnium aliarum rerum. Sed contra hunc errorem loquemur ſect. ſequenti. Suppoſita autem notitia vnius veri Dei, adhuc aliqui volunt, Ariſtotelem putaſſe, mundum cum ſuis partibus ita fuiſſe ab æterno, quòd nõ fuerit factus & creatus à Deo, ſed tamen deinceps à Deo gubernari, & mediante motu cæli à Deo dependere quæ temporis decurſu in hac vniuerſitate emergunt. Plato verò putaſſe videtur, ſaltem materiam non fuiſſe factam à Deo: ſiquidem diſtinxit tria prima principia, Deum, Materiam, & Idæam, Deum principium effectiuum, materiam paſſiuum, & ideam exemplare, nec ſatis conſtat an idæam poſuerit à Deo diſtinctam. Zeno item apud Tertull. de Præſcript. Hæretic. cap. 7., & Stoici vt colligitur ex eodem in primo libro aduerſus Hermog. cap. 1., eandem opinionem de materia docuerunt. Et Auguſt. lib. 2. cont. Fauſtum Manich. cap. 14. teſtatur, Gentiles quoſdam ſic eſſe de materia opinatos. Ex Hæreticis quoque, Seleuciani ſiue Hermiani apud Auguſt. lib. de Hæreſib. ad Quodvultdeum hæreſi 59., Hermogenes & Marcion apud Theodoret. lib. 1. Hæreticarum fabularum, Sabellius apud Euſeb. lib. 7. de Præparat. Euangelica cap. 8, & alij plures negarunt materiam eſſe factam a Deo. Refert quoque Auguſt. eodem lib. Hæreſi 75., quoſdam Hæreticos dixiſſe, aquam non eſſe factam à Deo, ſed fuiſſe ſemper illi coæternam, eo quod ab initio ſpiritus Domini ferebatur ſuper aquas.

Patet ex fide.

Certiſſimum tamen eſt ex noſtra fide, Deum eſſe auctorem vniuerſalẽ & principium effectiuum omnium aliarum rerum à ſe, nullamquè rem eſſe poſſibilem niſi per emanationem effectiuam à Deo. Patet ex initio Geneſ., vbi ſigillatim de partibus huius vniuerſi narratur, fuiſſe factas à Deo, vel per ſe primò, vel ex alijs rebus antea factis. Item patet ex illo Ioan. 1. *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*. Et alijs pluribus in locis hæc veritas expreſſa eſt. Vtquè magis conſtet, etiam materiam ipſam, & quicquid eſt in vniuerſo, factũ eſſe à Deo, dicitur Iſai. 41. *Ecce vos eſtis ex nihilo*: & 2. Machab. 7. *Peto Nate, Vt reſpicias ad cælum & terram & ad omnia quæ in eis ſunt, & intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, & hominum genus*. Hoc etiam eſt quod in Niceno Symbolo profitetur eccleſia, *Factorem cæli & terræ, viſibilium omnium & inuiſibilium*. Et in

Concil. Lateran. cap. Firmiter de ſum. Trinit. *Creator omnium, viſibilium & inuiſibilium, ſpiritualium & corporalium.* Eadem eſt frequens doctrina Patrum.

Patet ratione. Eſt item hæc veritas naturali ratione euidens. Hæc eſt enim propria & eſſentialis ratio Dei, eſſe ens neceſſarium à ſeipſo exiſtens: nullũ ergo aliud ens præter Deum poteſt eſſe non factum, exiſtens à ſeipſo: ſupponimus enim non eſſe niſi vnum Deum: & agimus contra eos, qui eas res quas fatebantur non eſſe Deum, dixerunt non eſſe factas à Deo. Itaque ſi omne aliud ens verè eſt factum; vel factum eſt ab alio principio præter Deum, vel ab ipſo Deo. Si dicatur primum: rurſus illud principium debebit dici factum, ac tandem deuenire oportebit ad Deum, qui ſit primus auctor & origo omnium prorſus aliarum rerum. Huc etiam ſpectat ratio S. Thom. art. 1., quam prolixè explicant Caiet. & alij Thomiſtæ: quia omne aliud ens, eſt ens per participationem, atque adeo debet eſſe factum à Deo. Non intendimus autem modò probare, Deum eſſe cauſam effectricem immediatam omnium rerum: hoc enim ſpectat ad aliam tractationem de diuino cócurſu & cooperatione ad omnes effectus qui a ſecundis cauſis emanant. Sed nunc volumus, Deum ipſum ſaltem originaliter eſſe, in quem omnes aliæ res tamquam in primum & vniuerſalem Auctorem referri debeant.

Magis verò in particulari, de Intelligentijs, de hoc mundo corporeo cum ſuis partibus, de materia prima, omnia inquam hæc facta eſſe a Deo, ſingillatim poſtea oſtendemus, cùm de his diſtinctè tractabimus. Pleraque tamen de productione huius vniuerſi à Deo diximus q. 31. Philoſophiæ, vbi etiam quænam fuerit mens Ariſtotelis indicauimus. Quidam alij autem errarunt circa modum dependentiæ quarundam rerum à Deo, videlicet dicentes, res viſibiles & corporeas factas eſſe immediatè ab Angelis, res generabiles & corruptibiles factas eſſe à corporibus cæleſtibus incorruptibilibus, & ſic de alijs quibuſdã. Sed hæc etiam ſpectant potiùs ad ſingula loca, in quibus de his rebus diſtinctè tractatur. Neque hi voluerunt excludere dependentiam à Deo tanquam primo principio & auctore omnium rerum, quod nos modò intendimus.

Cæterùm, difficultas quæ mouere potuit Phyſicos, vt putarent, aliquam primã ſubſtantiam, nempè materiam, non eſſe factam a Deo, ſed omni diuinæ actioni præextitiſſe, oriebatur ex illo pronunciato apud Philoſophos celebri, ex nihilo nihil fit, & omne quod fit fieri debet ex præexiſtente ſubiecto. Verùm, ſicut nulla difficultas eſt in hoc quòd aliquod ens præter Deum exiſtat per ſe independenter ab omni ſubiecto, ſicut reuera exiſtit ipſa materia prima: ita neque eſt in hoc difficultas, quòd aliquod ens factũ ſit a Deo independenter ab omni ſubiecto: quod magis conſtabit q. ſequenti vbi agemus de creatione.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum vnicus Deus ſit vnicum principium primum omnium aliarum rerum.

Plerique Gentilium & Infidelium, qui plures Deos eſſe putarunt, videntur illos poſuiſſe tanquam plura prima principia, a quorum vno aliquæ res, ab alio aliæ dependerent. Plerique etiam Philoſophi, quorum opiniones commemorat Ariſt. 1. Phyſ., plura prima principia conſtituerunt: non tamen conſtat, num agnouerint, omne aliud principiũ eſſe effectiuè à Deo; ſolumquè voluerint, certo modo in ſuo genere alia eſſe prima principia, ſicut Peripatetici tria rerum naturalium principia receperunt.

Hæreticorum errores. Sed prætertim celebris eſt in hac re Manichæorum error, Auctore quodam Perſa, nomine Manes. *Iſte*, vt ijſdem verbis Auguſtini lib. de Hæreſib. ad Quod vultdeum hunc errorem referamus, *duo principia inter ſe diuerſa atque aduerſa & coæterna compoſuit: duaſquè naturas atque ſubſtantias, boni ſcilicet & mali, opinatus eſt.* Et narrare proſequitur Auguſt., qualiter impius ille Manes multa confinxerit, de commixtione & pugna ac ſeparatione boni & mali, ex aduerſis principijs bono & malo. Eidem Sectæ

poſtea

poſtea adhæſerunt Priſcillianiſtæ in Hiſpania, & Albigenſes in Gallia. Sed Alphonſ. de Caſtro lib.4.aduerſus Hæreſes, verbo Creatura, Hæreſi prima, ait, diſſentire in hac hæreſi referenda Auguſtinum ac Theophilactum, quòd Auguſtinus refert, eos dixiſſe, mundum factum eſſe à bono Deo, ſed habere commiſtionem mali, Theophilactus verò refert, eos dixiſſe, omnem creaturam factam eſſe à malo Deo, & ita colligit ex Concil. Bracarenſi: ſed hoc ipſum poteſt intelligi de omni creatura quoad mixtionem mali, ſicut refert Auguſt.: vnde non negauerint Manichæi, creaturam omnem quoad partem boni factam eſſe à bono Deo. Ante Manichæos, Cerdon, & Marcion, vt refert Auguſt. Hæreſi 21., diſtinxerunt quoque duo principia, vnum pium & bonũ, alterum ſæuum & malum: illumque dicebant eſſe Patrem Chriſti, alterum eſſe Deum veteris legis & Prophetarum, Auctoremquè creaturarum. Apelles quoque apud eundẽ Auguſt. Hęreſi 23. duos Deos induxit, alterum bonum, & alterũ malum: dicebatquè à Deo bono factum fuiſſe Deum malum, & a Deo malo factum fuiſſe hunc mundum.

Inſuper Valentin. apud eundem Aug. Hæreſi 11., duo prima principia nominauit, Profundum & Silentium, dicens Profundum eſſe Patrem, & ex his velut ex coniugio proceſſiſſe intellectum ac veritatem, & rurſus Aeonas hoc eſt ſæcula octo, & ex intellectu ac veritate alia quædam vſque ad hominem & Eccleſiam, ac tandem Diabolum, a quo & alij nati ſunt, qui poſtremo fecerint hunc mundum.

Reſolutio fidei & rationis. Satis tamen manifeſta & explorata eſt veritas noſtræ fidei, vnum ac ſolũ Deum eſſe vnicum primum principium omnium aliarum rerum à ſe. Et quidem in ſacra Script. paſſim veri Dei vnitas prædicatur, vt iam quæſt. 11. tractauimus. Item ab hoc vno Deo omnes res emanaſſe, perſpicuum eſt ex principio Geneſ., vbi vtique vni Deo adſcribitur omnium rerum & partium huius vniuerſi productio, quę ibi narratur. Vnde rurſus Malach. 2. dictum eſt, *Nunquid non Deus vnus creauit nos?* Et Rom. 11., 1. Timoth. 4., Hebr. 3., Apocal. 4., & in alijs plurimis locis tam noui quam veteris teſtamenti, paſſim idem expreſſum eſt. Atque Sapient. 13. & Roman. 1. indicatur, ex ipſomet ordine vniuerſi rebuſquè viſibilibus, naturaliter cognoſci potuiſſe vnum ac verum Deum totius vniuerſitatis auctorem. Demum ſic in Niceno Symbolo confitemur, *Credo in vnum Deum factorem cæli & terræ, viſibilium omnium & inuiſibilium*: & in cuius explicationem Concil. Lateran. cap. Firmiter de ſum. Trinit. definiuit, Deum eſſe vnum vniuerſorum principium, creatorẽ viſibilium & inuiſibilium: & cap. Damnamus, ſolam diuinam eſſentiam eſſe vniuerſorum principium, præter quod aliud inueniri non poteſt. Ex Patribus verò & Eccleſiæ Doctoribus, plurimi contra omnes relatos errores & hæreſes ſcripſerunt, præcipuè Auguſt. contra Manichæos multis in libris.

Eſt etiam hæc veritas euidens ratione. Tum ex ijs quibus quæſt. 11. vnitas veri Dei demonſtrata eſt, vnum ſcilicet ſolũ eſſe ens neceſſarium à ſeipſo exiſtens per eſſentiam, ſupremum mundi auctorem & opificem. Tum contra Manichæos & ſimiles Hęreticos, nullum principium per ſe malum, nullaquè natura ſubſtantialiter mala, eſſe poteſt: omnia enim entia, vt talia ſunt, bona ſunt: ideoquè Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Quod fuſiùs proſequitur S. Thom. q. 48. & 49. Et præter hæc ſuperfluum modò eſſet, in tam abſurdis & monſtruoſis Hæreticorum opinionibus refellendis immorari, quæ potius ludentium fabulæ aut delirantium figmenta apparent.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Deus quaſdam res ſolus efficiat, quaſdam verò ſimul cum cauſis creatis.

Ex dictis planè ſequitur, Deum ſe ſolo abſque conſortio alterius cauſæ quaſdam res efficere. Nam cùm ſolus Deus ſit primum principium improductũ, nullaquè alia res exiſtat quæ non à cauſa ſuperiori dependeat, vtique ab initio Deus ſolus operari incepit abſque con- *Deus quaſdam res ſolus efficit.*

ſortio alterius cauſæ. Hoc pacto Deus efformauit hoc vniuerſum, condidit cælũ & terram aliaquè elementa. Et in vniuerſum quæcumque fiunt per creationẽ, ideſt non dependenter à ſubiecto, verè fiunt à ſolo Deo, nulla alia concurrente cauſa.

Quaſdam ſimul cum cauſis creatis.

Aliqui inſuper opinati ſunt, omnes prorſus res effici à Deo ſolo abſque conſortio alterius agentis, nulloſquè effectus eſſe qui à cauſis creatis reuera prodeant, nullaſquè eſſe cauſas creatas quæ verè operentur ac producant vllos effectus, licèt apparenter videantur quidam effectus prodire à cauſis creatis, ſed reuera prodire à ſolo Deo, ad præſentiam tamen & aſſiſtentiam cauſarum creatarũ. Sed etiam certum eſt, quoſdam effectus verè prodire à certis cauſis creatis, & ipſas cauſas creatas verè habere vim actiuam operandi & producendi certos effectus. Quod totum tractauimus, & ſatis iuxta fidem ac rationem oſtendimus in Philoſophia q. 14. ſect. 2. Hi autem effectus qui prodeunt à cauſis creatis, verè etiam dependent ab ipſo Deo, qui eſt Auctor & opifex vniuerſalis omnium prorſus aliarum rerum à ſe. Itaque concludendum eſt, præter eas res quæ à ſolo Deo efficiuntur, extare alias quæ ab eo ſimul cum cauſis creatis coefficiuntur. Vnde de vtroque modo emanationis rerum à Deo diſtinctè ac ſingillatim tractandum ſequitur.

QVAESTIO QVADRAGESIMA QVINTA.

De Emanatione rerum à Deo, Quæ ab eo ſolo efficiuntur, præſertim de Creatione.

CVM S. Thomas ſtatuiſſet, omne aliud ens emanare effectiuè à Deo, proponit hanc quæſtionem de modo emanationis rerum à Deo, in eaquè tota de creatione pertractat. Nõ quaſi hic ſit ſolus & vnicus modus quo aliæ res emanare poſſunt à Deo, ſcilicet per creationem propriè dictã: quinimo poteſt vtique Deus producere etiam formas per eductionem de potentia ſubiecti. Sed quia modus emanationis per creationem, eſt primus in operatione Dei ad extra, & eſt maximè proprius diuinæ virtutis: de eoquè plurima ac ſcitu digna diſputanda extant. Octo autem articulos S. Thomas de creatione proponit.

Primò docet, creare eſſe facere aliquid ex nihilo: quia creatio eſt emanatio totius eſſe à ſua cauſa, atque adeo eſſe debet ex non ente quod eſt nihil. Secundò probat, Deum poſſe creare: quia non poteſt ad omnẽ Dei actionẽ præſupponi ſubiectum, quaſi non productum à Deo. Tertiò explicat, creationem eſſe aliquid in creatura, eſſequè relationem ad Creatorem. Quartò docet, ſolas res ſubſiſtentes, ſiue ſint ſimplices, ſiue compoſitæ, propriè creari: quia illis propriè conuenit eſſe. Quintò aſſerit, ſolum Deum poſſe creare: quia effectus qui creatur, fit ſecundùm totum ſuum eſſe, quod eſt quid vniuerſaliſſimum, vnde prouenire debet ab vniuerſaliſſima cauſa. Et nec etiam tanquam inſtrumentum poteſt vlla cauſa inſeruire ad creationem: quia non poteſt habere vllam propriam actionem proportionatam ad hunc effectum. Sextò addit, creare non eſſe proprium alicui perſonæ diuinæ, ſed eſſe commune omnibus tribus: quia conuenit Deo ſecundùm eſſentiam quæ communis eſt tribus perſonis. Septimò explicat, inueniri in creaturis veſtigium Trinitatis: quia omnis effectus quoad aliquid repræſentat ſuam cauſam: quomodo verò creatura repræſentet diſtinctionem perſonarum, latè declarat in textu. Octauò

demum negat, admiſceri creationem in operibus naturæ & artis: quia creatio non eſt niſi rei ſubſiſtentis; & forma quæ inducitur per naturam & artem, propriè non creatur.

SECTIO PRIMA.

An & quæ res efficiantur à Deo per Creationem.

Creationis nomen exponitur.

CReationis nomen non vnicum ſignificatum habet. Sed interdum latiſſimè ſumitur pro quacumque productione, complectente etiam proceſſionem perſonarum in Deo, quo pacto Prou.8. & Eccleſ.24. diuina ſapientia dicitur creata. Minùs latè ſumitur pro eo quod eſt rem effici à cauſa effectiua, ita vt reſolui poſſit in nihilum. Sic Athanaſ. in Symbolo, tàm de Spiritu ſancto quàm de Filio, dixit, *Non factus, nec creatus*. In hoc ſenſu opponuntur Deus & creatura: & diſtinguuntur duo genera entis, ens increatum & ens creatum: & abſolutè omne quod eſt præter Deum, dicitur ens creatum, dicitur creari. Aliam acceptionem creationis commemorat D. Auguſt. lib. 1. cont. Aduerſar. legis & Prophetar. cap. 17., vbi diſtinguit fieri & creari: fieri inquit quod omninò non erat: creari verò eſſe, aliquid conſtitui ex eo quod erat: ſicut dicuntur creari magiſtratus & vrbes; quia homines qui iam erant, conſtituuntur de nouo in dignitate; & ligna ac lapides quæ præerant, in ædificium componuntur. Sed propriiſſima creationis ſignificatio eſt, qua definitur creatio, *Productio rei ex nihilo*: & præcipuè intelligitur ex nihilo, ideſt ex nullo ſubiecto, independenter à ſubiecto. Quo pacto opponitur creatio generationi ſiue eductioni, quæ eſt productio rei ex aliquo, ideſt dependenter à ſubiecto.

Verè fiunt quædam à Deo per creationē.

In primis ergo, aliqua hoc modo propriè dicto reuera creari à Deo, ignoraſſe videntur priſci Philoſophi, & inter eos Ariſtoteles, qui ex nihilo nihil fieri abſolutè pronunciabant. Et Gregor. in 2. d.1. q.2. opinatus eſt, non poſſe naturali ratione demonſtrari, creationem eſſe poſſibilem, & aliqua debuiſſe fieri à Deo per veram creationem hoc modo dictam. Satis tamen certum eſt, aliqua à Deo verè creari. Tum ex fide in Script., Symbolis, & Concilijs, vt quæſt. ſuperiori adduximus. Tum etiam ratione: quoniam omne aliud ens dependet effectiuè à Deo: vnde non poteſt ante omnem Dei actionem præſupponi vllum ſubiectum: ſed omne primum ſubiectum debet eſſe factum à Deo, & vtique non ex alio ſubiecto, ſed omnino erit creatum ex nihilo. Dictum verò illud Philoſophorum, ex nihilo nihil fieri, intelligendum eſt de operationibus & effectibus naturalibus, quæ à cauſis creatis prouenire poſſunt. Alioqui enim nulla repugnantia vel difficultas reperitur in hoc, quòd à Deo cauſa ſuprema & infinitæ virtutis, fiat aliquid per ſe exiſtens independens ab omni ſubiecto. Sic etiam plerique noſtri Philoſophi ac Theologi putant, Ariſtotelem locutum eſſe de operationibus naturalibus, nec excluſiſſe, ſed verè agnouiſſe creationem, ſi non cum nouitate eſſendi, ſaltem ab æterno. Sed de mente Ariſtotelis in hac re ſatis diximus q.31. Philoſ. ſect.6.

Omnia nēpè quæ fiunt independenter à ſubiecto.

Secundò vlteriùs certum eſt, fieri à Deo per creationem, omnia quæ per ſe exiſtunt & à ſubiecto nō dependent. Huiuſmodi planè ſunt ſubſtantiæ ſimplices completæ, quales ſunt Angeli. At de ſubſtātijs ſimplicibus incompletis, qualis eſt materia, negant aliqui, propriè creari. Et ita Conimb.8. Phyſ. cap.2. q.1. art.2. dicunt, materiam non eſſe propriè creatam, eo quòd facta eſt ſub forma, & dependet ab ipſa forma. Et præterea, ſi forma aliqua ſubſtantialis vel accidentalis, exigens quidem dependere à ſubiecto, ſed à Deo fieret per ſe extra ſubiectum, non debere dici propriè creari: ſicut ait S. Tho. art. 4., accidentia, formæ, & huiuſmodi, magis dici debent concreari quàm creari; & creationem eſſe propriam ſubſiſtentium & compoſitorum.

Etiam ſi ſint ſubſtantiæ incompletæ.

Loquendum tamen eſt iuxta communem Theologorum vſum, ac etiam ſubſtantiæ incompletæ quæ fiunt independenter a ſubiecto dici propriè debent creari. Nam certè omnes dicunt, animam ra-

rationalem creari à Deo, licèt ſecundùm ſe ſit ſubſtantia incompleta, vtpotè pars formalis, & verè infundatur tanquam forma corpori: quia nimirum, vt dicatur propriè creari, ſatis eſt quòd fiat independenter quoad ſuam exiſtentiam à materia. Item S. Tho q. præced. art. 2. docuit, materiam fuiſſe creatam à Deo: & ſic alij omnes loquuti ſunt. Nihilquè obſtat, quòd materia facta ſit ſub aliquo: non enim creatio eſt productio rei ſub nihilo, ſed ex nihilo: neque creationi obeſt ſubijci formæ, ſed obeſſet fieri tanquam forma dependens à ſubiecto. Nec tandem obſtat, ſi materia a forma dependere dicatur: quia certè non dependet tanquam à ſubiecto, quod ſolùm creationi obſtaret. Formæ autem ſubſtantiales & accidentales, quæ ſuapte natura non petunt per ſe exiſtere, ex ſe quidem non exigunt creari: ſi tamen per diuinam potentiam fiant per ſe extra ſubiectum, tunc vtique fierent ex nihilo, ideſt non ex ſubiecto, non dependenter à ſubiecto: vnde verè dici deberent in tali caſu creari. S. Thomas autem dixit, formas & accidentia concreari, loquens de ea productione qua de facto hæc fiūt ſimul cum ſubiecto. Et dum inquit, creationem eſſe propriam ſubſiſtentium & compoſitorum, ſub nomine ſubſiſtentium intellexit ſubſtantias ſimplices, non tantùm completas ſicut ſunt Angeli, ſed etiam incompletas ſicut eſt materia & anima rationalis, & ſi quæ aliæ formæ fierent à Deo ſubſiſtentes.

Non omnia quæ fiūt à Deo, fiunt propriè per creationē. Tertiò ex aduerſo aliqui opinati ſunt, omnia prorſus quæ fiunt à Deo fieri per creationem. Videturq. de mente D. Tho. art. 2., vbi ait: *Non ſolùm poſſibile eſt, aliquid à Deo creari; ſed neceſſe eſt ponere, omnia à Deo creata eſſe*: & art. 4. ait, formas, & accidentia concreari. Item Ocham in 2. d. 1. q. 4. Gabr. quæſt. 1. & Maior in Prologo lib. 4 Senten. docent, formas quæ fiunt dependenter à ſubiecto, adhuc creari inquantum fiunt à Deo. Quidam verò in ſpeciali contendunt, formas quas ab initio Deus indidit materiæ cœlorum & elementorum, factas fuiſſe per creationem, vel ſaltem fuiſſe concreatas.

Verùm poteſt quidem hoc totum aliqua ratione explicari, etiam iuxta definitionem creationis, eſt productio rei ex nihilo: nempè ſi intelligatur, omne quod fit a Deo, fieri aliquo modo ſaltem remotè ex nihilo: quia nimirum, licèt proximè fiat ex ſubiecto, tamen idem ſubiectum factum eſt à Deo ex nihilo. Qua ratione non poſſunt pariter dici cauſæ ſecundæ quicquam creare: ſiquidem ita operantur ex præſuppoſito ſubiecto, vt non eædem cauſæ fecerint ſubiectum ex nihilo. At ſi creatio propriè & præcisè ſumatur, vtique attendi debet, num productio alicuius effectus, proximè ac ſecundùm ſe à ſubiecto dependeat: & ſi dependet, non eſt creatio propriè dicta: omnes ergo formæ quæ fiunt à Deo, non per ſe exiſtentes, ſed dependentes à ſubiecto, non fiunt per creationem propriè dictam: quod certè ſatis per ſe clarum eſt. S. Thomas autem, loquens generaliter de ijs quæ fiunt a Deo, etiam formis & accidentibus, debet iuxta præcedentem ſenſum intelligi de creatione minùs propriè ſecundùm eam accommodationem dicta. Formas quoque cœlorum & elementorum non fuiſſe propriè creatas, ſed potiùs factas fuiſſe a Deo per eductionem de potentia materiæ, tractauimus in Philoſ. q. 20. ſect. 7.

Nec dona ſupernaturalia. Quartò. Plerique Theologi quos refert Vaſq. diſp. 174. volunt, gratiam & alia dona ſupernaturalia fieri a Deo per creationem, vel ſaltem concreari. Sed accipiunt creationem pro tali productione, qua non educantur effectus de potentia naturali ſubiecti: ſic enim gratia, & aliæ formæ ſupernaturales, verè non educuntur de potentia naturali ſubiecti. At ſumendo creationem magis rigorosè & propriè pro ijs ſolis effectibus qui fiunt prorſus independenter ab omni ſubiecto: ſic formæ ſupernaturales verè non creantur, ſed educuntur de potentia obedientiali ſubiecti & proprio nomine dicuntur infundi a Deo in animam. Plura autem de hac re dicemus 1. 2. quæſt. 112.

Neque compoſita. Quintò. Difficile eſt, quod docet S. Tho., compoſita ex ſubiecto & forma fieri per creationem, quia per ſe ſubſiſtunt. Certè enim corpora naturalia producuntur per generationem, & non per creationem: fiunt enim à cauſis naturalibus: vnde & ſunt corruptibilia: &

homo

homo ipſe, cuius anima eſt forma, dicitur ab alio homine generari. Et ratio eſt manifeſta: quia totum compoſitum fit per eandem actionem qua vnitur forma materiæ: hæc verò actio non eſt creatio, cùm habeat pro termino formali vnionem quæ eſt modus ſubiecti: & in compoſitis conſtantibus ex forma materiali, habet pro termino formam ipſam quæ educitur de potentia ſubiecti. Si ergo formaliter & propriè loquamur, dubium non eſt, huiuſmodi compoſita fieri per generationem, non verò per creationem: quamuis non dicatur ipſum compoſitum educi de potentia ſubiecti, ſed ſatis eſt quòd dependet à materia tanquam a parte ſui intrinſeca. Si tamen conſideretur productio compoſiti ratione ipſius materiæ, quæ vtique facta eſt per creationem, ſic dici poterit compoſitum eſſe creatum quoad aliquam partem ſui, hoc eſt materia compoſiti eſſe creatam. Vel, quod in idem redit, ſi conſideretur compoſitum in totalitate ſua, quatenus totum quod eſt fit à Deo, non ex alio ſubiecto extraneo; ſic inquam dici etiam poteſt compoſitum ſuo modo creari. Et hoc ſolùm voluit S. Thomas.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Creatio.

CVm exploratum iam ſit, creationem eſſe productionem ex nihilo, modo explicato; controuerſum adhuc valde eſt, quidnam ſit hæc productio, tàm ex parte Dei, quàm ex parte creaturæ conſiderata. *Prima ſententia.* Prima eſt Thomiſtarum ſententia, creationem actiuè ſumptam prout eſt actio quædam, eſſe eſſentiam ipſam Dei cum relatione ad creaturam; paſſiuè verò ſumptam prout attingit creaturam, non eſſe aliud quam relationem creaturæ ad Deum. Ita ſumitur ex S. Thom hic art. 3. in corp. & ad 1. Ac docet Capreol. in 1. d. 1. q. 1. Caiet. ſupra q. 25. art. 1. Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 18. Bagn. & alij Recentiores hic art. 3. Aliqui autem explicant, creationem ex parte Dei eſſe eandem potentiam Dei: & ita planè indicauit S. Thom. ſupra q. 25. art. 1. ad 2. & 3., & 2. cont. Gent. cap. 9. Aliqui verò, eſſe actum efficacem diuinæ voluntatis, quo Deus ſtatuit creaturam efficere: & ita aſſerit Ferr. loco allegato. Aliqui rurſus, eſſe iudicium practicum & imperium, quod in diuino intellectu conſtituunt ad omnem operationem ad extra. Explicant quoque iidem Thomiſtæ, creationem vt actio eſt, ſcilicet actiuè ſumptam ex parte Dei, eſſe actionem formaliter immanentem, virtualiter tranſeuntem, quia nimirum formaliter eſt in Deo: quatenus tamen paſſiuè ſumitur & creaturam attingit, eſſe tranſeuntem extra Deum.

Secunda ſententia. Secunda eſt, creationem ſimpliciter non eſſe aliud quàm relationem creaturæ ad Deum. Ita Durand. in 2. d. 1. q. 2. num. 19. Riccar. ead. diſt. art. 1. q. 2. & 3. Fauet Scotus ibidem q. 4., vbi videtur ſupponere, creationem eſſe relationem in creatura: & S. *Ad quæſt.*, affirmat, hanc relationem non eſſe diſtinctam realiter à creatura, ſed tantùm formaliter. Eandem ſententiam ſequitur Vaſq. hìc diſp. 173., & Valent. diſp. 3. generali q. 2. puncto 1., qui tamen etiam priori ſententiæ adhæret.

Tertia ſententia. Tertia ſententia eſt, creationem eſſe influxum realem ac poſitiuum atque abſolutum, quo formaliter creatura producitur, eſſeque modum exiſtentem in ipſa creatura, ab eius entitate diſtinctum, eo pacto quo aliæ actiones ſe habēt ad ſuos terminos. Ita latè Suarez diſp. 20. Metaph. ſect. 5., breuiùs Molina hìc art. 3. Conimb 8. Phyſ. cap. 2. q. 1., & planè docuerat Aureol. in 2 d. 1. q. 2. art. 1. & 2.

Creatio nō eſt quic quam formaliter in Deo, ſed in creatura. Dico primò. Creatio formaliter & actualiter ſumpta, id eſt pro actuali poſitione creaturę ad extra ex virtute Dei, nō eſt aliquid formaliter in ipſo Deo, ſed eſt aliquid ad extra in creatura. Hæc concluſio, prout à nobis intelligitur, certa eſſe debet. Et probatur primò: quia in vniuerſum actio qua cauſa efficiens operatur non debet eſſe in eodem agente, niſi ſit actio immanens vitalis, vt intellectio & ſimiles, quæ adhuc non petunt ineſſe agenti vt agens eſt, ſed eo quòd idem eſt agens & paſſum, & in eodem agente recipitur forma quæ fit: igitur creatio, etiam actiuè ſumpta vt actio eſt, non eſt formaliter conſtituenda in Deo.

Accedit,

Accedit, quòd non eſt aſſignandum aliud quid ex parte agentis quo formaliter denominetur agens, & aliud ex parte termini quo formaliter producatur: ſed eadem actio præſtat vtrumque: exceptis proceſſionibus diuinarum perſonarum ad intra ob peculiarem rationem, in quibus diſtinguitur generatio actiua ex parte Patris, & paſſiua ex parte Filij, ac ſimiliter in productione Spiritus ſancti: eo nimirum quòd Pater generat Filium per ſuammet entitatem perſonalem, & ſimiliter Filius generatur per ſuam. At verò quoad alios effectus, ipſamet actio qua fit effectus, denominat cauſam operari & efficere, denominatione ſcilicet extrinſeca dum fit aliquid extra ipſum agens. Non eſt ergo actio creationis conſtituenda in Deo, ſed potiùs denominatur Deus agere & creare, eadem productione qua creatura in ſe fieri dicitur & produci.

Incipit de nouo quãdo res creatur.

Secundò, peculiari ratione non poteſt actio creationis formaliter in Deo conſtitui: etenim tunc datur actio quando cauſa actu agit: ſed Deus, quando actu operatur, non poteſt quicquam de nouo in ſe recipere: ergo non poteſt actio creationis eſſe formaliter in Deo. Vel ſic: tunc datur actio in actu, quando effectus fit & producitur: quod ſanè videtur per ſe manifeſtum: cùm ergo creatura de nouo fiat in tempore, & Deus nihil noui poſſit in ſe admittere, non poteſt actio creationis formaliter in Deo conſtitui. Quam rationem non effugiunt Thomiſtæ dicentes, hanc eſſe naturam & virtutem diuinæ actionis, vt denominet Deum agentem, & ponat effectum ad extra, quando Deus ipſe voluerit. Verum eſt enim, Deum habere virtutem ſic operandi: tamen non poteſt ipſamet actio denominare vel non denominare cauſam agentem, ponere vel non ponere effectum: ſed ſolummodo id quod eſt principium actionis, poteſt exercere aut non exercere actionem. Neque de hoc poteſt eſſe dubitatio, ſi benè percipiatur, quidnam actionis nomine denotetur: quod nos iam explicauimus, videlicet formalem productionem, & actualem ipſam emanationem effectus a cauſa. Et alioqui ſi actionis nomen in alia ſignificatione ſumatur, reddetur quæſtio de nomine. Nec nos negamus, actum diuinæ voluntatis & intellectus poſſe vocari operationem; ſed non propterea talis actus debet appellari formaliter actio ipſa creationis. Quinimò ſimili modo loquendum eſt, quo in creaturis operantibus aliquid extra ſe per intellectum ac voluntatem.

Eſt formaliter actio trãſiens ad extra.

Tertiò. Cum Thomiſtæ dicunt, creationem eo modo ſumptam ex parte Dei, eſſe formaliter immanentem, & virtualiter tranſeuntem; aut intelligunt eſſe virtutem, ſeu principium exercendi operationem tranſeuntem: & nos quoad rem aſſentimur; ſed dicemus, non debere vt ſic appellari formaliter actionem creationis, ſed ad ſummum virtualiter, ſicut ſi lumen dicatur virtualiter calefactio. Aut intelligunt, actionem ipſam eſſe in Deo, & terminum actionis eſſe ad extra. Ac certè cùm omnes dicant, Deum operari & agere ad extra, aſſignari debet operatio & actio formaliter tranſiens. Per creationem ergo illo modo ſumptam, dici ſolùm poſſet Deus virtualiter agere ad extra, ſiue eſſe virtualiter operans ad extra. Alia eſt ergo formaliter actio Dei ad extra, quam nos dicimus eſſe formaliter & actualiter creationem, eo modo quo nos explicauimus.

In Deo eſt principiũ huius actionis.

Quartò. Potentia factiua Dei, & ſimiliter decretum voluntatis quantùm ad id quod dicit formaliter in Deo, & actus intellectus, ſiue ſit iudicium practicum ſiue imperium; habet verè & propriè nomen principij operationum ad extra: ſicut in homine exercente motum localem, potentia motiua, & actus intellectus ac voluntatis, ſunt principium talis actionis. Igitur diuina actio creationis, cuius principium eſt Dei potentia & actus voluntatis & intellectus, eſt aliquid ab ijs diſtinctum, & non eſt formaliter in ipſo Deo.

Sicut ſeſe habẽt aliæ operationes Dei ad extra.

Quintò. Deus præter creationem exercet aliquas quoque operationes ad extra, vel ſe ſolo, vel concurrendo ſimul cum cauſis ſecundis: ſed in his operationibus actio Dei non eſt formaliter in ipſo Deo, ſed in effectu: ergo etiam in creatione: eadem enim eſt ratio. Minor verò in multis caſibus particularibus aſſeritur à Thomiſtis. Sed ſpecialiter affert exemplum

plum Bagnes hic: Deus ſe ſolo immediatè poteſt mouere cœlum eo modo quo de facto mouetur ab Angelo; vbi eodem modo aſſignanda erit actio Dei quoad hunc motum, atque actio Angeli: ſed actio Angeli non eſt formaliter in ipſo Angelo, cùm non ſit aliud quàm idem motus in cœlo: ergo eodem modo loquendum eſt de actione diuina. Nec ſatisfacit Bagnes, dicens, actionem cauſæ ſecundæ eſſe aliquid extra eam, quia benè poteſt dici complementum talis cauſæ & virtutis agentis; ſed non poteſt actio exterior dici complementum virtutis diuinæ. Hoc inquam non ſatisfacit: quia ſic ad ſummum conſtituit diſcrimen in modo loquendi: quoad rem verò, ità ponitur emanare à Deo operatio ad extra, ſicut ab Angelo, mediante intellectu & voluntate. Ac præterea actio non ità eſt complementum agentis, quaſi perfectio eius intrinſeca; ſed ſolùm tamquàm actus ſecundus potentiæ actiuæ, & tamquàm forma dans denominationem formalem extrinſecam: adhuc ergo talis operatio poteſt appellari actio Dei, ſicut appellatur actio Angeli.

Sextò. Relatio quam Thomiſtæ adiungunt eſſentiæ diuinæ vt creationem conſtituant, non eſt realis, ſed rationis, vt ipſi fatentur. At nos quærimus, quid ſit creatio in re ipſa: Deus enim realiter creat. Sed creatio realiter ſumpta non poterit explicari per aliquid formaliter exiſtens in Deo, quia nihil realiter de nouo poteſt aduenire Deo: ergo omnino creatio explicanda eſt per aliquid reale in creatura.

Creatio nō eſt relatio accidētalis in creatura.

Dico ſecundò. Creatio non eſt relatio prædicamentalis ſeù accidentalis in creatura. Huic concluſioni contradicunt Caiet. Ferr. & Bagnes, qui volunt creationem quam dicunt eſſe relationem, eſſe accidens realiter diſtinctum à creatura de prædicamento relationis. Sed apud alios eſt magis communis. Et probatur primò: quia relatio prædicamentalis & accidentalis, ſi datur, reſultat ex poſitione fundamenti & termini: ſed creatio vtique non reſultat ex poſitione creaturę, ſed eſt ipſa poſitio creaturæ in re, vt nomen creationis apertè declarat: ergo creatio non eſt huiuſmodi relatio, ſed eſt dependentia creaturæ à Deo, antecedens relationem aliam reſultantem ſi hæc admittatur. Secundò. Hæc relatio deberet fundari in aliqua ratione ex illis quas dicit Ariſt. 5. Metaph. cap. 15.: cumquè ſit relatio effectus ad cauſam, dici debebit fundari in actione ſeu productione: ergo creatio quæ eſt productio creaturæ, non eſt formaliter talis relatio. Tertiò, ſi in creatura reperitur dependentia à Deo, diſtincta ab ipſa creatura, tanquam modus à re; non poteſt pertinere ad prædicamentum relationis, ſed potiùs ad prædicamentum actionis ad quod ſpectant aliæ productiones. Licèt enim talis dependentia ſit ordo creaturæ ad Deum, tamen erit ordo tranſcendentalis, & non prædicamentalis: alioqui omnis alia actio, & actus quoque vitales reſpicientes obiecta, confunderentur in prædicamento relationis. Si ergo rectè noſcatur diſcrimen inter relationem prædicamentalem & tranſcendentalem, conſtabit, creationem non eſſe relationem prædicamentalem, ſed potiùs tranſcendentalem.

Creatio eſt influxus Dei, & emanatio creaturæ à Deo.

Dico tertiò. Creatio eſt quidem influxus Dei producentis creaturam, ſiue eſt formaliter dependentia, emanatio, & egreſſus effectiuus creaturæ à Deo; ſed non videtur diſtingui ab entitate creaturæ productę. Patet prima concluſionis pars: quia cùm creatio ſit productio, hęc ſunt ferè ſynonima ad denotandam rationem ipſam productionis. Secūda pars eſt ferè communis, Gregor. in 2. d. 1. q. 4. & 5. Ocham. q. 9. Gabr. q. 1., & Fonſ. 5. Metaph. cap. 2. q. 13. ſect. 2., putantium, in vniuerſum actionem non diſtingui à termino: imò Fonſ. ait, neminem Philoſophorum vel Theologorum reliquiſſe ſcriptum, eſſe in re quæ creatur accidens abſolutum, per quod formaliter Deus rem faciat: ſed tantùm diſtinxiſſe rem quæ creatur & relationem actualis dependentiæ. Eſt etiam ad mentem S. Tho. & Thomiſtarum quoad hanc partem, quòd non ponunt actum vel influxum medium inter Deum & creaturam, ſicut in rebus creatis eſt inter cauſam & effectum. Et cùm dicunt, creationem actiuè ſumptam, eſſe eandem eſſentiam Dei, intendunt negare actionem aliam diſtinctam ſuperuenientem ex parte Dei. Et cùm dicunt, creationem paſſiuè ſumptam,

ptam, eſſe relationem in creatura, intendunt etiam negare aliam actionem diſtinctam, præter entitatem creaturæ, & relationem reſultantem: non enim poterant negare dependentiam ſaltem intrinſecam creaturæ ante relationem accidentalem. Eſt etiam ad mentem aliorum qui dicebant, creationem eſſe relationẽ. Vel enim intelligunt relationem tranſcendentalem, quæ eſt ipſamet entitas creaturæ. Vel per relationem prædicamentalem explicare voluerunt dependentiam intrinſecam creaturæ à Deo, in qua talis relatio fundatur, & in qua dependentia dicimus conſiſtere formaliter creationem.

Primò ergo pro hac concluſione faciunt aliquæ rationes quibus Thomiſtæ probant, creationem non eſſe actum aliquem & influxum medium inter creaturã & Deum: quæ tamen rationes non ſunt efficaces, vt in argumentorum ſolutione conſtabit.

Non diſtinguitur ab ipſa creatura.

Secundò aliter concluſio ſuadetur, & magis adhuc explicatur: quia verè non poteſt negari poſitiuus influxus Dei, & emanatio creaturæ à Deo. Hæc autem emanatio dici potiùs debet eadem intrinſeca entitas creaturæ, quàm modus diſtinctus. Etenim, ſicut Deus eſſentialiter eſt ens à ſe, ita ens creatum eſſentialiter eſt ens ab alio: hæc ergo ratio eſſendi ab alio, eſt ipſamet intrinſeca entitas creaturæ vt talis eſt: at hæc ipſa ratio eſſendi ab alio, eſt dependentia & emanatio creaturæ à Deo: ergo. Sed dicere quis poterit, rationem eſſentialem entis creati non eſſe formalem rationem dependentię à Deo, ſed rationem eſſentialem eſſe principium exigitiuum talis dependentiæ, & ita hanc dependentiam eſſe modum à creatura diſtinctum: ſicut accidens, cùm realiter ſit ens in alio, ex eſſentia ſua exigit inhærere actu, tamen inhæret per modum inhærentię diſtinctũ.

Tertiò tamen probatur, non debere ab entitate creaturæ diſtingui modum actualis dependentiæ. Signum diſtinctionis eſſe ſolet, quando poteſt quædam res eſſe abſque certa alia forma ſeu modo: ideoquè agnoſcitur modus inhærentiæ ab accidenti diſtinctus, quia poteſt accidens per diuinam potentiam conſeruari abſque inhærentia: & actio à termino diſtincta, quia poteſt permanere terminus abſque actione. Sed potiùs oppoſitũ conſtat de creatura: non enim poteſt exiſtere abſque actuali dependentia à Deo: & non ſolùm quãdo creatur, ſed & quandiu permanet, ſemper actu dependet à Deo, vt eſt omnino certum. Nec etiam vllum ſignum apparet, quo dici queat, neceſſariò quidem creaturam dependere à Deo, ſed poſſe per vnam vel aliã actionem dependere, & ſic diſtingui creationem à creatura. Solùm poſſet hoc habere difficultatem de formis & accidentibus, quæ poſſunt à Deo fieri, tam per creationem, quàm dependenter à ſubiecto. Sed de his in argumentorum ſolutione dicemus.

Quartò. Conuenientius eſſe, hanc dependentiam conſtituere intrinſecam creaturæ, ſic ſuadetur: quia inter res creatas aliquæ ſunt, ſuo modo eſſentialiter per ſuam entitatem dependentes à ſubiecto: nempe modi qui non poſſunt eſſe extra ſubiectum, nec poſſunt per vnã vel aliam inhærentiam dependere, ſed per ſe ſunt prorſus addicti ſubiecto. Sic etiam in genere cauſæ effectiuæ poteſt inueniri effectus qui per ſuammet entitatem dependeat à ſuo agente: quod, ſi de vllo effectu reſpectu alicuius cauſæ conceditur, vt de actibus vitalibus reſpectu cauſæ vitalis; concedendum vtique erit de effectibus creatis qui dependent à Deo.

Quintò. Si creatio eſſet actio diſtincta à ſuo termino, deberet omnino ineſſe alicui ſubiecto: non ineſt autem agenti vt oſtenſum eſt: nec alteri ſubiecto diſtincto à termino, ſiquidem nullum aliud interuenit ſubiectum, cùm fiat terminus independenter à ſubiecto. Nec ineſt eidem ipſi termino: quia ſic eſſet potiùs entitatiuè poſterior ipſo termino, ſicut modus ſubiecto: vnde non poſſet eſſe cauſalitas per quam fiat ipſe terminus, ſed potiùs eum ſupponeret exiſtentem. Igitur creatio non poteſt eſſe alia diſtincta actio, niſi ipſamet entitas termini qui creatur. Videantur quæ pro hac re diximus q. 26. Philoſophiæ ſect. 4.

Sextò. Ex his conſtat, creationem eſſe relationem tranſcendentalem creaturæ ad Deum: dependentia enim eſt ordo ad cauſam à qua res dependet: cùm ergo hæc dependentia, in qua creationẽ conſi-

Eſt relatio eſſentialis & tranſcendentalis creaturæ ad Deũ.

conſiſtere dicimus, ſit eſſentialis creaturæ; creatio erit vtique relatio, ſed tranſcendentalis, ad Deum creatorem: ſicut & omnis actio habet rationem ordinis tranſcendentalis ad ſuum agens. Item patet, creationem neque formaliter à creatura diſtingui, ideſt tanquam aliquid extra eſſentiam creaturæ: ſiquidem eſt ipſa prima differentia eſſentialis conſtituẽs ens creatum in ſua quidditate, quatenus ab eſſentia entis increati diſtincta: ſicut ergo ſe habet omnis alia differentia eſſentialis ad rem quam conſtituit, ita hæc ſe habet ad rem creatam.

Ad S. Thomam, notat Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 1. §. *Dicitur ſecundò*, eum poſuiſſe actionem identificatam diuinæ ſubſtantiæ, non quia aliquid per actionẽ tranſeuntem importatum identificetur Deo; ſed quia Deus non agit niſi per ſuã operationem immanentem, quæ identificatur diuinæ ſubſtantiæ.

Non oportet, creationem actiuè ſumptam eſſe in Deo.

Sed præterea conantur primò probare Thomiſtæ, creationem actiuè ſumptam eſſe aliquid formaliter in Deo: quia vel in vniuerſum actio eſt in agente, vel ſaltem actio Dei debet eſſe in Deo. Quoniam, cùm actio ſit complementum virtutis actiuæ, potentia Dei non poteſt compleri per aliquid extrinſecum. Debet autẽ diſtingui creatio actiua à creatione paſſiua, vt creatio actiua ſit in Deo, paſſiua ſit in creatura.

Reſpondetur. Neque actionem in vniuerſum eſſe in agente, neque ob eam rationẽ qua actio dicitur complementũ, debere eſſe in Deo, vt patet ex dictis. Illa verò diſtinctio creationis actiuæ & paſſiuæ, ſolùm conſiſtit in his denominationibus, quòd creatio non ſolùm denominat rem creatam, verùm etiam Deum denominat actiuè creantem: ſed hanc ipſam denominationem formaliter dare non poteſt niſi creatio quæ eſt ad extra in rebus creatis, & qua dicitur Deus creare ad extra.

Non oportet creationem paſſiuè ſumptã eſſe relationem accidentalem in creatura.

Probant ſecundò, creationem paſſiuè ſumptam in creatura nõ eſſe aliud quàm relationem. Tum ratione ſumpta ex D.Thom. art.3., quod creatur, non fit per motum aut mutationem: ſed ſubtracto motu ex actione & paſſione, nil remanet niſi relatio: ergo. Tum etiam, quod creatur non fit in ſubiecto: ergo nec poteſt in ſubiecto recipi alia actio vel influxus realis, præter relationem: neque in ipſo termino poteſt recipi aliud quàm relatio. Tum præterea, ſi daretur alius influxus Dei in creatura, eſſet quid medium inter Deum & creaturam: quod eſt impoſſibile, vt notauit S. Thom. 2. cont. Gent. cap. 35.

Reſpondetur. Subtracto motu, remanet adhuc actio, quæ non eſt relatio prædicamẽtalis ſed tranſcendẽtalis ad agẽs. Imò forma quæ fit per motũ, non ideo fit per quendã modum ex natura rei diſtinctum ab ipſo termino, quia fit per motum & in ſubiecto: ſed quia ita fit quòd poſſit poſtea permanere abſque ipſo actuali fieri. Vnde etiam actio conſiderata quatenus eſt fieri ſui termini, licèt ſit coniuncta cum motu tamen non eſt relatio prędicamentalis, ſed peculiare actionis prędicamentum conſtitutum eſt. Aliæ duæ inſtantiæ tantùm probarent, creationem non eſſe influxum aliquem ex natura rei diſtinctum à creatura. Sed neque hoc ſatis probant: quia adhuc non oſtenditur, termino non ineſſe niſi relationem qua dicatur creari. Rurſus, inter Deum & creaturam, ſumendo creaturam pro omni ente quod à Deo emanat, non poteſt dari medium: & hoc docuit S. Tho. Sed ſumendo creaturã pro termino creato, non probatur, non poſſe mediare creationem ipſam quæ adhuc vtique eſſet a Deo.

Non oportet, creationem à creatura diſtingui.

Probat tertiò Aureolus, creationem debere eſſe aliquid a creatura diſtinctum. Creatura fit & dependet ab actione per quam fit: creatio eſt via ad creaturam: proceſſio creaturæ à Deo mediat & coniungit creaturam Deo: & qui dicit creaturam eſſe à Deo, ſignificat aliquid magis quàm qui dicit ſolam creaturam aut ſolum Deum, vel etiam qui dicit creaturã & Deum: alioqui ſi nihil magis ſignificat, dicere etiam poſſet, Deum eſſe à creatura: Igitur creatio quæ eſt cauſalitas, & actio, via, & proceſſio, ac dependentia creaturæ à Deo, eſt aliquid diſtinctum à creatura.

Reſpondetur. Creaturam non cauſari & dependere ab actione per quam fit, ſed à Deo qui facit: cauſatur verò & dependet formaliter per ſe ipſam. Item creatio non eſt realiter via quaſi antecedens

dens ad creaturam: ſed eadem entitas creaturæ eſt dependentia à Deo, quæ concipitur ad modum viæ. Nec etiam proceſſio creaturæ à Deo mediat & coniungit, tanquam aliquid ab extremis diſtinctum. Ac tandem, qui dicit creaturā eſſe à Deo, ſignificat magis explicitè, tamquam per definitionem id ipſum quod creaturæ nomine denotatur, ſcilicet dependentiam à Deo: non ergo dici poteſt è conuerſo Deum eſſe à creatura, quia ſolùm creatura eſt quæ habet dependentiam eſſentialem à Deo.

Probat idem 4. Suarez ſect. cit. num. 12. inductione: quia omnes alij effectus dependent à ſuis cauſis, actione ex natura rei diſtincta à termino: ergo idem putandum eſt de creatura & creatione. Reſpondetur, neque aſſumptum ab ipſo probari: nec videtur vniuerſaliter verum de alijs effectibus: & etſi eſſet, non poteſt inde duci argumentum ad modum quo creatura procedit à Deo; cùm peculiaris ratio ſit, ob quam dependentia creaturæ à Deo conſtituitur eſſentialis ipſi creaturæ.

Non poteſt variari actio creationis circa eandē creaturā.

Arguit quintò. Dependentia creaturæ à Deo, eſt mutabilis manente eadem creatura: ergo ab ea diſtinguitur. Probat antecedens: tum quia alia eſt dependentia quam habet quantitas v. g. facta à Deo extra ſubiectum, atque facta in ſubiecto: tum etiam quoad ſubſtantias, quæ non niſi per creationē fieri poſſunt, poteſt Deus iuxta probabilem ſententiam vti aliquo inſtrumento ad creandum; vbi ſine dubio diuerſa eſſet depēdentia creaturæ factæ medio inſtrumento: tum etiam ſi Deus Angelum quem creauit annihilet, poterit eundem alia actione reproducere; neque enim apparet neceſſitas cur eandem quoque actionem repetere debeat.

Reſpondetur negando antecedens. Et ad primam probationem reſpōdet Vaſq., ib: quidem aliam & aliam eſſe actionem: ſed tamen creationem earum rerum quæ non niſi per creationem fieri poſſunt, non diſtingui à rebus creatis. At potiùs conſequenter dici debet, eamdem eſſe dependentiam quantitatis a Deo, ei eſſentialem, ſiue fiat in ſubiecto ſiue extra ſubiectum, dependentiam ſcilicet quantitatis quoad ſuam entitatem; & tantùm variari dependentiam quoad modum exiſtendi in ſubiecto, & modum exiſtendi per ſe; vt hæc ſcilicet dependentia diſtincta ſit ab ea quam habet quantitas quoad ſuam entitatem: & ità eandem dependentiam quantitati eſſentialem, dum coniungitur modo exiſtendi per ſe, habere rationem creationis; dum coniungitur modo exiſtendi in ſubiecto, rationem eductionis. Ad ſecundam probationem in ſequentibus dicemus. Ad tertiam dicendum, non niſi per eandem actionem rem poſſe reproduci à Deo: quod ipſum ſequitur ex dictis.

Actualis dependentia eſt eſſentialis creaturæ.

Arguit ſextò. Hæc dependentia non eſt de eſſentia ſubſtantiæ & aliarum rerū. Tum quia ſubſtantia creata eſſentialiter eſt quid abſolutum, ſolumquè dicit in ſua eſſentia eſſe per ſe: ac benè poteſt intelligi in ſuis generibus & ſpeciebus cōpleri per ſimiles differentias abſolutas, abſque ordine traſcendētali illius actualis dependentiæ: quo modo etiam probat Scotus, relationem creaturæ ab ea formaliter diſtingui, quia abſolutum & reſpectiuum ſaltem formaliter diſtinguūtur. Tum etiam, quia de eſſentia creaturæ non eſt actu eſſe: ergo nec actu dependere: quæ illatio, inquit Suarez, habet vim iuxta ſententiam diſtinguentem exiſtentiam ab eſſentia vt actu creata: alioqui iuxta ſuam ſententiam habere minorem efficaciam.

Reſpondetur ad primam rationem. Subſtantia & ſimiliter omne aliud ens præter Deum, habet hunc conceptum realem entis realis creati: & hic conceptus conſiſtit in reſpectu tranſcendentali dependentiæ ad Deum: vndè ens creatum vt tale eſt, non eſt abſolutum à reſpectu tranſcendentali. Nec vrget ratio Scoti de diſtinctione formali inter abſolutum & reſpectiuum: alioqui nunquam inueniretur reſpectus traſcendentalis eſſentialis rebus quæ dicuntur abſolutæ: cùm tamen paſſim ab omnibus ſoleat aſſignari: & in hoc propoſito ſaltem aſſignatur dependentia radicalis, quæ vtique eſt etiam relatio trāſcendentalis. Secunda ratio, ſi vim haberet, applicari poſſet ad plurimarum rerum eſſentias deſtruendas: vtpotè eſſentialis ratio v.g. viſionis, aut cuiuſcumq. ſimilis actus vitalis, eſt actualis ipſa tendentia

in

in obiectum: neque enim in viſionis actu diſtinguimus actualem tendentiã & exigentiam tendendi. Imò, ne longiùs abeamus, eſſentialis ratio actionis vtique eſt actualis ipſa emanatio ab agente, & non alia exigentia prior. Sed pro his omnibus ſolutio facilis eſt: nimirum cùm dicimus dependentiã actualẽ eſſe de eſsẽtia creaturę, nõ ſumimus actualẽ pro actualitate exiſtentiæ: hoc enim modo de eſſentia ſolius Dei eſt actu exiſtere, & omne aliud præter Deum contingenter exiſtit. Sed appellamus dependentiam actualem, vt excludamus exigentiam antecedentem. Sicut ergo, quando de eſſentia alicuius rei dicitur eſſe certa exigentia, ſenſus nõ eſt, exigentiam actu poſitam in re & exiſtẽtem actu, eſſe de eſſentia entis creati; ſed tantùm exigentiam ſecundùm ſe ſpectatam, præciſè ab actualitate eſſendi: ita pariter cùm dicimus, actum quempiã formalem, ſiue dependentiam actualem, eſſe de eſſentia creaturæ; ſenſus non eſt, dependentiam vt actu poſitam & exercitam in exiſtendo, eſſe de eſſentia; ſed tantùm conſideratam ſecundùm ſe, preciſè ab actuali & contingenti exercitio exiſtendi.

SECTIO TERTIA.

Vtrum ſolus Deus de facto ſit cauſa creans.

NOn ſolùm inter Hæreticos fuere, qui aliam quoque cauſam præter Deum dixerunt creaſſe alias res, vt memorauimus q. ſuperiori ſect. 2., & de Simone Mago refert Auguſt. Hæreſi 1. ad Quoduultdeum, dixiſſe mundum corporeum fuiſſe ab Angelis procreatum. Sed præterea ex Philoſophis Auicenna lib. 4. Metaph. cap. 9., cuius ſententiam refert S. Thom. hic art. 5., opinatus erat, fuiſſe à Deo immediatè creatam Intelligentiam quandam primam, & ab hac deinde fuiſſe creatas alias, ordine quodam inter eas ſeruato, & ab ijs tandem creatum fuiſſe mundum corporeum.

Reſolutio affirmatiua. Communis & vera Theologorum ſententia eſt cum S. Thom. hîc art. 5. & Scholaſticorum in 2. d. 1. & in 4. d. 1. & 5., ſolum Deum de facto creaſſe res omnes factas per creationem propriè dictam, nullamquè aliam cauſam præter Deum eſſe quæ habeat vim creandi. Eſt res certa ſecundùm fidem. Et colligitur apertè ex Script., non ſolùm Geneſ. 1., vbi rerum creatio ſoli Deo adſcribitur. Sed Eccleſ. 18. *Qui viuit in æternum creauit omnia, &c.* Ad Hebræos 3. *Qui omnia creauit Deus eſt.* Apocal. 4. *Tu creaſti omnia, & propter voluntatem tuam erant, & creata ſunt.* Idem ſupponitur in Symbolo, vbi ſingulariter de Deo dicitur, *Creatorem & Factorem cœli & terræ.* Clariùs in Concil. Lateran. cap. Firmiter, definitũ eſt, *Deus vnum vniuerſorum principium, creator omnium, qui ſua omnipotenti virtute, &c.* Eadem eſt communis traditio Patrum, Auguſt. dicto loco, Irenæi lib. 1. cont. Hæreſ. cap. 19. Epiphan. Hæreſi 27. Tertull. de Præſcript. Hæreticor., & aliorum qui oppoſitam ſententiam vt hęreſim reijciunt. Item Athan. ſer. 3. cont. Arian. *Creare, ſolius Dei eiuſquè Verbi & Sapientiæ eſt.* Cyrill. lib. 2. cont. Iulian. *Inter ea quæ ſunt propria Dei, eſſe dicimus, efficaciter operari poſſe vt creatorem, & producere res quæ aliquando non erant.* Baſil. lib. 4. cont. Eunom. & alij Patres frequenter probare ſimiliter ſolent diuinitatem Verbi, ex eo quòd creauit alias res. Rurſus Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 3. *Quicumq. dicunt, Angelos conditores eſſe vniuſcumque ſubſtantiæ, ipſius Diaboli ſunt, &c.* Et Auguſt. lib. 9. de Geneſi ad Litter. cap. 15. *Angeli nullam omnino poſſunt creare naturam, ſolus enim cuiuslibet naturæ licèt minimæ creator eſt Deus:* Idem habet 3. de Trinit. cap. 18., & ex eodem Auguſt. Proſper in lib. Sententiarum n. 146. *Probatur auctoritate.*

Ratione verò à poſteriori & experientia probari poteſt: quia exploratum eſt, cauſas naturales non niſi ex præſuppoſito ſubiecto quicquam operari: & neque de cauſis his corporeis, aut cæleſtibus, neque de Angelis ipſis apparet, vnquam rem aliquam totaliter de nouo condere aut condidiſſe. A priori autem probandum eſt: quia omne aliud ens præter Deum, eſt creatum ſeu factum: nulli autem enti creato poteſt conuenire vis creãdi, quod quidem in ſequentibus oſtendemus. Modò ex his ſatis conſtat, non ſolùm de facto nullam creaturam creaſſe aliam, ſed etiam nullam reperiri quæ habeat *Probatur ratione.*

vim creandi: ſi enim reperiretur aliqua, non perpetuò priuaretur tali operatione ſibi connaturali. Certum ergo eſſe debet, nullam aliam cauſam de facto præter Deũ reperiri, quæ habeat vim creandi quicquam ex nihilo.

In contrarium opponi poſſet productio animæ rationalis: hæc enim fit per creationem, cùm non dependeat à ſubiecto in eſſendo: videtur autem fieri à cauſis naturalibus, ſcilicet ab homine generante hominem. Deinceps, actione ſua naturali nutritur homo ex Sacramento Euchariſtiæ aſſumpto, in quo cùm non extaret materia panis, debet de nouo fieri materia: ſed materia non poteſt fieri niſi per creationem: ergo materia creatur ab homine. Sed tamen ſatis conſtat, non ſolùm iuxta fidem, ſed apud Philoſophos, animam rationalem creari immediatè à ſolo Deo: neque hominem generantem amplius efficere, quàm diſponere materiam, & ad ſummum producere vnionem animæ cum corpore. Certum eſt etiam apud Theologos, in eo actu nutritionis de nouo creari & ſubminiſtrari materiam à ſolo Deo, in qua materia naturalis virtus nutritiua poſſit ſuum effectum inducere.

SECTIO QVARTA.

Vtrum aliqua res creata tãquam cauſa principalis creare poſſit.

DVrandus in 2.d.1.q.4.num.23., concedens nulli creaturæ de facto conuenire vel communicatam eſſe virtutem creandi: tamen ait, non apparere rationem conuincentem, cur non ſit poſſibilis à Deoquè fieri poſſit talis creatura, quæ haberet vim creandi: & loquitur de cauſa principali creationis: conaturquè omnem repugnantiæ rationẽ diſſoluere.

Reſolutio negatiua. Aſſerendum tamen eſt, nullam creaturam eſſe poſſibilem quæ aliam creare poſſit ex nihilo independenter à ſubiecto. Hæc eſt communis Theologorum ſententia, S.Th. hic art.5., Caiet., Molinæ, Bagnes, Valent., Vaſq., Ripę, Nazar., & aliorũ hoc loco, Ferrar. 2.cont.gentes c. 21. Magiſt. in 2.d.18. c.5. & in 4. diſt.5. cap. vltimo, Scoti in 4. d.1. q.1., Alberti, Riccar. Gabriel., Capreoli, Eruæi in 2.d.1., Ocam. ibidem & Quodlib.2.q.9. Henr. Quodlib.4.q.vltima, Aegid. Quodlib.5. q.1. Suar. diſp. 20. Metaph. ſect.2.

Et benè probatur primò auctoritate Patrum, quos ſectione ſuperiori allegauimus; qui planè volunt, taliter eſſe Deo propriam virtutem creatiuam, vt nulli creaturæ conuenire queat. *Probatur auctoritate & experientia.* Addito etiam hoc ſigno: quia ſi de facto non extat vlla creatura habens virtutem creandi, putandum eſt non eſſe poſſibilem: alioqui ad complementum vniuerſi, & communicationem ſuæ bonitatis, Deus feciſſet talem creaturam. Licèt hoc argumenti genus, non ſit in omnibus efficax, quia non oportet Deum actu feciſſe quicquid facere poterat: tamen cùm Deus de facto creauerit ſubſtantias natura nobiliſſimas, ſcilicet Angelicas, præſertim ſupremi ordinis, credibile eſſet, quòd Deus in hoc genere feciſſet talem ſubſtãtiam quæ haberet vim creandi alias, ſi eſſet poſſibilis. Sed quia adhuc rem ipſam in ſe ſpectando, non eſt per ſe notum, nec ſtatim apparet, quare enti creato virtus creatiua repugnet, ideò Theologi conati ſunt aliquam repugnantiæ rationem ex ipſa natura & conditione entis creati deducere.

Secundò ergo Scotus q.cit., poſt plures rationes impugnatas, §. *Ideo dici poteſt*, per plures concluſiones, & diſcurrendo per omne ferè genus entis creati, ſigillatim probare nititur, nullũ ens creatum poſſe creare: eiuſquè diſcurſum approbat Vaſq. diſput.155. cap.2., nonnullis additis. *Ratione probatur à Scoto.* In primis ſupponi facilè debet, materiam non poſſe creare, ſiquidem non eſt actiua. Deinde nec formam materialem poſſe creare: cùm enim habeat ex natura ſua modum eſſendi in ſubiecto, non poterit efficere quicquam niſi habẽs eumdem modum eſſendi. Non poterit creare materiam, quam potiùs vt ſubiectum ſupponit: nec aliam formam, quia forma ex natura rei debet fieri in ſubiecto. Atque hæc probatio procedit non tantùm de forma ſubſtantiali, ſed maiori ratione etiam de forma accidentali, ac de quibuſcumque accidentibus, ſiue corporeis ſiue ſpiritualibus. Solùm ergo ſupereſt ſubſtantia ſpiritualis, quam non

poſſe

poſſe habere vim creandi, probat Scotus: quia ſubſtātia ſpiritualis non poteſt agere immediatè per naturam, ſiquidem connaturalis eius agendi modus eſt per intellectum & voluntatem: at verò medijs actibus intellectus & voluntatis non poteſt creare ſubſtantiam, cùm hi actus ſint accidentia, accidens autem non poteſt effectiuè attingere ſubſtantiam, nec etiā inſtrumentaliter: & in hoc caſu neque concurrere poſſunt inducendo prauias diſpoſitiones, ſicut in generatione naturali concurrunt: ſiquidem hìc non adeſt ſubiectum quod diſponatur. Neque demum creari poſſet vllum accidens per ſe exiſtens: quoniam ſicut accidens non poteſt naturaliter exiſtere extra ſubiectum, ita nec poterit ab vlla cauſa creata niſi in ſubiecto produci.

Examinatur probatio Scoti. Hæc quidem ſufficienter rem probare videntur quoad alias partes, ſed non ex parte ſubſtantiæ ſpiritualis. Tum quia, non probatur, impoſſibilem eſſe ſubſtantiam ſpirituale quę habeat modum operandi immediatè per naturam. Tum quia, dum ſubſtantia ſpiritualis operatur per intellectum & voluntatem, non oportet hos actus ſe habere tanquam principium per ſe & directè productiuum: ſed actus quidem intellectus eſt directiuus, actus volūtatis eſt impulſiuus aut applicatiuus. Sic notauit Durandus q. cit. num. 35., vbi affert exemplum hominis, & equi, qui cognoſcendo & appetendo exercent actum generationis ſubſtantialis: & ſic etiam, ſi ignis cognoſcens & volens produceret alium ignem. Ideò addit Vaſq., actum intellectus & volūtatis non ſe habere vt principium operatiuum, quando natura habet potentiam exequentem, ab intellectu & voluntate diſtinctam: ſed in Angelis non inueniri hanc potentiam præter intellectum & voluntatem. At ſanè non probat, Angelos non habere hanc potentiam ad operationes quas de facto exercent: & multò minùs probat, non eſſe poſſibilem Angelum habentem talē potentiam ad creandum. Nec etiam ſi Angelus careat potentia diſtincta, hinc ſequitur non poſſe creare: quia ſi id poſſet quando haberet hanc potentiam, aut ſaltem ſi non probatur tunc non poſſe; nihil refert quòd hæc potentia diſtinguatur vel non diſtinguatur ab intellectu & voluntate.

Tum præterea non probatur, accidens non poſſe tanquam inſtrumentum attingere productionem ſubſtantiæ: imò oppoſitum eſt magis receptum apud Philoſophos quoad cauſas phyſicas. Addit etiam Durand. num. 35., non ſatis probari, intelligere & velle Angeli eſſe accidentia: ſed tamen hoc ſatis certum putamus, vt conſtabit q. 54. Tum demum addi poteſt, non ſatis probari, impoſſibilem eſſe ſubſtantiam corpoream ſimplicem, non compoſitam ex materia & forma, quæ ſimilem poſſet creare ſubſtantiam. Addit inſuper Suarez ſect. cit. num. 21. ad confirmandam Scoti rationē quoad eandem partem de ſubſtantia ſpirituali. Angelus non poteſt creare ſubſtantiam materialem: quia non eam continet eminenter, cùm ſint diuerſi ordinis. Nec ſpiritualem diuerſæ & inferioris ſpeciei: nam & animalia per ſe loquendo non gignunt alia diuerſæ ſpeciei, ſed ſibi ſimilia in ſpecie. Non rurſus æqualem & eiuſdem ſpeciei: quia vel non dantur plures Angeli ſub vna ſpecie: vel cùm productio ſimilis à ſimili ordinata ſit ad conſeruationem ſpeciei, non poteſt eſſe cōnaturalis ſubſtantijs incorruptibilibus. At vtique non ſatis probantur plura quæ in hoc diſcurſu aſſumuntur, vt per ſe patet.

Tertiò. S. Thomas art. 5. in corp. hanc affert rationem ad probandum intentum: quia effectus vniuerſaliores reducendi ſunt in cauſam vniuerſaliorem, & effectus vniuerſaliſſimus in cauſam vniuerſaliſſimam: hic autem effectus eſt ipſum eſſe: ergo hic eſt proprius effectus Dei: ſed producere eſſe abſolutè, non inquantum eſt hoc vel tale, pertinet ad rationē creationis: ergo creatio eſt propria actio Dei. *Alia ratione probatur à S. Thoma.* Hanc rationem impugnabat Scotus eadem ſua quæſt. §. *Sed iſtæ rationes*, vbi probat, ipſum eſſe effectus fieri etiam à cauſis creatis; & non benè ex vniuerſalitate argui, creationem eſſe operationē ſolius Dei. Sed rationem D. Thomę conantur tueri Thomiſtæ. Et quidem putandum non eſt, in hac ratione aſſumi, quòd eſſe cuiuſcunque effectus fiat à ſolo Deo: cauſæ enim creatæ, dum operantur, verè faciunt ipſum eſſe ſuorum effectuum. Sed ſic ſolet explicari ratio S. Th.,

 quia

quia terminus primarius ſeu obiectum adæquatū virtutis diuinæ, eſt ipſum eſſe; & in hoc comparari vniuerſalitatem effectus & cauſæ: ergo ſi aliqua cauſa creata produceret effectum inquantum habet eſſe abſolutè, poſſet pariter producere omnem effectum poſſibilem eſſe, & ſic eſſet cauſa vniuerſalis: cùm ergo ſolus Deus ſit cauſa vniuerſalis, ipſe ſolus poteſt producere effectum, inquantū habet eſſe abſolutè, quod eſt creare. Adhuc tamen ratio hoc modo explicata poteſt infirmari: quia dicet quis, creaturam aliquam poſſe creare certum effectum, inquantum habet hoc vel tale eſſe creabile: vnde non ſequitur, poſſe creare omne creabile. Sicut ex eo quòd de facto quædam cauſa naturalis poteſt producere certam formam in materia, non ſequitur poſſe producere omnem formā poſſibilem: quia nimirum non reſpicit pro obiecto adæquato ſuæ potentiæ formam producibilem in ſubiecto ſecūdùm hanc communem rationem, ſed reſpicit determinatè talem formam in ſpecie: ita ergo dici poſſet de creatione. Et ſi inſtetur: id quod creatur, fit ex nihilo ſimpliciter: ergo, ſi quædam cauſa poteſt creare, poterit efficere quemcumq. alium effectum ex nihilo. Neque hoc etiam concludit. Nam ignis v. g. de facto generat alium ignem, non ſolùm ex non igne, ſed plerunque ex non elemento; & non per hoc poteſt generare omne aliud elementum. Similiter equus gignit equū, non ſolùm ex non equo, ſed ex non animali, ex non viuente; nec tamen poteſt gignere omne animal, omne viuens.

Explicatur probatio S.Tho. Alio ergo modo explicanda eſt ratio S.Thom. magis ad mentem eius ex ſolut. ad 1. eiuſd. art. & ex q. præced., eſſe abſolutè eſt effectus creationis, ideſt per creationem fit totum eſſe rei: ſiquidem non ſupponitur eſſe alicuius ſubiecti, ſed ad omnem aliam productionem ſupponitur aliquod eſſe ſcilicet ſubiecti, & ſic effectus qui fit per creationem eſt vniuerſaliſſimus, quia eſt ipſum eſſe abſolutè: ergo creatio eſt propria Dei qui eſt cauſa vniuerſaliſſima, ideſt qui continet in ſe vel formaliter vel virtualiter totum eſſe. Et poteſt amplius hæc ratio confirmari: quia cùm Deus ſit cauſa prima vniuerſaliſſima, aliquid proprium tribuendū eſt virtuti diuinæ, quod non ſit commune cauſæ creatæ: ſed hoc erit quod conuenientiſſimè dicetur proprium ſoli Deo tamquam cauſæ vniuerſaliſſimæ, ſcilicet poſſe producere rem ſecundùm totum eſſe, quod eſt creare. Addi quoque poteſt: ſicut ſolus Deus eſt primum ens, ita ſolus Deus efficere poterit primum eſſe, ideſt primi ſubiecti independēter à priori ſubiecto. Itemquè ſicut ſolus Deus eſt ens à ſe independenter ab omni alio agēte, ita ſolus Deus poterit operari per ſe independenter à ſubiecto.

Quartò adeſt alia ratio S.Thomę, quam affert in ſolut. ad 3. Virtus creatiua, ſpectata quoad modum operandi, eſt infinita: ergo eſt propria Dei. Probat antecedens: quia tantò maior virtus requiritur in agente, quantò remotior eſt potentia ab actu: ergo virtus agentis operatiua ex nulla præſuppoſita ſubiecti potentia, eſt infinita. Hac eadem ratione ſumpta ex infinitate, vtuntur Albert. Henric. Riccard. & alij. Quorum aliqui ſic magis confirmant, ad creandum requiri virtutem infinitam: per creationem fit res ex nihilo: ſed inter rem & nihil eſt diſtantia infinita: ergo debet eſſe infinita virtus quæ ſuperet hanc diſtantiam, & educat rem ex nihilo. Addit inſuper Caiet., ſi ad creandum ſufficit virtus finita, ſequitur, virtutem creatiuam poſſe non ſolùm adæquari, ſed etiam excedi ab aliqua potentia productiua ex ſubiecto: quia cùm inter duo finita ſit determinata proportio, virtus creatiua habebit determinatum exceſſum ad aliam certam virtutem productiuam ex ſubiecto: ſed ſine dubio poterit dari alia virtus productiua ex ſubiecto, quæ ſit ſuperior: ergo tandē inuenietur aliqua adæquans virtutem creatiuam, & rurſus alia excedens virtutem creatiuam, quod planè eſt abſurdū. *Alia rurſus ratio S.Thomæ.*

Impugnatur à Scoto et alijs. Hanc rationem impugnát Scotus q. cit. §. *Ratio ſecunda*, Durand. num. 29., Vaſq. cap. 1., & Valent. pun. 4., qui & alias rationes ſoluit, aitquè, magis propter auctoritates, quàm propter rationes, hanc ſententiam conſtare: & præcipuè conantur oſtendere ad creandum non requiri virtutem infinitam. Et quidem quantum eſt ex ea parte, illoquè medio ſumpto ex ratione diſtantiæ, non ſatis declaratur infinitudo ſuperans virtutem cauſarum crea-

creatarum. Quia, inquit Scotus, diſtantia inter aliquod ens & non ens, menſuranda eſt ſecundùm quantitatem ipſius entis: ſi ergo ens ſit infinitum, diſtabit infinitè: ſi verò finitum, ſolùm finitè à non ente contradictoriè oppoſito diſtabit: ergo poterit aliqua cauſa creata creare certum effectum finitum. Hoc ipſum notauit S. Thom. in 4. d. 5. q. 1. art. 3. quæſtiuncula 3. ad 5. Et præterea de facto, cùm cauſæ creatæ producunt ſuos effectus, v.g. ignis generat ignē, producunt vtique ex terminis cōtradictoriè ſeu priuatiuè oppoſitis, ignem ſcilicet ex non igne. Vnde etiam idem argumentum obſtaret: nempe ignem & non ignem diſtare infinitè, nec poſſe hanc diſtantiam à virtute finita ſuperari. Quamuis ergo diſtantia inter contradictoria maxima ſit, & inter quæcumque contradictoria ſit æqualis in hoc ſenſu, quòd repugnat omnino duo contradictoria eſſe ſimul, vel neutrum ex duobus contradictorijs eſſe actu: tamen quod attinet ad productionem eſt inæqualis diſtantia, & inæqualis difficultas, vt producantur effectus inæquales. Non ergo ſatis declaratur ratio, quare non poſſit aliquis effectus, ſaltem minùs perfectus, ab aliqua cauſa creata creari.

Defenditur ratio S. Thomæ. Alio autem medio, quod affert S. Tho. & confirmat Caiet., meliùs probatur, ad creandum requiri virtutem infinitam in aliquo ſenſu. Facilè enim conſtat, ſpectando modum operandi, maiorem eſſe virtutem creatiuam, virtute productiua ex ſubiecto, eo ſcilicet quòd virtus creatiua habet modum operandi independenter a ſubiecto: & adeo eſſe maiorem quòd ſuperat omnem virtutem productiuam ex ſubiecto, nec vlla talis virtus quantumuis in ſuo ordine creſcat, pertingere poſſit ad virtutem creatiuam. Ex quo ſatis apertè concluditur, virtutem creatiuam eſſe aliquo modo infinitam, & in infinitum excedere virtutem productiuam ex ſubiecto. Dico verò aliquo modo: quia illi qui hanc rationem ſoluere conantur, reſpondent, non ſequi, virtutem creatiuam eſſe infinitam, ſed ſolùm eſſe diuerſi ac ſuperioris ordinis ad virtutem productiuam ex ſubiecto. Et ita dicunt apparere in alijs exemplis, quandocumque ſit comparatio inter aliqua duo diuerſi ordinis: vbi id quod eſt ſuperioris gradus, non eſt infinitum, licèt, adæquari non poſſit ab alia re inferioris gradus. Sed certè, hoc ipſum quod eſt eſſe ſuperioris ordinis, dici poteſt eſſe aliquo modo infinitum, & habere infinitum exceſſum reſpectu inferioris, quod vocari poteſt infinitum ſecundùm quid. Et hoc modo loquutus eſt S. Thom. loco citato in 4., declarans infinitatem virtutis creatiuæ ex eo quòd in modo operandi abſtrahit à materia.

Hinc ergo alia via poterit hæc ratio infirmari, dicendo, hanc infinitatem virtutis non eſſe ſupra conditionem cauſæ creatæ: ſiquidem ſolemus, & alijs modis concedere creaturis infinitatem ſecundū quid: videlicet virtutem producendi effectum ſpiritualem, eſſe quodammodo infinitam in comparatione virtutis productiuæ effectus materialis: & ſic in ſimilibus exemplis. Verùm, cùm virtus creatiua ſit longè ſublimiori modo infinita; potiùs exiſtimari debet eſſe ſupra conditionem omnis cauſæ creatæ. Quod quidem, quamuis non poſſit hac ratione à priori deſumpta ex infinitate, validiùs demonſtrari contra eum qui contenderet aliquam cauſam creatam poſſe creare: tamen non eſt plus querendum in huiuſmodi rationibus à priori. Quandoquidē & in alijs rebus alioqui facilioribus, ſufficiunt ſimiles rationes à priori coniūctæ cum experientia. Vtpote ſi quæratur quare certa cauſa naturalis non poſſit producere quendam effectum, de quo experimur ab ea non produci, plerumque non poterit alia ratio reddi à priori, niſi quia talis cauſa eſt ita limitata ac determinata ex natura ſua, vt non habeat talem virtutem: neque id poſſumus efficaciùs conuincere à priori aduerſus eum qui contradiceret: ſed ſatis eſſe putamus, ſi dum res ita apparet in experientia, talem rationem à priori reddamus. In præſenti ergo re ſufficere debet, cùm appareat non poſſe exerceri creationē à cauſis creatis, pluribus modis rationem à priori huius impotentiæ declaraſſe.

Quintò tandem, ſi creatio eſt ipſamet eſſentialis entitas creaturæ, inde poteſt optima reddi ratio, cur nulla cauſa creata creare poſſit: quia ſcilicet entitas creaturæ dicit eſſentialiter & per ſe immediatè *Vltima & optima ratio.*

diatè ordinem dependentiæ ad Deum: ergo ſecundùm hanc dependentiæ rationem, non niſi ab ipſo Deo fieri poteſt. Sed quia hæc ratio eſt communis ad excludendam etiam cauſam inſtrumentalem creationis, eam ſect. ſequenti latiùs proſequemur.

Argumenta ſoluuntur. In contrarium verò, ad probandum, aliquam cauſam creatam poſſe creare, faciunt argumenta quæ affert S. Thomas art. 5. Primò, creatura ſpiritualis eſt perfectior corporali: ſed corporalis poteſt producere aliam ſibi ſimilem: ergo intra genus ſubſtantiæ ſpiritualis id etiam erit poſſibile. Secundò, plus reſiſtit contrarium quàm nihil: ergo ſi datur virtus productiua certi effectus ex ſuo contrario, poterit dari virtus productiua ex nihilo. Tertiò, virtus effectiua menſuratur iuxta quantitatem effectus: ſed effectus qui creatur, eſt aliquid finitum: ergo poterit fieri per virtutem creatam finitam.

Reſpondetur cum eodem S. Thoma. Ad primum, cauſa corporalis producit effectum ſibi ſimilem inducendo formam in materia: at in ſubſtantijs ſpiritualibus non eſt compoſitio ſubſtantialis ex materia & forma: nulla autem cauſa creata, ſiue corporalis, ſiue ſpiritualis, poteſt producere totam ſubſtantiam independenter à ſubiecto. Ad ſecundum, Dum effectus fit ex contrario, requiritur ſubiectum, in quo fieri poſſit effectus, & ſuperari reſiſtentia contrarij: ſed vbi nullum eſt ſubiectum, cauſa creata prorſus operari non poteſt. Ad tertium, virtus factiua conſideratur etiam ex modo faciendi: modus verò faciendi per creationem, arguit virtutem infinitam, quæ nulli cauſæ creatæ competere poteſt.

SECTIO QVINTA.

Vtrum aliqua res creata eleuari poſſit tanquam inſtrumentum à Deo ad creandum.

Sententia affirmans. MAgiſter in 4. d. 5. cap. vlt. docet, poſſe Deum per aliquem creare alia, non tanquam per auctorem, ſed tanquam per miniſtrum, cum quo & in quo ipſe operaretur: ſicut inquit, in bonis operibus noſtris Deus operatur, & nos operamur, ſed nos vt miniſtri, nō vt auctores: quo nomine miniſtri, Magiſter videtur intellexiſſe cauſam inſtrumentalem. Et S. Thom. ead. diſt. q. 1. art. 3. quæſtiuncula 3., cùm in corpore approbet communem ſententiam negantem inſtrumentum creationis, poſtea ad 4. & 5. explicat, quomodo Magiſtri ſententia defendi poſſit: & in 2. d. 1. q. 1 art. 3. in fine corp. dixerat, communicari poſſe creaturæ, vt per virtutem cauſæ primæ in ea operantis producatur aliquid independenter à ſubiecto. Clariùs quidam Recentiores, præſertim Suarez diſp. 20. Metaph. ſect. 3., & tomo 1. 3. par. diſp. 31. ſect. 1., & Albertinus in 1. Coroll. theologico ex 2. princ. philoſophico, affirmant, poſſe à Deo eleuari & aſſumi rem creatā ad verè creandum. Vel ſcilicet per virtutē ſeu qualitatē infuſam, ſi non permanentem ad modum habitus, ſaltem tranſeuntem ad modum motionis, qua mediante exerceatur actus creationis. Vel quòd abſque alia virtute ſuperaddita poſſit creatura ſecundùm ſe aſſumi à Deo vt inſtrumentum creationis ratione ſuæ potentiæ obedientialis actiuæ: quo modo Suarez opinatur, de facto Sacramenta tanquam inſtrumenta Dei phyſicè efficere gratiam in anima.

Communis tamen ſententia approbanda eſt, negans, vllam rem creatam poſſe etiam vt inſtrumentum eleuari & aſſumi ad creandum. Ita S. Thom. hic art. 5., vbi refert & impugnat Magiſtri ſententiam: & ſimiliter alij hoc loco. Item Scotus & alij, quos ſect. præced. allegauimus. Imò Scotus ibi in 4. d. 1. q. 1. §. *Ideo dici poteſt*, Verſic. *Dico etiam*, exponit, Magiſtrum tantùm voluiſſe, quòd ſi dicatur gratia fieri per creationem, poſſit ad hoc aſſumi inſtrumentum, quo mediante efficiatur in anima diſpoſitio præuia ad quā conſequatur gratia. Probarique poteſt primò hæc reſolutio à poſteriori: quia de facto nuſquam vſus eſt Deus aliquo inſtrumento ad creandum. vnde potiùs exiſtimandum erit, non poſſe hanc inſtrumentalem efficientiam ad creandum vlli creaturæ communicari: cùm ex alia parte non appareat id fieri poſſe. Et alioqui pariter dubitandum eſſet in pleriſque alijs rebus, num v.g. fieri poſſit, vt ignis vtatur alio quodam inſtrumento diſpara- *Reſolutio negans.*

to

to ad producendum calorem, & ſimilia. Sed tamen non eſt huiuſmodi efficientia tribuenda cauſis creatis, niſi inquantum ex rebus ipſis colligi poteſt.

Affertur ratio S. Thomæ.

Secundò ratione à priori probatur à S. Thoma: quia cauſa inſtrumentalis non participat actionem principalis agentis, niſi inquantum per aliquid ſibi proprium diſpoſitiuè operatur ad effectum illius; alioqui fruſtra adhiberetur ad agendum; nec oporteret eſſe determinata inſtrumẽta determinatarum actionum: ſed nulla creatura poteſt quicquam operari diſpoſitiuè ad effectum creationis, cùm creatio non fiat ex præſuppoſito ſubiecto quod poſſit diſponi: igitur impoſſibile eſt, quòd vlli creaturæ conueniat creare inſtrumentaliter ſiue per miniſterium. Confirmat S. Thom. hanc rationem in ſpeciali de cauſa corporea: quòd nullum corpus agit niſi tangendo vel mouendo: vnde omnino requirit aliquid præexiſtens quod poſſit tangi & moueri.

Ratio non eſt quòd inſtrumentũ debeat habere præuiã actionem.

Pro hac ratione tuenda Thomiſtæ laborant, præſertim vt ſuſtineant, omne inſtrumentum habere actionem præuiam & diſpoſitiuam ad actionem & effectum principalis agentis: & loquuntur de actione propriè ac directè & phyſicè egrediente ab ipſa cauſa creata. Idquè præſertim vt aliqua diſcriminis ratione defendant, poſſe cauſas creatas eleuari ad producendos alios ſupernaturales effectus, qui tamen in aliquo ſubiecto recipiuntur, vtpote Sacramenta ad efficiendam gratiam. Sed certè illud quod dicitur de præuia actione, ſi intelligatur de actione propria inſtrumenti, non communi cauſæ principali, ſed diſtincta & antecedenti ad actionem cauſæ principalis; non eſt vniuerſaliter verum, nec eſt neceſſarium ad excludendum inſtrumentum creationis. Etenim in omni genere miniſterij plerumque inſtrumentum non habet aliam præuiam & diſpoſitiuam actionem ad effectum principalis agẽtis. Sic inſtrumenta artificialia quæ non agũt niſi vt mota ab artifice, totam ſuam operationem inſtrumentaliter exercent in virtute artificis mouentis: ac certè nullã præuiam actionem in virtute ſua habet, calamus v. g. ad ſcribendum, ſecuris ad efformandum ſcamnum, & ſic de ſimilibus. Vbi quamuis D. Thom. dicat, ſecurim ex parte ſuæ formæ habere vt ſcindat lignum, effectum verò propriũ principalis agentis eſſe formam ſcamni: tamen hoc poteſt ſolùm accomodatione quadam intelligi, quòd ſecuris vt ſcindat debet habere diſpoſitionem aptam ad ſcindendum, & ex induſtria artificis proueniat efformari ſcamnum: at quoad rem ipſam patet, totã ſciſſionem, ſicut & figuram ſcamni, per inſtrumentum in virtute artificis perfici. Similiter in inſtrumentis naturalibus, dum ignis mediante calore generat ignem, quamuis prior calor ignis inducat præuiam diſpoſitionem caloris in ligno; tamen calor qui propriè inſtrumentaliter attingit generationem formæ, eſt idem calor inductus in ligno, qui non habet aliam præuiam actionem. Afferri etiam ſolet in ſententia Thomiſtarum exemplum, quòd phantaſma deſeruit vt inſtrumentum intellectui agenti ad refundendam ſpeciem intelligibem in intellectu patiente, nec tamen habet vllã præuiam actionem. Et in inſtrumentis ſupernaturalibus, ſi intellectus dicatur ſe habere vt inſtrumentum Dei eleuantis, vel luminis gloriæ, ad eliciendum actum viſionis beatificæ, non habet vllam præuiam actionem in virtute propria ad talem actum. Ac præſertim, cùm Thomiſtæ velint quaſdam res naturales eleuari à Deo vt inſtrumenta ad quoſdam effectus ſupernaturales, vtpote Sacramenta ad efficiendam gratiam; non reperitur aliqua præuia actio, ex natura ſua diſpoſitiua & proportionata ad talem effectũ: ſed ſi aliqua interuenit, eſt ex ordinatione diuina, nec erat neceſſaria ad talem effectum. Videlicet aqua Baptiſmi habet præuiam actionem abluendi corpus: ſed ſi Deus poteſt vti aqua abluente corpus ad infundendam gratiam in anima, potuiſſet etiam ſine dubio vti aqua immota iuxta corpus. Volunt etiam, humanitatem Chriſti, tanquam inſtrumentum effeciſſe miracula in pluribus caſibus, in quibus non inuenitur præuia actio ipſius humanitatis, ſaltem circa idem ſubiectum in quo faciendum erat miraculum, vt 3. par. proprio loco videbimus. Non poteſt ergo ea via ſufficienter excludi inſtrumentum creationis, ſicut dicebatur, quia inſtrumentum debeat habere præuiam actionem.

Sed quia debet eſſe proportionatum & aptum.

Alio ergo modo poteſt hæc ratio explicari, quo ſufficienter ſuadeatur intentum. Inſtrumentum ſecundùm ſe debet habere aptitudinem aliquam ad attingendum effectum principalis agentis: ſiue deſeruiat ad exercendam præuiam actionem aut inducendam diſpoſitionem, ſiue ad immediatè attingendum ipſum effectum. Quod quidem conſtabit inductione per omnia inſtrumenta nobis nota. Sic enim inſtrumenta artificialia debent eſſe apta & idonea ad opera artificis: ſimiliter determinata ſunt inſtrumenta naturalia proportionata cum ſuis cauſis & effectibus. Sed certè nulla res creata habet vllam aptitudinem ad creandū: ſiquidem nec poteſt præuiam diſpoſitionem inducere: nec habet proportionem vt immediatè attingat & exerceat creationem ipſam, cùm iuxta rerum naturam Deus ſit proxima cauſa creans. Hoc modo vim habet ratio S. Thomę, quòd inſtrumentum deberet ſecundùm ſuam virtutē aliquid conferre ad effectum principalis agentis: idquè ſuadet tum inductione inter omnia inſtrumenta; tum quia alioqui fruſtra aſſumeretur inſtrumentum ab agente principali ad operandum. Simili modo arguit Scotus: quia inquit, vel inſtrumentum inducit præuiam diſpoſitionem, vel attingit vltimum terminum & effectum: non poteſt autem dari inſtrumentum creationis primo modo, cùm ad creationem non ſupponatur ſubiectum diſponibile: nec ſecundo modo, quia hoc inſtrumentum deberet habere virtutem actiuam in ſuo ordine, ſed talis non eſt virtus vllius creaturæ ad creandum, quod ſupponit probatum ex dictis ad excludendam cauſam principalem creationis præter Deum: ergo nullo modo dari poteſt inſtrumentum creationis.

Tertiò probari poteſt, nullam creaturam eſſe ex natura ſua inſtrumentū aptū & proportionatū ad creandum, ſimili ratione qua probatum eſt non poſſe eſſe cauſam principalem creationis: quia ſicut in genere agentis & virtutis principalis, virtus creatiua eſt infinita, excedens omnem aliam virtutem: ità quoque in genere virtutis inſtrumentalis, virtus creatiua eſſet infinita, excedens omnem aliam virtutem inſtrumentalem: hæc autē virtus infinita, non eſt tribuēda creaturę.

Non poteſt creatura eleuari per virtutem ſuperadditam ad creandū.

Quartò hinc præcipuè probatur, nullam creaturam poſſe eleuari à Deo per virtutem ſuperadditam ad creandum. Aut enim hæc virtus eſſet apta ex ſe & proportionata ad creandum, & ſic eſſet infinita, & impoſſibilis: aut non eſſet per ſe apta, & ſic deberet rurſus alia virtute ſuperaddita eleuari, vnde redibit idem argumentum. Vel tandem, ſi abſque alia virtute eleuetur; nec illa creatura ab initio debuit virtute ſuperaddita eleuari, nec erat poſſibilis talis virtus qua eleuaretur vlla creatura tamquam inſtrumentū ad creandum. Et confirmatur: quia talis virtus ſuperaddita, eſſet accidentalis: ergo haberet modum eſſendi in ſubiecto, ac proinde modum etiam operandi in ſubiecto, non verò modum agendi per creationem.

Neque per ſolam potentiam obedientialem intrinſecam.

Quintò. Nec poſſe creaturam à Deo aſſumi ac eleuari ad creandum ratione ſolius potentiæ obediētialis nulla ſuperaddita ſibi virtute, probandum eſt, ex eo quòd non conſtat rebus creatis conuenire huiuſmodi actiuitatem obedientialē ad effectus qui ſunt ſupra earum naturā, & ad quos ipſæ res non habent ex ſe proportionem. Et in vniuerſum videtur impoſſibile, res creatas eleuari à Deo ad huiuſmodi effectus: quod alijs in locis diſtinctè probandum eſt. Putandum ergo non eſt, creaturam poſſe eleuari à Deo vt inſtrumentum ad creandum.

Non poteſt mediare inſtrumentum quo exerceatur creatio.

Sextò. Si ſupponamus, creationem non eſſe influxum à creatura diſtinctum, ſed eſſe eamdem ipſam entitatem creaturæ; inde planè deducitur, non poſſe aſſumi vllum inſtrumentum ad exercendā creationem. Creatio enim vt ſic formaliter eſt ordo trāſcendentalis dependentiæ ad Deum: ſed fieri non poteſt, vt ordo eſſentialiter reſpiciens quemdam terminum, deducatur ad reſpiciendū alium terminum: mutaretur enim eſſentia eius, & mutaretur vnus ordo in alium, nec eſſet idem ordo: ergo non poteſt ad creationem Deus vti vllo inſtrumento, medio quo creationem exerceat. Sed ad hoc oporteret, dari aliam actionem creatiuā diſtinctam, præter hanc dependentiam eſſentialem creaturæ à Deo: cùm ergo non detur talis actio diſtincta, ſed prorſus ſufficiens ſit illa dependentia eſſentialis creaturæ à Deo; non poteſt creatio

exerceri

exerceri mediante vllo inſtrumento? Confirmatur: quia eadem ratione fieri non poteſt, vt Deus vtatur aliquo creato inſtrumento ad conſeruandas res factas, quæ vtique à Deo immediatè in conſeruari dependent. Item non poteſt vti aliquo alio inſtrumento ad concurrendum cum cauſis creatis ad alios effectus, ad quos immediatè Deus ipſe concurrit.

Nec poteſt dari inſtrumentũ morale creationis.

Poſtremò. Aſſignari ſolet aliud inſtrumenti genus, quod à Theologis dicitur morale, & plerumque dici poteſt indirectè & per aſſiſtentiam effectiuum, hoc eſt ad cuius præſentiam vel operationem Deus aliquem alium effectum inducat: quo ſaltem modo Sacramenta ſunt inſtrumenta ad conferendam gratiam. Neque autem hoc modo dari poteſt inſtrumentũ creationis, ſicut datur ad alios ſupernaturales effectus: & in hoc conſtituendũ eſt diſcrimen inter rem quæ creatur, & formam quæ fit dependenter à ſubiecto. Namque, cùm inſtrumenta naturalia inducant formam in ſubiecto, & plerumq. ſoleat ſubiectum diſponi ad recipiendã talem formam, poſſunt aliquæ res creatæ inſeruire ex diuina diſpoſitione vt inſtrumenta, quatenus poſſunt aliquo modo attingere ſubiectum, & circa illud operari, ad inſtar præuiæ diſpoſitionis, vt ſubinde Deus inducat principalem effectũ: ſicquè concurrunt Sacramenta ad conferendam gratiam. Sed cùm ad creationem non ſupponatur ſubiectum, neque hoc modo dari poterit inſtrumentum creationis. Verum quidem eſt, dari poſſe cauſam moralem in ratione meriti ſeù impetrationis: poſſet enim Deus intuitu orationis Chriſti vel alterius Sancti, creare aliquam rem. Adhuc tamen talis cauſa moralis non ſe haberet vt inſtrumentum dicto modo, vel operando aliquid præuium circa ſubiectum. Verum eſt etiam, de facto hominem patrem inducere diſpoſitiones præuias in ſubiecto requiſitas ad hoc vt Deus infundat animam rationalem, vnde pater eſt cauſa naturalis & phyſica ſui filij. Sed cùm anima non dependeat à materia in eſſendo, adhuc non eſt eadem ratio, ſicut quando inſtrumentum ordinatur ad educendam formam ex ſubiecto.

Non poteſt dari inſtrumentum annihilationis.

Ex his colligitur, ſicut dari non poteſt inſtrumentum creationis, ita nec dari poſſe annihilationis. Docet hoc S. Tho. 3. par. q. 13. art. 2. Cùm enim annihilatio ſit ſuſpenſio concurſus creatiui ſeu conſeruatiui, cumquè nulla creatura poſſit adhibere concurſum creatiuum; planè ſequitur, non poſſe eſſe inſtrumentum annihilationis. Illud tamen poteſt competere creaturæ in ordine ad annihilandum, habere ſcilicet aliquam præuiam actionem erga rem aliquam exiſtentem, vt à Deo pro ſua voluntate annihiletur. Sed nec propterea concedendum eſt abſolutè loquendo inſtrumentum annihilationis: quia potiùs tenenda eſt eadem forma loquendi ac de creatione & conſeruatione: & quia præterea inſtrumentum magis propriè dici ſolet, quod ordinatur ad hoc vt poſitiuè fiat aliquid circa ſubiectum, cui inſtrumentum applicatur.

Non obſtãt quædam alia exempla.

Sed in contrarium hęc obſtare videntur: quia poteſt Deus vti cauſis creatis tanquam inſtrumentis ad effectus quoſdã ſupernaturales; vtpotè Sacramentis ad conferendam gratiam, humanitate Chriſti ad patranda miracula, igne corporeo ad torquendos ſpiritus, & verbis conſecrationis in Sacramento Euchariſtiæ ad tranſubſtantiationem panis & vini in corpus & ſanguinem Chriſti, quæ operatio eſt valde ſimilis creationi: ergo poſſet etiam vti huiuſmodi inſtrumento aliquo ad creandqm. Verùm de his omnibus, proprijs in locis diſtinctè agendum erit, in quibus conſtabit, non oportere his rebus attribuere cauſalitatem directè & phyſicè effectiuam talium effectuum: quia alioqui difficile reputamus, ſufficiens aſſignare diſcrimen inter creationem & has alias operationes.

QVÆSTIO QVADRAGESIMASEXTA.

De Principio durationis quando res Creatæ ſunt à Deo.

DETERMINAT S. Thomas in tribus articulis huius quæſtionis, vniuerſitatem rerum non fuiſſe ab æterno, ſed iuxta fidem mundum incæpiſſe in tempore, & res fuiſſe à Deo creatas in ſuo certo principio temporis. Sed quæcunque ad hanc rem ſpectant, ſatis à nobis expedita fuere in Philoſophia q.21. ſect.7. & duabus ſequentibus, de incæptione mundi, & de poſſibilitate creationis ab æterno.

QVÆSTIO QVADRAGESIMASEPTIMA.

De Emanatione rerum à Deo, quæ ab eo Simul cum cauſis creatis coefficiuntur.

SVB numero præſentis quæſtionis agit S. Thom. de diſtinctione rerum. Et in primo articulo determinat, rerum diſtinctionem eſſe a Deo, in ſecundo rerum inæqualitatem eſſe à Deo, in tertio vnum tantùm eſſe mundum. Sed quoad priores duos articulos, res eſt magis clara, quàm vt noua diſcuſſione indigeat, de vnitate verò mundi ſatis egimus q.31. Philoſophiæ ſect.3.

Poſt plurimas autem ab hinc quæſtiones, nempe q.105., quam proponit de mutatione rerum à Deo, tanquam de effectu diuinæ gubernationis, tractat S. Doctor, qualiter Deus operetur in omni operante, ſimul coefficiendo quemcumque effectum a quacumq. cauſa effectiua creata prouenientem.

Verùm, cùm hæc tractatio de effectibus & operationibus Dei, ita diſpoſita ſit, vt priùs agatur de his quæ communia ſunt ad omnes creaturas tàm corporales quam ſpirituales; & poſtea tractandum ſit ſingulatim de his rerum generibus: ideo ne communem tractationem nimium diſtrahamus, & rurſus poſtea repetamus, præſtabit nunc ſimul expedire omnia quæ ad dicta creaturarum genera communiter conueniunt. Itaquè ſic inſiſtendo inchoatæ iam ordinis texturæ, ſequitur, vt poſtquam egimus de emanatione earum rerum a Deo quæ ab eo ſolo efficiuntur, agamus conſequenter de emanatione earum rerum, quæ à Deo ſimul cum cauſis creatis coefficiuntur: quæ emanatio, vulgari nomine, cooperatio & concurſus Dei cauſæ primæ ad actiones & effectus cauſarum creatarum, ab omnibus nuncupatur.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus immediatè effectiuè concurrat ad omnem effectum & operationem cauſæ creatæ.

Sententia negans. PElagius creditur à nonnullis, negaſſe non ſolùm ſpecialia gratiæ auxilia ad actus bonos & meritorios, ſed etiam concurſum & auxilium generale ad omnem operationem cauſæ creatæ. Ariſtoteles quoque, vel alius Auctor, lib. de Mundo ad Alexand. cap. 7., ait, non eſſe putandum, Deum quælibet opera per ſe ipſum efficere: *Siquidem ne ex hominum principum quidem dignitate eſſe dixeris, cuilibet operi incumbere, vt faſciculum ſarcinarum componere, & ſimilia.* Et rurſus infra, *Quapropter ſi è dignitate Regis non eſſet, Xerſem functione propria adminiſtrare omnia & abſoluere quæcumque facta imperet &c., longè id minùs Deo conuenit.* Ex Theologis verò noſtris, Durandus in 2. d. 1. q. 5. & d. 37. q. 1. aſſeruit, Deum præter hoc quòd diſpoſuit cauſas creatas, deditquè eis virtutem operatiuam, eaſquè conſeruat; non adhibere alium immediatum concurſum, nec immediatè ſimul cum ipſis cauſis coefficere opera earum.

Reſolutio affirmans. Communis & vera ſententia affirmat, Deum non ſolùm mediatè & remotè eſſe principium omnium operationum & effectuum qui à cauſis creatis fiunt, quatenus nempe ipſe Deus cauſas creatas cum ſuis virtutibus condidit & conſeruat: ſed rurſus immediatè & proximè ſimul cum omni cauſa concurrere & cooperari ad omnem effectum & operationem à quacumque cauſa creata exercitã. Ita S. Thomas hâc 1. parte q. 105. art. 5., & 1. 2. q. 109., & alibi ſæpè: Caiet. & alij iiſdem locis, Molina & quidam alij ſupra q. 14. art. 13., & q. 19. ac 20., Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 70., Scotus, Albertus, Bonau., Gregor., Gabriel, Capreolus, & alij Scholaſtici in 2. d. 1. vel 35. & 37., Alenſis 1. par. q. 9. memb. 2., Valent. de Deo creatore puncto 1., Suarez diſp. 22. Metaph., Fonſ. lib. 5. Metaph. c. 2. q. 9., & alij quos in progreſſu referemus, Eſtquè hæc ſententia certa ſecundùm fidem; vnde recentiores Theologi cenſent, oppoſitam eſſe vel temerariam & parùm in fide tutam, vel etiam erroneam. Eſt item certa lumine naturali, eamquè planè Philoſophi agnouerunt: præcipuè Ariſt. 2. Metaph. cap. 4. & ſequentibus, 7. Phyſ. cap. 1. & lib. 8. cap. 15., quibus in locis ſatis inculcat, agentia inferiora non mouere niſi vt mota à ſuperiori agente. Item Ariſt., vel Proclus, aut alius quiuis Auctor, in Libello de Cauſis, eandem veritatem expreſſit. Pro eadem referuntur Triſmegiſt. in Dialogo Cratero, Philo in lib. *Quòd mundus ſit incorruptibilis,* Plotinus Enneade 6. lib. 8. c. 18., & Platonici dicentes, cauſas creatas eſſe inſtrumenta primæ cauſæ, quem loquendi modum imitatur quoque Damaſc. cap. 9. ſuæ Philoſoph.

Probatur præcipuè primò ex ſacra Script. Iſai. 26. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine.* Sapient. 8. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.* Ioann. 5. *Pater meus vſque modò operatur, & ego operor.* Actor. 17. *In ipſo viuimus, mouemur, & ſumus.* 1. Corinth. 12. *Qui operatur omnia in omnibus.* Et alibi eadem veritas expreſſa eſt. Et in quibuſdam locis ſpecialis mentio fit quarundam operationum, quæ verè fiunt à cauſis creatis, & dicuntur fieri à Deo. Pſal. 138. *Si aſcendero in cælum &c., Illuc manus tua deducet me.* Iob 10. *Manus tuæ fecerunt me &c. Nonnè ſicut lac mulſiſti me &c.* Lucæ 12. *Si fœnum agri Deus ſic veſtit.* Itaque, non ſolùm creatio, & operationes noſtræ bonæ ac meritoriæ, ſed quæcumque prorſus operationes, etiam merè naturales, cauſarum creatarum, Deo adſcribendæ ſunt: ita quòd Deus coefficiat omnia opera omnium cauſarum. *Oſtenditur ex Script.*

Secundò probatur auctoritate Patrum, qui hanc veritatem, tanquam ex Scriptura certam, perſpicuè docuerunt. Auguſt. lib. 4. de Geneſi ad litter. cap. 12., & lib. 5. cap. 20., & Epiſt. 146., & alibi. Proſper ex Auguſt. in lib. Sententiarum nu. 281. Gregor. 16. Moral. cap. 18. Nazianzen. Orat. 2. de Theolog. Clemens Alexand. lib. 6. Stromat. Niſſen. lib. 8. Philoſ. cap. 6. Anſelm. lib. de Concord. Prædeſt. &c. Cyrill. Chryſoſt. & alij circa locum allega- *Ex Patribus.*

allegatum Ioann. & alia loca Scripturæ.

Ratione ex dependentia omniũ effectuum à Deo. Tertiò efficaciter ratione probatur. Omne ens præter Deum eſt eſſentialiter ens per participationem à Deo, qui ſolus eſt ens per eſſentiam: atque adeo omne ens præter Deum, ſi in rerum natura fiat, fieri non poteſt niſi per dependentiam effectiuam actualem & immediatam ab ipſo Deo: & vnicuique enti creato intrinſecum eſſe debet dependere immediatè à Deo. Alioqui, ſi Deus quicquam cauſaret ſolùm remotè, eo quòd dedit cauſis virtutem operatiuam, eſſet cauſa per accidens illius effectus: quod valde derogaret perfectioni & amplitudini cauſæ primæ, ac ſubordinationi omnium entium ipſi Deo. Cùm ergo de ratione cuiuſcunq. entis præter Deũ, ſit hoc modo dependere à Deo, nullus poteſt effectus ab vlla cauſa produci, qui non intimè & immediatè à Deo ſimul concurrente dependeat.

Ex dependentia omnium cauſarum à Deo. Quartò probatur magis. Omnis cauſa creata, non minùs dependere debet à cauſa prima in operando quam in eſſendo: ergo ſi ſuum eſſe recipit à cauſa prima effectiua, etiam ſuum operari recipit ab eadem cauſa prima: Deus igitur, non ſolùm facit vt cauſa ſit, ſed etiam actu facit vt operetur quandocumque talis cauſa operatur: omnis ergo operatio & effectus cauſæ, creatę, verè à Deo concurrente efficitur. Et ſicut poteſt Deus annihilare cauſam ſubtrahendo concurſum ſuum conſeruatiuum, ſine quo nulla res poteſt eſſe: ita poteſt impedire quamcunque cauſam creatam à ſua operatione, quia poteſt ſuſpendere concurſum ſuum cooperatiuum, ſine quo nulla operatio à cauſa creata fieri poteſt. Inconuenienter enim diceretur, debere à Deo apponi impedimentum aliquod poſitiuè contrarium ne cauſa aliqua operetur. Imò quemcumque effectum à cauſa creata productum, Deus ipſe deinceps conſeruat: ſed non minùs dependere debet à Deo talis effectus, quãdo primò fit, quam cùm poſtea permanet: ergo ſi poſtea conſeruatur, etiam primò factus erat à Deo. Nec enim dici poteſt, primò fieri à ſola cauſa creata, & poſtea ceſſante prima actione conſeruari à Deo. Sic enim ſequeretur, eos effectus qui à cauſis creatis in conſeruari dependent, vt lumen à Sole, actus vitales ab anima, nunquam conſeruari à Deo: atque adeo non poſſe ab eo tales effectus tolli, niſi auferendo cauſas vel virtutes earum, aut apponendo impedimenta contraria, quæ nec etiam ſatis deſignari poſſent. Ac præterea ſi ipſum eſſe effectus poſtea permanentis, dependet & conſeruatur à Deo; non minùs idem eſſe ipſius effectus quando fiebat, & actionis quoque per quam factus erat à cauſa creata, dici debet depẽdere à Deo, ſiue actio permaneat tanquam conſeruatio, ſiue ſtatim tranſeat. Omnis ergo effectus & operatio cuiuſcumque cauſæ creatæ, coefficitur immediatè à Deo.

Ex determinatione effectuum & cauſarũ à Deo. Quintò probari etiam ſolet: quia cauſæ creatæ, quamuis ex natura ſua determinatæ ſint quoad ſpecies ſuorum effectuum; tamen non ſunt ex ſe determinatæ ad certos ſingulares effectus intra eandem ſpeciem, nec ſatis determinari poſſunt ex vllis circumſtantijs occurrentibus: ſed determinari debent à Deo: nec aliter poteſt hæc determinatio exerceri, niſi quòd Deus pro ſua voluntate decernat concurrere ad hunc ſingularẽ effectum: neceſſarius ergo eſt concurſus cauſæ primæ, vt operetur cauſa ſecunda. Hæc ratio non ita debet intelligi, quaſi Deus magis efficiat effectum quatenus ſingularem, quàm ſecundùm naturam ſpecificam: quinimò ſine dubio Deus efficit totum quod eſt in effectu. Sed quoniam cauſa ſecunda ex natura ſua habet virtutem determinatam ad talem ſpeciem effectus, non verò ad talem ſingularem effectum; ideo ex neceſſitate huius determinationis pro ſingularitate effectus, poteſt deſumi ratio ad inferendam neceſſitatem diuini concurſus quoad totum effectum.

Ex vniuerſalitate cauſæ primæ. Sextò. Vt explicent magis aliqui rationem à priori, & oſtendant neceſſitatem huius diuini concurſus, conſiderant in omni effectu, & ipſum eſſe eius abſolutè, & determinationem talis ſpeciei: atque ita dixerunt, concurſum cauſæ primæ eſſe neceſſarium ad tribuendum vnicumque effectui ipſum eſſe abſolutè: ſiquidẽ eſſe eſt effectus vniuerſaliſſimus, qui referendus eſt ad cauſam vniuerſaliſſimam: cauſas verò ſecundas agere ob determinationem effectuum in ſuis ſpeciebus. Sumitur hoc ex S. Thoma hîc q. 44. & 45. & q. 3.

& q.3. de Potent. art. 7., ac etiam ex libello de Cauſis. Et hoc præcipuè modo rem explicat Aegyd. de Ente & eſſent.q. 4. Similis eſt hæc ratio, quam nonnulli alio modo declarant: Deus tanquam cauſa prima agit vniformiter & indifferenter, cauſæ verò ſecundæ ſunt quæ diſtinguunt effectus: requiritur ergo concurſus cauſæ primę ad omnem effectum, tanquam fundamentũ diſtinctionis vniuſcuiuſque effectus ab alijs. Sumitur etiam hoc ex Dionyſ.cap.4.de Diuin.nominib., vbi comparat Deum Soli illuſtranti omnia: & ex Ariſt.2. Phyſ.38.dicente, effectum vniuerſalem eſſe à cauſa vniuerſali, particularem à particulari; vtpote ſtatuam à ſtatuario, hanc ſtatuam ab hoc ſtatuario. Hunc tamen dicendi modũ impugnat Durandus. Et quidem putandum non eſt, in effectu ſegregari debere, eſſe abſolutè,& ſpeciem determinatè; ſiue aliquid vniforme & aliquid diſtinctum: vt ita Deus efficiat ipſum eſſe vniforme, cauſæ verò ſecundæ efficiant ſpeciem determinatam diſtinctam. Quinimò certũ eſſe debet, quicquid eſt in effectu,totum eſſe à Deo, & totum eſſe ſimul à cauſa creata, quotieſcumque videlicet cauſa ſecunda operatur. Etenim quicquid eſt in effectu, quod fiat à cauſa ſecunda, intrinſecè inuoluit ordinem dependentiæ à cauſa prima: ratio namque eſſendi ab alio, eſt prorſus imbibita in omni ente creato & quacumque ratione eius. Sed illud ſic debet intelligi, quòd ratio neceſſitatis vt effectus fiat à Deo, ducitur ex hoc vniuerſali principio eſſendi, vtique per participationem: vnde quicumq. effectus fiat, debet prouenire à Deo. Sed ratio cur effectus fiat à certa cauſa creata, ſumitur ex natura & ſpecie determinata talis effectus, ac proportione cũ tali cauſa. Ita ſimiliter dicitur Deus agere indifferenter & vniformiter, ideſt quoad virtutem ſuam eſſe paratum cooperari ad omnem effectum: cauſæ verò creatæ dicuntur diſtinguere effectus, quia ipſæ sũt quæ exigunt producere tales effectus in ſpecie. Sed ſine dubio Deus ipſe cum tali cauſa producit talem effectum determinatè & diſtinctè in ſpecie & indiuiduo: & ſic eſt intelligenda neceſſitas diuini concurſus.

Omnia

In contrarium arguit primò Duran. q. cit. n.11. Ea quæ fiunt à Deo mediantibus cauſis ſecundis, non fiunt ab eo immediatè, vt ex ipſis terminis per ſe apparet. Addi poteſt, hunc eſſe vulgatum loquendi modum, effectus cauſarum prouenire à Deo mediantibus ipſis cauſis creatis, & per ipſas cauſas: ergo non datur concurſus Dei immediatus ad huiuſmodi effectus.

ſunt immediatè à Deo.

Reſpondetur, iuxta doctrinam D. Th. & aliorum, Deum eſſe cauſam omnium effectuum, vno modo quia dat & conſeruat virtutem cauſarum: & hoc modo cauſat eos mediatè, nempè mediantibus ipſis cauſis. Alio modo quia proximè influit & immediatè efficit nouo concurſu ipſum effectum: & hic modus cauſalitatis non excluditur per illum primum, ſed eſt præter illũ ſimpliciter neceſſarius. Illud etiam quod dici ſolet, Deum cauſare hos effectus mediantibus cauſis ſecundis, plerumque intelligitur in hoc ſenſu, quòd Deus non ſe ſolo, ſed ſimul cum eis cauſis, operatur hos effectus: Deus nempè tamquàm cauſa prima & vniuerſalis, cum cauſis ſecundis particularibus: idquè non tollit quominus quicunq. effectus proximè & immediatè fiat, non ſolũ à cauſa ſecunda, ſed etiam à cauſa prima concurrente. Demum quod dicitur, Deum cauſare hos effectus per cauſas creatas, reddit hunc ſenſum, quòd Deus dedit virtutem operatiuã ipſis cauſis, & poſteà ſimul cũ ijs immediatè cooperetur: ſicut plerique Patres dicunt, Spiritum ſanctũ procedere à Patre per Filium, & creaturę dicũtur fieri à Patre per Filiũ, Ioann.1. *Omnia per ipſum facta ſunt*: Pater enim ità immediatè ſpirat amorẽ, & efficit creaturas, ſicut Filius; ſed Pater ipſe communicauit Filio virtutem ſpiratiuam ad intra, & potentiam operatiuam ad extra.

Secundò arguit. Si Deus ageret immediatè ad productionẽ effectus cauſæ ſecundæ, aut ageret eadem actione cum cauſa ſecunda, aut alia actione diſtincta. Non primum. Tum quia poteſt creatura exercere ſuam actionem ſine ſpeciali influxu Dei: dum enim actio non excedit virtutem agentis, ſufficiẽter elicitur à ſola virtute ipſius agentis, & fruſtra poneretur aliud principium immediatũ eiuſdẽ actionis. Tum etiam non poteſt eadẽ numero actio exire à pluribus agentibus imme-

Siue per diſtinctam ſiue per eã dem actionem cum cauſa creata.

immediatè & perfectè, niſi in illis ſit eadem ſingularis virtus. Solumq. contingit, eamdem actionē promenire ab vno agente immediatè & ab alio mediatè: vel ab vtroque immediatè, ſed à neutro perfectè, vt cùm duo homines trahunt nauim: vel dum eadem ſingularis virtus eſt in vtroq., vt in diuinis Pater & Filius eadē ſpiratione producunt Spiritum ſanctum. Sed certè Deus & creatura non habent eamdem ſingularē virtutē: non ſunt agentia imperfecta: ergo non poſſunt immediatè eamdē actionē ſimul elicere. Neq. dici poteſt ſecundū: quia vel vna actio attingeret effectum prius quàm alia, & tūc poſterior actio nihil conferret: vel ambę ſimul, & ſic altera eſt ſuperflua, cùm vna ſufficiat ad totum producendū. Præterea actio eſt idē cū termino: ergo non poſsūt ad eumdē terminū eſſe diſtinctę actiones.

Reſpondetur. Quidnā ſit diuinus concurſus, & quomodo ſe habeat ad actionē cauſæ ſecundæ, tractandū eſt in ſequentibus. Nunc argumenta Durandi non habēt vim: quia ſiuè eadē actio cauſæ ſecundæ ſit à Deo, ſiuè alia diſtincta ſit actio diuina, cōcurſus Dei non eſt ſuperfluus: quoniam cauſa creata habet quidem virtutē ſufficientem in genere cauſæ ſecundæ ad eliciendā actionem & producendū effectum: per quod non excluditur cōcurſus Dei in ratione cauſę primę. Nec mirū eſt, poſſe ac debere eamdē actionē prouenire immediatè à cauſa prima & ſecūda, licèt vtraq. ſit in ſuo ordine perfecta, & habeāt virtutes operatiuas diſtinctas. Neque ſi eſſent plures actiones, vel ſimul, vel cū aliquo ordine attingētes effectū, ſequitur alterā eſſe ſuperfluā. Sed vtraq. vel alterutra eſſet ſaltē modaliter ab eo diſtincta, quo vnius effectus plures eſſent actiones.

Benè poſſunt & debēt cauſa prima & ſecunda coagere ad eundem effectum.

Obijcit tertio. Non poſſunt eſſe duo fines immediatè & perfectè eiuſdem effectus: ergo neque duo agentia, niſi fortè duæ etiam cauſæ conficiant vnam cauſā integrā. Ad hoc aliqui reſpondent, Deum & creaturā eſſe vnam integrā cauſā cuiuſcunq. effectus vtriq. cōmunis. Sed quia hic loquēdi modus denotat, eſſe duas cauſas veluti partiales conficientes vnā totalem: quod nō eſt dicendū de cauſa prima & ſecunda: ideò potiùs concedendū eſt, duas cauſas integras & perfectas vnamquāq. in ſuo ordine, ſcilicet primā & ſecundā, poſſe & debere ad eumdē effectū concurrere: nec propterea ſe habere vt duas cauſas partiales integrantes vnā totalē, quia sūt diuerſi ordinis, & vnaquęq. eſt totalis & integra in ſuo genere. Ad exemplū verò ſumptū ex cauſa finali, facilis eſt ſolutio. Etenim reuera omnis effectus ad quemcunq. aliū finē particularē ordinetur, adhuc ſemper ex natura ſua & ab ipſomet Deo ordinatus eſt ad Deum tāquam ad finē vniuerſalē & vltimū. Voluntas tamen libera, dū operatur, non habet quidē neceſſitatē ordinādi actualiter ſuā operationē ad Deum, quæ eſt ordinatio ex parte operantis: non tamen poteſt quicquā efficere quod non ſimul coefficiatur a Deo: nimirū cùm de intrinſeca ratione cuiuſcūq. entis creati ſit, dependere effectiuè a Deo; nō verò ſit eſſentiale noſtris actibus, vt ab ipſamet voluntate ex parte operantis ordinentur ad Deum.

Concurrit Deus etiā ad actus malos quo ad entitatem reali eorum.

Obijcit quartò Durandus in poſteriori loco allegato, ſpecialiter loquēs de actibus malis. Si Deus ad hos quoq. concurrit, ſequitur Deum eſſe cauſā peccati. Ad hoc cōmunis reſpōſio eſt, Deum eſſe cauſā totius entitatis & realitatis quæ eſt in peccato, non tamen malitiæ moralis quæ eſt formalis ratio peccati: ac proinde nō eſſe cauſam peccati vt peccatū eſt. Sed de hac re prima ſecundæ q. 79. tractabimus.

Demum obſtare videtur, quod afferebatur ex libro de Mundo ad Alexand., indignū eſſe Deo, per ſe immediatè concurrere ad opera quædam infima, ſicut id indignum eſſet humanis principibus. Verùm, ex dictis de ſcientia & prouidentia Dei patet, id ſpectare potiùs ad ſummam perfectionem primæ & vniuerſalis cauſæ: etenim Deus excellentiſſimo modo abſque vlla imperfectione concurrit: neque in hoc eſt humanis principibus comparandus.

Cæterùm, eſſet vlteriùs accuratè diſputandum, qualiter Deus efficiat omnia opera quæ ſimul à cauſis creatis efficiuntur, & quiſnā ſit diuinus concurſus, quæ actio Dei, & quomodo ſe habeat cum influxu cauſæ creatæ. Sed quia hoc proximè attingit controuerſias hoc tempore ſuſpenſas, ideo hac tractatione interim prætermiſſa, donec hac de re ſcribere concedatur, ad alia quæ ſequuntur procedimus.

QVAE-

QVAESTIO QVADRAGESIMA OCTAVA

De Emanatione effectuum Supernaturalium à Deo.

CVM præmiſiſſet S.Thomas quæſtionem præcedentem de diſtinctione rerum emanantium à Deo, ſupponens initio huius quæſtionis diſtinctionẽ boni & mali, agit de malo, & rurſus altera quæſtione ſequenti de cauſa mali. Verùm, cùm certum ſit, omne ens quatenus eſt à Deo eſſe bonum, & tractatum etiam ſit in Philoſophia de malo quatenus opponitur bono reali, & tractandum ſit in prima ſecundæ de malo quod opponitur bono morali, & pariter de malo penæ; iam nihil relinquitur hoc loco tractandum à nobis de malo.

Sed cùm inter effectus qui emanant à Deo, plerique ſint ſupernaturales, & de quibus aliqua occurrunt conſideratione digna; hic ſine dubio iuxta ordinem inchoatum aptiſſimus eſt de ijs tractandi locus. Quam tamen tractationem breuiter expediemus, eo quòd ſupra q. 12. de Viſione Dei, & alijs in locis de certis effectibus ſupernaturalibus, multa tractantur, ideo nunc ſolùm colligemus ea quæ ſecundùm communiorem conſideratiõe reſolui poſſunt. Hac ratione tractat de his effectibus nonnulla S.Thomas poſtea q. 105. art. 6. & duobus ſequentibus: vbi affirmat, Deum poſſe aliquid efficere præter communem rerum ordinem, & ea quæ hoc modo Deus facit eſſe miracula, & tandem ex parte horum effectuum poſſe eſſe vnum miraculum maius alio.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Deus poſſit effectus ſupernaturales operari.

Poteſt Deus operari effectus ſupernaturales quoad ſubſtantiam.

IN primis certum ſatis eſt, Deum operari quoſdam effectus ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturales, ideſt quorum eſſentia eſt ſupra debitum omnis naturæ creatæ, & ita conſtituit ipſam rem eſſentialiter ſupernaturalem. Huiuſmodi ſunt, Gratia ſanctificans, Viſio beatifica, Vnio hypoſtatica, & ſimilia. Negarunt quidem nonnulli, hos effectus eſſe propriè ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturales: dicentes, eſſe ſolùm ſupernaturales ratione modi quo fiunt, ſiue ex parte efficientis. Sed res iam eſt ſatis certa apud Theologos, vt in ſpeciali de viſione beatifica q. 12. oſtenſum eſt. Deũ ergo poſſe hæc opera facere, cõſtat quidem diuina reuelatione. At naturali ratione ſatis demonſtrari non poteſt: quia licèt ſciamus, Deum eſſe infinitæ virtutis: tamen hæc infinitudo explicari poteſt in ordine ad effectus naturales poſſibiles, plures ac perfectiores abſque termino; tàm in genere ſubſtantiæ, quàm accidentis. Vnde non apparet, qua ratione probetur, eſſe poſſibiles & à Deo factibiles effectus ſecundùm ſubſtantiam ſuam ſupernaturales. Imò præſertim de viſione beatifica & vnione hypoſtatica, ſuis locis oſtenditur, non poſſe naturali ratione cognoſci, hos effectus dari vel eſſe poſſibiles. Quæri etiam hoc loco poteſt, num Deus efficere poſſit, præter accidentia ſupernaturalia, ſubſtantiam quæ ſecundùm eſſentiam ſuam eſſet ordinis ſupernaturalis, ſiue talem ſubſtantiam cui connaturalis eſſet aliqua forma alioqui de ſuo genere ſupernaturalis. Sed de hoc ſupra egimus q. 12. circa viſionem Dei.

Item ſupernaturales quoad modũ aut circumſtãtias.

Secundò certum quoque eſt, Deum operari effectus qui dicuntur ſupernaturales quoad modum ſiue quoad circumſtantias: quorum eſſentia, naturalis quidem eſt, eiuſdemq. rationis cum ſimilibus effectibus naturali modo factis; ſed quoad modum ſiue circumſtantias fiunt ſupra debitum naturæ creatæ & à Deo ordinatæ; nempe illuminatio cæci, reſuſcitatio

mortui.

mortui. Deum ergo poſſe talia opera facere, ſatis compertum eſt ex Scripturis, vbi plurima miracula ſic a Deo facta narrantur. Ratione quoque probat S. Th. ea q. 105. art. 6. quia Deus non eſt ſubiectus ordini ſecundarum cauſarum, imò ordo harum cauſarum ſubijcitur Deo. Plures rationes addit 3. cont. Gent. cap. 99., & q. 6 de Poten. art. 1., quo loco reprobat quoſdam Philoſophorum errores, ex quibus oppoſitum ſequebatur. Et quidem ex his quæ ratione naturali conſtare poſſunt de diuina prouidentia, de creatione & emanatione rerum à Deo, facilè ſuadebitur, Deum poſſe operari effectus, eiuſdem quidem ordinis naturalis, ſed præter conſuetum naturæ curſum & modum.

In genere autem horum effectuum ſupernaturalium inuenitur trimembris diuiſio, quæ traditur à S. Thom. eadem q. 105. art. 8. Cùm enim effectus ſupernaturalis dicatur, qui excedit facultatem naturæ, ſimpliciter, inquit S. Tho., poteſt effectus excedere facultatem naturę. Primò quoad ſubſtantiam facti: vt duo corpora eſſe ſimul, Solem retrocedere, corpus humanum glorificari. Secundò reſpectu ſubiecti: vt illuminari cæcum, reſuſcitari mortuum: poteſt enim natura dare viſum & vitam, ſed non tali ſubiecto, nempe cæco & mortuo. Tertiò quoad ordinem faciendi: vt ægrum ſubitò à febre ſanari, aerem ſerenum illicò in nubes cogi & in pluuiam ſolui: poſſunt enim hæc à natura fieri, ſed per ordinem quarundam cauſarum, cum quibuſdam diſpoſitionibus, & intercedente aliquo ſpatio temporis. Non intellexit autem S. Tho. in prima huius diuiſionis parte effectum ſupernaturalem ſecũdùm eſſentiam ſuam, de quo nos priùs loquuti ſumus: certè enim regreſſus Solis, & penetratio duorum corporum, non ſunt effectus eius generis ſupernaturales. Sed tã effectum ſupernaturalem quoad ſubſtantiam vocauit S. Tho., quando in nullo ſubiecto, vel nullo modo & ordine, natura id facere poteſt: ſic enim nulla corpora poſſunt per naturam penetrari, nullo modo & ordine poteſt per naturam Sol retrotrahi. Et ad hoc etiam genus effectuũ ſupernaturalium reducendi ſunt effectus qui dici poſſunt negatiui: vt ſuſpendere concurſum debitum ad operationem cauſæ naturalis, auferre influxum conſeruatiuum alicuius rei naturaliter incorruptibilis, & ſimilia.

Tertiò deinde obſeruandum eſt, quod ait S. Tho. art. 6. ad 1., ſcilicet id quod fit à Deo præter ordinem naturalem rebus inditum, non eſſe contra rerum naturam: quia inquit, ordo ipſe naturæ eſt à Deo. Confirmatq. auctoritate D. Auguſt. lib. 26. contra Fauſtum cap. 3. *Id eſt cuilibet rei naturale, quod ille fecerit à quo eſt omnis modus, numerus, & ordo naturæ.* Vnde nec etiam quicquam factũ à Deo, dicetur rebus naturalibus violentum, nec dicetur vis inferri à Deo vlli naturæ. Approbat hunc dicendi modum Caiet. q. 82. art. 1. ad 1. contra 1. concl., dicens, nihil quod Deus facit ex omnipotentia ſua ſupra humanam facultatem, eſſe violentum, quoniam in omnibus rebus eſt potentia obedientialis ad ſupernaturalia. Latiùs tuetur Ferr. 3. cont. Gent. cap. 100., vbi S. Tho. eandem doctrinam tradit. Sed Bagnes q. 105. art. 6. dub. 2. affirmat, Deum poſſe aliquid agere, quod ſit violentum & contra inclinationẽ naturalem alicuius creaturæ. Vaſq. etiam 1. 2. diſp. 25. c. 4. affirmat, poſſe naturam creatam vim à Deo pati.

Huiuſmodi effectus non ſunt contra rerum naturam.

Verùm, omiſſis pluribus rationibus, quæ pro vna vel altera parte afferuntur, res eſt facilis, niſi placeat contentio nominis. Nimirum res omnes creatæ poſſunt conſiderari dupliciter, vel ſecundùm inclinationem particularem propriæ naturæ, vel prout vniuerſali ratione diuinæ poteſtati ſubduntur. Ea ergo quæ fiunt à Deo præter ordinem connaturalem rerum, dici poſſunt priori modo contra naturam, ſiue contra naturalem inclinationem ipſarum rerum: vtpotè ſi Deus ſurſum attollat corpus graue, vtique aſcenſus eſt contra inclinationem corporis grauis ad centrum. Altero tamen modo, certè quicquid fiat à Deo, non eſt extra naturalem ſubiectionem omnium rerum ad Deum. Et hoc planè voluit S. Tho., qui prælertim q. 6. de Potent. art. 1. ad 1. rem hoc modo declarauit, concedens, aliquid fieri à Deo contra inclinationem particularem rerum iuxta ſupradicta. Eodemquè modo rem explicauit Ferrar. Et poteſt inſuper exem-

Niſi aliqui ſecundùm quãdam conſiderationem.

exemplis illuſtrari. Corruptio alicuius rei dicitur eſſe contra naturam ipſius rei in ſe in particulari ſpectatæ, 2. Cæli 37. *Corruptio, & ſenium, & defectus omnis, contra naturam eſt*: ſed tamen eſt iuxta naturam ſpectatam vniuerſaliori ratione, ſcilicet ſecundùm virtutem & facultatem agentium naturalium. Item fluxus & refluxus maris, eſt contra naturam particularem aquæ quatenus grauis, non tamen quatenus aqua ſubijcitur cauſis cæleſtibus: quod exemplum eſt D. Thomæ. Et aſcenſus grauium ad replendum vacuum, licèt ſit contra inclinationem particularem eorum quatenus grauium, non tamen eſt contra inclinationem magis vniuerſalem quatenus ſunt partes vniuerſi.

Accedit quoque auctoritas D. Auguſt., qui eo loco contra Fauſtum, hoc totum perſpicuè declarauit: *Dici humano more contra naturam, quod eſt contra naturæ vſum mortalibus notum, non negamus: Deus autem conditor & creator naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erat cuique naturale &c.*, vt ſupra ex D. Tho. retulimus. Et rurſus infra, *Cõtra naturam non incongruè dicitur Deus aliquid facere, quod ſit contra id quod nouimus in natura: hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis ſolitumquè curſum naturæ, contra quem cùm Deus aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam verò ſummam naturæ legem à natura remotam, tàm Deus nullo modo facit, quàm contra ſe ipſum non facit.*

Hi effectus vocantur miracula. Quartò prætereà, huiuſmodi effectus ſupernaturales qui à Deo fiunt præter communem rerum ordinem, miracula nuncupantur, vt docet D. Auguſt. in verbis allegatis, & notat S. Tho. q. 105. art. 7. Dicitur verò miraculum ab admiratione, quia admirationem ingerit. Definitur vero ab Auguſt. lib. de Vtilit. credendi cap. 16. *Miraculum voco, quicquid arduum, aut inſolitum ſupra ſpem vel facultatem mirantis apparet*: quam definitionem explicat S. Tho. art. 7. ad 2. Dicitur arduũ: non quaſi vlla res ſit difficilis diuinæ poteſtati: quinimò, vt notat S. Tho. art. 8., nihil dici poteſt miraculum in comparatione diuinæ potentiæ; quia quodcumque factum, comparatum diuinæ potentiæ, eſt minimum. Neque dicitur arduum, quaſi magnum, ſpectando dignitatem operis in ſe: hoc enim modo, vt notauit Auguſt. lib. 10. de Ciuit. cap. 12. *Quicquid mirabile ſit in hoc mundo, profectò minus eſt quàm totus hic mundus: & omni miraculo quod fit per hominem, maius miraculum eſt ipſe homo.* Et tract. 7. in Ioann. dixit, maius miraculum eſſe gubernationem totius mundi, quàm ſemel ſaturaſſe quinque millia hominum paucis panibus: & alia in eandem ſententiam ſcribit. Vbi, quamuis appellet miracula, gubernationem mundi, hominem, & ipſum mundum: tamen aduertit, vulgo nuncupari mirabilia, ea quæ de nouo accidunt, ac admirationem afferunt. Dicitur ergo arduum, vt explicat S. Thom., quia excedit facultatem naturæ. Dicitur inſolitum, non tàm quia rarò contingat, quàm quia eſt præter naturalem vium & curſum naturalium cauſarũ: poteſt enim miraculum frequenter fieri, ſed adhuc eſſet præter vſum & curſum ipſius naturæ. Dicitur ſupra ſpem: non vtique ſupra ſpem gratiæ & fidei: quinimò ſic credimus & ſperamus reſurrectionem, & per fidem ac ſpem tot miracula à Sanctis fiunt. Dicitur demum, ſupra facultatem naturæ, nempe ſiue quoad ſubſtantiam operis, ſiue quoad modum & ordinem faciendi.

Explicantur magis conditiones miraculi. Itaque, vt opus aliquod dicatur eſſe miraculum, debet eſſe ſupernaturale, vel quoad ſubſtantiam, vel quoad modum, ſcilicet quod à nulla cauſa naturali effici queat, ſed ſimpliciter excedat facultatem naturæ. Vnde non dicetur miraculum, opus quod fieri poteſt ab aliqua cauſa naturali licèt occulta: tunc enim mirantur ij qui neſciunt cauſam, & vocant miraculum. Sed reuera miraculum dicitur, vt inquit S. Thom. art. 7., quaſi admiratione plenum, quòd habet cauſam ſimpliciter & omnibus occultam, hoc eſt ſupra omnem facultatem naturæ. Et ſaltè requiritur, vt tale opus iuxta præſentem ac firmam Dei ordinationem à nulla alia cauſa fieri poſſit: quod quidem conſultò addimus; quia alioqui ſtatio & retroceſſio Solis ſecundùm ſe poſſunt fieri virtute angelica, ſed certè iuxta præſentem Dei ordinationem & huius vniuerſi conſtitutionem fieri non poſſunt. Ex quo ſequitur, miracula non fieri niſi virtute Dei,

non ſolùm vt cauſæ primæ & vniuerſalis, ſed peculiari modo vt cauſæ principalis. Auicenna quidem, vt refert S. Thom. 3. cont. Gent. cap. 103., putauit, ſubſtantias ſeparatas, & animam quoque rationalem, poſſe per apprehenſionem quædam mirabilia facere, quæ nos miracula nuncupamus. Quem errorem benè ibi S. Tho. impugnat. Et aliqui etiam dixerunt, poſſe ab homine fieri opera mirabilia virtute temperamenti naturalis, & ita facta fuiſſe à Chriſto. Quem errorem 3. par. q. 13. refellemus. Fieri quidem poſſunt ac de facto fiunt quædam mirabilia virtute Dæmonum, interdum phantaſtica ſolùm & apparentia, interdum vera, vt conſtat in Script. Exodi 7., Matth. 24., & tractat S. Thom. 3. cont. Gent. cap. 104. & 105., & q. 6. de Potent. art. 6. Hæc autem opera, ſunt quidem mira, ſed non miracula. quia non ſimpliciter excedunt facultatem totius naturæ, ſiquidem fiunt per cauſas naturales, & à Dæmonibus procurantur applicando actiua paſſiuis.

Creatio & iuſtificatio cur nō ſint miracula. Difficile autem videtur, quod ait S. Th. q. 105. art. 7. ad 1., creationem, & iuſtificationem, etſi à ſolo Deo fiant, non eſſe propriè loquendo miracula: quia non ſunt nata fieri ab alia cauſa, & non contingunt præter ordinem naturæ, cùm ad facultatem naturæ non pertineant. Vbi videtur ex ordine miraculorum excludere effectus ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales. Certè tamen S. Thom. non hoc intendit: ſiquidem art. 8. miracula eſſe dicit, quæ quoad ſubſtantiam naturæ facultatem excedunt: & q. 6. de Potent. art. 2. ad 2. apertè docet, tranſubſtantiationem in Sacramento Euchariſtiæ eſſe miraculū; imò in Officio Corporis Chriſti, Euchariſtiam vocat, miraculorum a Chriſto factorum maximum: & eod. loco de Potent. ad 9. inquit, Incarnationem eſſe miraculum miraculorū vt Sancti docent: non ergo negare voluit, inter miracula computari poſſe opera ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalia.

Sed plerique Thomiſtæ ſic exponunt dictum illud S. Thomę, creationem & iuſtificationem non eſſe miracula, quia non ſolùm in ſe, ſed nec ratione alicuius oppoſiti nata ſunt fieri per alias cauſas: ideſt cauſæ naturales non exigunt vel poſſunt aliquid oppoſitum, quaſi Deus in illis effectibus operetur contra hanc exigentiā. Atque ita de ratione miraculi requirunt, non ſolùm vt per naturam fieri non poſſit, ſed etiam quòd aliquo modo ſit contra vel præter facultatem naturæ, ſiue quo immutetur communis ordo naturæ. Quod ſanè contingit, non ſolùm in effectibus quoad modum vel circumſtantias ſupernaturalibus; circa quos rerum ordo habet naturalem exigentiam, vt tales effectus fiant naturali modo & ordine, qui immutatur dum miraculosè fiūt: ſed etiā in illis effectibus ſupernaturalibus, tranſubſtātiationis, & incarnationis, immutatur communis ordo naturę: ſiquidē in Sacramēto deſinit tota ſubſtātia panis, permanēt accidētia ſine ſubiecto, & Corpus Chriſti quātitatiuum ponitur ibi mirabili modo præſens: in incarnatione priuatur humana natura propria & connaturali ſubſiſtentia, ac terminatur ad alienā perſonam Verbi. At in iuſtificatione non fit aliquid præter aut contra communem ac debitum naturæ ordinem, nec immutatur vlus naturæ, ſed tantùm fit aliquid ſupra naturam: & ita declarauit S. Thom. ipſe q. 6. de Potentia art. 2. Item creatio non eſt propriè miraculum, quia non ſolùm non fuit immutatus, quinimò fuit primò conſtitutus ordo naturæ: Quamuis, ſi Deus modò crearet de nouo quicquam præter rerum exigentiam, vt excipiamus creationem animæ rationalis, quam potiùs rerum natura exigit, hęc alia inquā creatio videretur participare rationem miraculi: ſed adhuc non tam propriè eſſet miraculum, ſicut ſunt illa quæ contingunt circa res iam creatas earumquè naturalem ordinem immutant. In idem fortè redit quod dixit Caiet. ead. q. 105. art. 3., iuſtificationem non eſſe miraculū: quia cùm de facto nata ſit fieri, non eſt nata fieri per alias cauſas nec alio modo, quàm à Deo ſicut de facto fit: ideſt ex eo quòd Deus eleuauit hominem ad ſtatum gratiæ & gloriæ, debet quidem inſtituta eſſe infuſio gratiæ, ſed non aliter apta eſt infundi gratia, niſi vt de facto à Deo infunditur. Deus ergo iuſtificans impium, ſeruat communem modum intra ordinem & ſtatum gratiæ a ſe inſtitutum, nec propriè dicitur facere miraculū. Vnde ſi cuiuſpiam iuſtificatio contingat

præter

præter conſuetum ordinem, poterit dici propriè miraculum: vt de vocatione & iuſtificatione Pauli, quæ facta eſt tàm extraordinario modo, concedit S. Thom. 1.2. q.113. art.10. ad 2.

Quomodo vt ſit miraculum debeat notificari.

Quintò vlteriùs, quatenus miraculum dicitur eo quòd admirationem gignit, addit S. Thom. q.105. art.7. ad 3., requiri, vt opus ſupernaturale taliter fiat quòd manifeſtetur aliquo pacto hominibus. Et ratio eſt in promptu; quia admiratio oritur, quando apparet effectus, & occulta eſt cauſa: vt ergo opus ſupernaturale in admirationem rapiat, debet ipsũ opus eſſe notum & manifeſtum. Ideoquè inquit S. Thomas, intantum ſcientiam infuſam Apoſtolis, fuiſſe miraculum, inquantum manifeſtabatur in ſignis & operationibus externis, ex quibus mirabilis apparebat. Contendunt tamen aliqui, non requiri, vt opus ſupernaturale actualiter cognoſcatur, ſed ſatis eſſe ſi poſſit notificari: quia neceſſe non eſt, vt miraculum actu admirationem ingerat, ſed ſat eſt quòd aptum ſit ingerere. Verùm ſatis conſtat, tunc proximè miraculum eſſe aptum admirationem gignere, quãdo cognoſcitur, ex notitia enim effectus, apta eſt naſci admiratio, dum eſt occulta cauſa: igitur in ordine ad admirationem, opus ſupernaturale ignotũ dicetur magis remotè miraculum quam opus cognitũ.

Quomodo vnum miraculum ſit maius alio.

Sextò demum S. Thom. art.8. benè declarat, quo pacto vnum miraculum non ſit maius alio ex parte diuinæ potentiæ: quia inquit, omne opus comparatum diuinæ poteſtati, eſt minimum. Sed ex parte ipſorum effectuum concedit, vnum miraculum eſſe maius alio, iuxta illud Chriſti Ioann. 14. *Opera quæ ego facio, & ipſe faciet, & maiora horum faciet*. Illud enim opus quo magis immutatur ordo naturę, vel quod magis excedit facultatem naturæ, dicetur maius miraculum. Quamvim autem miracula habeant ad perſuadendam fidei veritatem, conſtabit 2.2. in propria materia: & rurſum quam vim habeant ad indicandam ſanctitatem hominum quorum interceſſione fiunt, & de ipſa gratia miraculorum quam Deus Sanctis tribuit, agendum erit cum S. Thoma 2.2. q.178.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Deus poſſit effectus ſupernaturales, non tantùm ſe ſolo, ſed etiam ſimul cum cauſis creatis ad eos eleuatis efficere.

Deus ſe ſolo operatur pleroſque ſupernaturales effectus.

In primis ſatis patet, Deum ſe ſolo operari pleroſque ſupernaturales effectus: ſic enim infundit lumen gloriæ intellectui Beatorum, ſic dedit gratiam Angelis, ſic fecit hypoſtaticam vnionem. Et effectus etiam ſupernaturales quoad modum aut circunſtantias, poteſt ſine dubio ſe ſolo efficere: hæc eſt enim virtus diuinæ potentiæ, vbi non appareat eſſentialis dependentia certi cuiuſpiam effectus ab aliqua cauſa creata: qui ſolus effectus excipi poterit, vt mox dicemus.

Et alios operatur eleuando cauſas creatas.

Secundò patet, Deum operari quoſdã ſupernaturales effectus ſimul cum cauſis creatis ad eos aſſumptis, ſcilicet actus vitales, actus fidei, ſpei, charitatis, aliarumquè virtutum infuſarum; actum viſionis beatificæ in patria: hi enim actus ſunt ſupernaturales, & omnino efficiuntur per potentias vitales ab anima noſtra, & ab Angelis. Deus ergo ſimul cum his cauſis creatis operatur huiuſmodi ſupernaturales effectus. Quomodo verò Deus eleuet naturam creatam ad hos effectus, & quomodo potentiæ vitales ſimul cum Deo ad actus ſupernaturales concurrant, ita vt fieri non poſſint hi actus abſque concurſu effectiuo ipſarum potentiarum, conſtat ex dictis q.12. de Viſione Dei, & ex dicendis 1.2. in materia de Gratia.

Poteſt eleuare per virtutem ſuperadditam.

Tertiò concedendum eſt, poſſe a Deo cauſas creatas aſſumi, vt ſaltem denominatiuè quoſdam effectus dicantur producere, quos ipſæ cauſæ ſecundùm naturam & virtutem ſuam natiuam efficere non poſſent: ita ſcilicet, vt Deus virtutem aliquam operatiuam & productiuam alicuius effectus, tribuat alicui rei, a qua virtute procedat effectus: & res in qua ea virtus ineſt, dicetur eum effectũ producere; ita vt ſecundùm ſe non alium influxum actiuum adhibeat, niſi quatenus habet in ſe virtutem operatiuam. Hoc facilè patet: ſiquidè naturaliter quoque contingit, vt aqua per calorem in ſe receptum dicatur calefacere: facilè ergo

 Deus

Deus poteſt, ad plures effectus, in ſubiectis alioqui naturaliter diſparatis, virtutes effectiuas collocare, ratione quarum ipſæ res in quibus tales virtutes recipiuntur, denominentur agere & producere effectus, quos alioqui ſeipſis cauſare non poterant. Atque hoc intelligi poteſt, tàm in ordine ad effectus quoad ſubſtantiam ſupernaturales; quàm quoad effectus, naturales quidem in ſubſtantia, ſed qui naturaliter ab illis rebus produci non poſſent. Ad effectus ſecundùm ſubſtantiã ſupernaturales ſpectat, quod opinantur Thomiſtæ, Sacramenta per virtutem acceptam à Deo tranſeunter ad inſtar motus artificioſi, efficere gratiam. Ad effectus verò ſecundùm ſubſtantiam naturales ſpectat, ſi Deus v. g. ligno imprimeret virtutem attractiuam ferri qualis eſt in Magnete, aut alia ſimilia. Non eſt verò huius loci, diſtinctè proſequi, ad quoſnam effectus, & in quibus ſubiectis, & quas virtutes, Deus collocare poſſit: ſed quoad effectus ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturales, præſertim quoad gratiam per Sacramenta, tractabimus 3. par q 62: quoad effectus verò ſecundùm ſubſtantiam naturales, de humanitate Chriſti miracula operante, eadem 3. par. q.13. differemus.

Poteſt eleuare abſque alia virtute.

Quartò aſſerendum eſt, poſſe Deum eleuare cauſas creatas naturales, abſque vlla virtute ijs ſuperaddita, ad operandos effectus, ipſis quidem cauſis quoad ſubſtantiam naturales, ſed ad eos operandos modo aliquo ſupernaturali, hoc eſt excedẽte naturalem facultatem earũ. v.g. Sol ex natura ſua poteſt illuminare, Ignis calefacere, ſed non in diſtans abſq. medio: poteſt ergo facere Deus, vt Sol illuminet & ignis calefaciat ſubiectum diſtans non operando in medio. Item non poteſt ignis calefacere ſubiectum frigidum niſi ſucceſſiuè in tanto tempore: poterit Deus facere, vt in breuiori tempore vel in inſtanti ignis producat totum calorẽ, & ſimiliter vt producat formam ignis, non præmiſſa ſucceſſiua diſpoſitione. Hæc inquam & ſimilia à Deo fieri poſſe, ſatis per ſe credibile apparet: ſiquidem cauſæ habent virtutem naturalem ſufficientem quoad ſubſtantiam taliũ effectuum: & illæ conditiones non ſunt tam eſſentiales, vt implicet abſque ijs exerceri actionem & produci effectum: licèt enim naturaliter requiratur propinquitas ignis ad calefaciendum lignum, non tamen actio calefactionis ſecundùm eſſentiam ſuam dicit coniunctionem cum hac conditione: ſed poterit Deus facere, vt ignis calefaciat etiam in diſtans, exequendo eamdem ipſam calefactionem ab igne.

Aliqui verò in hoc ordine conſtituũt, vt qualitas aliqua remiſſa producere poſſit intenſam, quam vtique naturaliter non poſſet, vt v. g. calor vt vnum efficiat calorem vt duo & vltra. Hoc tamen eſt difficilius iuxta ſententiam aſſerentem gradus intenſionis eſſe ætherogeneos & diuerſæ rationis: ſi enim ſecundus gradus caloris eſt diuerſæ & ſuperioris rationis à primo, ſimpliciter non poterit ab illo produci. Sed iuxta veriorem ſententiam aſſerentem gradus intenſionis eſſe homogeneos & eiuſdem rationis, res eſt facilior: ſicut enim primus gradus caloris poteſt naturaliter efficere vnũ gradum in vno ſubiecto & alium in alio; poterit Deus facere, quòd ille primus gradus caloris producat alium conſimilem gradum in vno eodemquè ſubiecto, & ſic deinceps alios plures gradus conſimiles,

Poteſt eleuarè moraliter.

Quintò aſſerendum eſt, Deum poſſe eleuare res creatas ad hoc vt tamquam inſtrumenta moraliter cauſatiua, ſeù indirectè effectiua, ſuo modo concurrant ad effectus tàm quoad ſubſtantiam, quàm quoad modum ſupernaturales, ſiuè ad effectus naturaliter diſparatos. Probatur & declaratur: quia poteſt Deus ſua voluntate ſtatuere, vt ad præſentiã alicuius rei, ſiuè ad applicationem vel poſitionem alicuius actionis naturalis, ipſemet Deus talem vel talem producat effectum. Hoc modo dicimus, rem ſic conſtitutam à Deo tamquàm inſtrumentum morale vel effectiuum indirectè concurrere ad cauſandum talem effectum. Hoc ſaltem modo aſſerendum eſt, Sacramenta cauſare gratiam, humanitatem Chriſti effeciſſe miracula. Et iuxta hunc modum poſſunt intelligi plurima Sanctorum dicta, etiam S.Thomæ, vt proprijs locis 3. par. conſtabit.

Num poſſit eleuare quamcumque cauſã

Sextò. Difficultas maximè grauis circa rem hanc ſupereſt, num Deus eleuare poſſit rem quampiam creatam ſecundùm ſe

Ad quemcumque effectum. ſe omnino diſparatam & improportionatam, ad hoc vt per ſeipſam abſque alia virtute ſuperaddita phyſicè ac directè effectiua producat effectum aliquem ſupernaturalem; ſiuè quoad ſubſtantiam, v.g. aquam ad efficiendam gratiam in anima; ſiue quoad circumſtantias, vt lutum ad illuminandum cæcum.

Sententia affirmans. Affirmat Suarez tomo 1. 3. par. diſp. 31. præſertim ſect. 5. agens de miraculis Chriſti, & tomo 3. diſput. 9. ſect. 1. agẽs de Sacramentis, & tomo 4. diſput. 46. ſect. 1. agens de igne purgatorij. Aſſerit enim, omnem rem habere potentiã obedientialem actiuam ſibi congenitam, ratione cuius eleuata à Deo, poſſit quemcumq. effectum, non ſolùm naturaliter diſparatum, ſed etiam ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, efficere. Hanc virtutem obedientialem ait eſſe inſtrumentalem, non principalem: ait etiam, non eſſe naturalem, ſed propriè vocari obedientialem. Imò hanc virtutem ità omnibus rebus adſcribit, vt ſolùm excipiat ibi tomo 3. diuinas relationes, eo quòd ob infinitam perfectionem non poſſunt eſſe inſtrumentum, & cùm ſint increatæ non poſſunt obedientialiter ſubijci. Adducit pro hac ſententia S. Thomam in 4. diſt. 8. q. 2. art. 3. ad 4., vbi ait, poſſe creaturam operari quæ ſunt ſupra naturam, tamquam agens inſtrumentale motum à virtute diuina: quia ſicut ipſi creaturæ ineſt potentia obedientiæ, vt in ea fiat quicquid creator diſpoſuerit; ita etiam ineſt, vt ea mediante fiat: quæ eſt ratio inſtrumenti.

Reſolutio negans. Verùm, tam illi Theologi qui aſſerunt Sacramenta & humanitatem Chriſti eleuari a Deo per virtutem ſuperadditam ad conferendos ſupernaturales effectus, quàm ij qui vniuerſaliter negant poſſe huiuſmodi res eleuari ad efficiendos phyſicè & directè tales effectus, dicunt vel ſupponunt, nequaquam poſſe quamcunq. rem ratione ſuæmet entitatis eleuari & aſſumi ad operandum alium effectum ſupra & præter eius naturam: atque adeo negant, ineſſe rebus creatis illam potentiam obediẽtialem actiuam quam Suarez excogitauit. S. Thom. verò in eo loco quem Suarez affert, loquutus potiùs eſt de eleuatione inſtrumenti a Deo per virtutem ſuperadditam; ſic enim in corpore eius articuli docuerat: & hoc modo Thomiſtæ defendere ſolent ſententiam S. Thom. de actiuitate phyſica humanitatis Chriſti & Sacramentorum ad effectus ſupernaturales.

Probatur ex paritate creationis. Probari autem poteſt, non poſſe taliter res creatas eleuari ad operãdos quoſcunque effectus, eadem ferè ratione qua S. Thom. q. 45. art. 5. probauit, non poſſe creaturam eleuari vt inſtrumentum ad creandum: eadem enim eſt ratio de alijs operationibus & effectibus diſparatis, ad quos cauſæ creatæ non habent proportionem & aptitudinem. Siquidem ea quæſtione ſect. 5. oſtendimus, non debere vim fieri in hoc, quòd inſtrumentum debeat habere præuiam actionem diſpoſitiuam ad effectum principalis agentis: ſed potiùs vim faciendã eſſe in hoc, quòd inſtrumentum debet habere proportionẽ aliquam & aptitudinem ad attingendum effectum, quæ non reperitur in qualibet re ad quemcunque effectum præter & ſupra eius naturam, ſicut non reperitur ad creandum. Vndè ibi diximus, quòd ſi creatura aliqua poteſt per ſe eleuari ad effectum diſparatum, poſſet etiam eleuari ad creandum. Quod videns Suarez, ingenuè confeſſus eſt, tamen contra ſententiam S. Thomę & communem Theologorum quam nos approbauimus. Et confirmari poteſt hæc ratio ex S. Tho. 3. contra gentes cap. 102. ratione 3., vbi ex eo probat, ſolius Dei eſſe, miracula efficere: quia cùm omnis creatura requirat in ſua actione ſubiectum, non poteſt agere niſi iuxta aptitudinem & proportionem ſubiecti: ideoquè ſicut creatura non poteſt creare, ita nec poſſe operari niſi iuxta potentiam ſubiecti. Sed S. Thom. putauit, creaturam, non ſolùm vt cauſam principalem, ſed etiam vt inſtrumentum eleuatum à Deo, creare non poſſe: ergo eadem ratione ſentiendum eſt, creaturam non poſſe ſecundùm ſe eleuari à Deo vt inſtrumentum ad attingendos effectus ſupernaturales, vel quoſcumq. ad quos cauſa non habet proportionem.

Ex deficientia actionis. Deindè vlteriùs probatur: quia ſine dubio ſi aliqua res creata vt inſtrumentũ eleuatum attingeret ſupernaturalem effectum, ſi v.g. aqua efficeret gratiam; conſideranda eſſet peculiaris actio eſſentialiter reſpiciens talem cauſam, ſcilicet aquãt

actio enim prouueniens à quacunque cauſa, eſſentialiter eſt emanatio à tali cauſa, nec poſſet prodire ab alia cauſa. Itaque omnis alia actio, qua gratia vel infunditur à Deo, vel fieret ab alia cauſa, non poteſt prouenire ab aqua: ſed peculiaris omnino actio concedenda eſſet quæ non niſi ab aqua egredi poſſet. At putandum non eſt, poſſibilem eſſe actionem peculiarem à quacumque re creata ad producendum effectum ſupernaturalem & diſparatum. Tum quia ſi iuxta rerum naturam non datur potentia proportionata in ipſa re ad huiuſmodi effectum, non erit fingenda actio poſſibilis inter quaſcumque res penitus diſparatas. Tum etiam exiſtimandum eſt, actionem productiuam certi effectus, reſpicere adequatè tamquàm cauſam proportionatam, non quidem omnem rem creatam, ſed potiùs cauſam determinatam ſaltem in aliquo genere, quæ habeat aliquo conuenienti modo proportionem cum effectu, ità vt non poſſit prodire actio productiua talis effectus, niſi à cauſa talis generis. Sicut enim alij actus, v. g. viſio, auditio, & ſimiles, reſpiciunt ſua adæquata obiecta, extra quę ferri non poſſunt: ità ſimili modo actio quæ reſpicit agens, habetquè rationem tranſcendentalis ordinis ad ipſum agens. Ergo ſicut viſio v. g. ferri non poteſt niſi in obiectum viſibile, ſcilicet colorem & lumen, nullaquè eſt poſſibilis viſio corporalis quæ in aliud feratur obiectum, & ſimiliter de auditione erga ſonum, & ſic de alijs: & ſicut etiam actus viſionis circa colorem non poteſt ab alia cauſa elici niſi à potentia viſiua, nec poteſt auditus aliauè potentia vel cauſa diſparata eleuari ad inſpiciendum colorem: ità exiſtimandum eſt, actionem productiuam cuiuſcunque certi effectus, determinare ſibi ac reſpicere eſſentialiter tale agens, nec ſit poſſibilis actio productiua talis effectus reſpiciens aliud agens, & præſertim reſpiciens quodcunque agens diſparatum. Tum præterea, vel actio egrediens à cauſa proportionata, tamen eleuata ratione ſuæ virtutis obedientialis, eſſet ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis, vel naturalis. Primum dici non poteſt in vniuerſum: quia ſi poteſt cauſa creata eleuari ad producendum effectum ſecundùm ſubſtantiam naturalem, tamen diſparatum à natura ſua, v. g. lutum ad illuminandum cæcum: cùm effectus, ſit eſſentialiter naturalis, dici non debet actio productiua eius, eſſe ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis. Si dicatur ſecundum, ſaltem circa hos effectus ſecundùm ſubſtantiam naturales: tunc talis actio neque etiam quoad modum ſiue circumſtantias videtur eſſe ſupernaturalis. Tunc enim aliquid eſt hoc pacto ſupernaturale, quando naturaliter aptum eſt & exigit fieri alio modo: at certè talis actio non aliter exigeret, imò nec poſſet aliter emanare, quàm prout à tali cauſa emanarat: neque ab ea procederet ſimul atque ab alio auxilio ſupernaturali, ſed ſolùm prodiret à virtute quæ dicebatur obedientialis talis cauſæ; vndè adæquatè peteret ab illa procedere, tamquàm à cauſa proxima. Igitur, ne dicatur vnaquæque res naturaliter poſſe quemcumque effectum quantumuis diſparatum efficere, negandum eſt, eſſe poſſibilem actionem productiuam inter quaſcumque res diſparatas.

Ex improportione rerum. Præterea Vaſq. diſp. 126. cap. 3. & 4. idem probat prolixo diſcurſu, cuius breuiter hæc eſt vis. Fieri non poteſt, vt aliquis diſparatus effectus emanet à cauſa improportionata, vt inſtrumento eleuato abſque aliqua mutatione in his rebus: quoniam relatio inter cauſam & effectum, quæ inter eas res diſparatas ſine dubio conſurgeret, ſupponit mutationem in qua fundetur. Et rurſus, ſi virtus obedientialis congenita vnicuique rei, eſt completa, cui ſcilicet correſpondeat quicquid eſt in effectu, tunc illa res erit cauſa principalis in ſuo genere, indigens tamen concurſu Dei generali, ſicut vnaquæque cauſa creata indiget. Si verò eſt ſolùm inchoata, cui ſcilicet ſecundùm aliquam tantùm rationem correſpondeat effectus, debet compleri alio auxilio ad operandum, & ad effectum quidem naturalem auxilio naturali, ad effectum ſupernaturalem auxilio ſupernaturali: ergo ſatis non eſt virtus obedientialis congenita omni rei ad attingendum quemcumque effectum. Sed certè, qui oppoſitam ſententiam defendunt, cogi non poſſunt ad aliam mutationem admittendam, vel in effectu vel in cauſa,

præter

præter mutationem actionis: hoc eſt ſi effectus ab vna vel alia cauſa emanet, mutari actionem ab vna vel alia cauſa. Attamen contra hanc mutationem actionis vrgent ea quæ à nobis adducta ſunt. Ad alteram argumenti partem, Suarez reſpondet, cauſam creatam non eſſe principalem ad huiuſmodi effectus, eo quòd ſunt improportionati & ſupra eius facultatem naturalem: ſicut etiam illam virtutem non eſſe naturalem ſed obedientialem, quia cauſa eſt inferioris ordinis, & ſecundùm omnem rationem improportionata effectui: item indigere auxilio & concurſu Dei, non quidem per modum qualitatis ſuperadditæ, ſed per modum actionis ad eumdem effectum: hunc tamen concurſum non eſſe debitum tali cauſæ, atque adeò non ſe habere vt concurſum Dei merè generalem, alioqui requiſitum ab omnibus cauſis ad ſuos naturales effectus. Sed contra hanc reſponſionem vrgeri poſſet quod nos ſupra dicebamus: quia actio quæ eſſet peculiaris vnicuique cauſæ, non eſſet illi ſupernaturalis: ex quo rurſus inferri poteſt, virtutem quæ dicitur obedientialis, eſſe potiùs naturalem, & in ſuo genere completam: atque ſi effectus non ſit nobilioris naturæ quàm ipſa cauſa, cauſam eſſe veluti principalem reſpectu talis effectus.

Demum. Cùm non detur efficax fundamentum ad rem tam nouam & præter rerum ordinem aſſerendam: eaque neceſſariò non ſit ad myſteria noſtræ fidei explicanda, ſcilicet quomodo ſacramenta conferant gratiam, humanitas Chriſti fecerit miracula; quinimò potiùs hæc difficiliora reddit, quæ alioqui poſſunt multo faciliùs explicari: putandum inquam non eſt, poſſe vnamquamque rem eo modo ratione virtutis obedientialis actiuæ aſſumi ad quamcumque aliam rem directè & phyſicè efficiendam, donec id aliunde non conſtiterit.

Non datur potentia obedientialis in rebus ad quamcũque actionem & effectum.

In contrarium obijcies primò ex Suarez. Non implicat, Deum dicto modo potuiſſe ſuas creaturas inſtituere, ideſt cum ea potentia obedientiali vt diuinæ inſeruiant voluntati: imò maior perfectio eſt, ſi creaturæ taliter diuinæ poteſtati ſubdantur, vt Deus iis ad omnem effectũ vti poſſit: ergo ita exiſtimandũ eſt.

Reſpondetur. Sufficientes rationes hactenus eſſe allatas, vt patet ex dictis. Nec ad maiorem perfectionem ſpectat, pro libito fingere, à quacumque re eſſe poſſibilem actionem ad quemcumque effectum quantumuis ſupernaturalem & diſparatum: ſicut fingi non debet, eſſe poſſibilem à facultate viſiua viſionem terminatam ad obiectum diſparatum, & ſic de alijs rebus.

Comparatur potentia obedientialis actiua cũ paſſiua.

Obijcies ſecundò. Datur in rebus creatis potentia obedientialis paſſiua, vt in eis vel ex eis Deus faciat quicquid non implicat contradictionem: ſic poteſt Deus creaturæ rationali gratiam iuſtificantem infundere, naturam ſubſtantialem hypoſtaticè vnire diuinę perſonæ, & ſimilia: ergo datur quoque potentia obedientialis actiua, vt per eaſdem res Deus efficere poſſit quicquid non implicat contradictionem.

Reſpondetur primò, diuerſam eſſe rationem: quia ad agendum requiritur maior aptitudo & proportio, quàm ad recipiendum, vt in iis quæ circa res naturales contingunt facilè conſtat. Secundò, nec etiam dari potentiam obedientialem paſſiuam niſi cum proportione aliqua in rebus ipſis fundata. Vnde non poterit forma ſpiritualis in ſubiecto materiali conſtitui vt illi inhæreat, vel forma materialis in ſubiecto ſpirituali: & in iiſdem exemplis allatis, gratia ſanctificans non alteri quam creaturæ rationali poteſt infundi: & vnio hypoſtatica non niſi naturæ ſubſtantiali concedi: habet enim natura ſubſtantialis ſuo modo proportionem in hoc quòd apta eſt ſubſiſtere, & creatura rationalis in hoc quòd poteſt eſſe particeps amicitiæ cum Deo. Vnde Auguſtinus cap. 5. de Prædeſtinatione ſanctorum dixit, *Poſſe habere fidem, ſicut & poſſe habere charitatem, naturæ eſt hominum*. Et ratio ſimilis reddi poteſt illi quam adduximus ad excludendam potentiam obedientialem actiuam: quia nempe, vt forma conſtituatur in vno vel alio ſubiecto, debet mutari modus inhærentiæ, & aſſignari peculiaris vnicuique ſubiecto: ſed putandum non eſt, poſſibilem eſſe inhærentiam cuiuſcumque formæ in quocumque ſubiecto, quantumuis diſparatis, ſicut de actione probauimus.

Comparãtur operationes cum alijs quibuſdam exemplis.

Obijcies tertiò. Poteſt Deus quædam efficere quæ naturaliter rebus creatis conuenire non poſſunt, vtpotè conſtituere vnum corpus in pluribus locis, plura corpora in vno loco non mutata quantitate & denſitate eorum: item poteſt animam determinatam ad informandum corpus certæ molis, applicare maiori: poteſt vnicam albedinem collocare in pluribus ſubiectis: & hæc omnia poteſt facere ratione potentiæ obedientialis, quæ ineſt ipſis rebus ad hoc vt Deus circa eas faciat quicquid contradictionem non implicat': ergo ſimiliter incredibile non eſt, ineſſe ijſdem rebus potentiam obedientialem actiuam, vt efficere poſſint quæ naturali virtute non poſſunt.

Reſpondetur, poſſe quidem Deum ea efficere, ſed ea omnia, & ſi quæ ſunt ſimilia, ità ſe habẽt, ſicut ea quæ nos concl. 4. vltrò conceſſimus, ſcilicet poſſe Deum eleuare cauſam creatam ad effectum ipſi connaturalem, modo tamen ſupernaturali efficiendum; vbi opus non erat mutari actionem, ſed ſolùm quaſdam conditiones vel circumſtantias non eſſentiales. Similiter & in exemplis allatis poteſt vnumquodq. corpus naturaliter exiſtere in hoc vel illo loco, daturq. præſentia naturalis talis corporis in tali loco, & alia in alio loco: quamuis ergo naturaliter non poſſit dari duplex præſentia eiuſdem corporis in duplici loco, facilè poterit Deus multiplicem præſentiam ſimul eidem corpori tribuere: & ſic etiam plura corpora ſimul in eodem ſpatio collocare, nimirũ efficiendo & conſeruando ſimul præſentiam ſecundùm ſe naturaliter poſſibilem vniuſcuiuſq. corporis in tali loco. Eodem pacto anima apta eſt informare vnam vel aliam materiam, quamuis non poſſit naturaliter informare niſi vnam tantæ molis: at poterit Deus efficere informationem in alia materia, vtique ſecundùm ſe poſſibilem, in alia inquam materia vel continuata vel diuiſa: & ſic quoque vnam albedinem in pluribus collocare ſubiectis. Eſtque longè diuerſa ratio ad phyſicè & directè efficiendum: vbi oportet mutari actionem, & aſſignari quandam actionem eſſentialiter reſpicientem talem effectum & talem cauſam, quantumuis diſparata & improportionata ſint: quod eſt impoſſibile, vt patet ex dictis.

Comparãtur alij effectus cũ actibus vitalibus.

Obijcies quartò. Poſſunt potentiæ naturales, videlicet Intellectus & voluntas creaturæ rationalis eleuari à Deo ad eliciendos actus ſupernaturales, vtique inquantum hæ potentiæ habent rationem virtutis obedientialis reſpectu Dei: ergo ſimiliter poterit Deus eleuare quamcũq. aliam rem ad quemcumq. effectum ſupernaturalem efficiendum.

Reſpondetur. Intellectum & voluntatem eleuari à Deo per auxilium & formam ſupernaturalem ipſis ſuperadditam. Si autem poteſt Deus abſque auxilio infuſo & intrinſeco eas potentias eleuare, id præſtaret adhibendo ipſemet influxum ſupernaturalem in ratione cauſæ proximæ loco illius auxilii: ergo non ſequitur, Deum poſſe eleuare vnamquãq. rẽ abſque virtute ſuperaddita vel abſque influxu ſupplente vicem talis virtutis. Secundò, Deus poteſt eleuare intellectũ & voluntatem ad eliciendos actus reſpicientes obiectum proportionatum ipſis potentijs, ideſt contentum intra latitudinem obiecti earum adæquati. Vnde non poteſt Deus eleuare oculum corporeum ad intuendum obiectum ſpirituale, nec etiam corporale ex genere ſuo non viſibile. Ac certè non poſſet Deus eleuare aliam rem creatam ad eliciendum actum viſionis Dei, ſicut eleuat intellectũ: hinc ergo duci non poteſt argumentum ad tribuendam potentiam obedientialem actiuam alijs rebus ad ſupernaturales & diſparatos effectus. Tertiò dici ſolet, ideò poſſe Deum eleuare intellectũ & voluntatẽ ad actus ſupernaturales, quia hæ potentię habent ex ſe virtutẽ ſaltẽ inchoatã ad tales actus, quæ virtus ſupernaturali auxilio compleatur: hoc eſt potentias habere virtutem ad tales actus quatenus vitales ſunt, eleuari autem auxilio ſupernaturali ad eoſdem vt ſupernaturales sũt. Sed quia ſimiliter dicere quis poſſet, formam aquæ habere etiam virtutẽ inchoatam ad producendum calorem vt qualitas eſt, & ità poſſe eleuari ad efficiendum ſimpliciter calorem: ideò obſeruandum eſt, eatenus poſſe admitti rationem illam virtutis inchoatæ ad effectum conſideratum penes aliquam rationem, quatenus talis actus reſpicit obiectum intra latitudinem obiecti adæquati illius cauſæ: quo

pacto

pacto ſe habent actus intellectus & voluntatis. Vel rurſus, eatenus valet illa ratio, inquantum effectus ità correſpondet alicui cauſæ penes aliquam rationem, vt non poſſit non fieri à tali cauſa: ità actus intellectus & voluntatis, eo quòd vitales ſunt, non poſſunt non ab ijs potentijs emanare: & ſic eas cauſas eleuari ad huiuſmodi actus qui non poſſunt niſi ab ijs procedere. Vbi ſanè ſatis apparet proportio & connexio inter talem cauſam & effectum. Aliæ verò res ad alios effectus ſupernaturales & diſparatos eleuari non poſſunt.

Quintò demum obijci hìc poſſent aliqua ad probandum, humanitatem Chriſti eſſe cauſam phyſicè & directè effectiuam miraculorũ, Sacramenta eſſe ſimiliter cauſam effectiuam gratiæ, & ignẽ infernalem eſſe cauſam alicuius effectus ſpiritualis in Angelis & animabus. Sed certè omnia benè ſaluari poſſunt abſque huiuſmodi efficientia & actiuitate, vt proprijs in locis diſtinctè videbimus.

QVAESTIO QVADRAGESIMANONA

De Conſeruatione & Gubernatione Rerum à Deo.

AGIT S.Thom. de gubernatione rerum à Deo q.103. per octo articulos: & de conſeruatione, tamquam de quodam gubernationis actu q.104. per quatuor articulos. Nos conſeruationem & gubernationem breuiùs in hac vna quæſtione coniungimus: & iuxta ordinem inchoatum, priùs de conſeruatione agemus: poſtea de gubernatione videbimus, in quanam ex prædictis Dei operationibus conſiſtat, quiduè ſupra eas addat.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Res omnes immediatè conſeruentur à Deo.

Reſolutio affirmatiua.

EX ijs qui agnouerunt dependentiam omnium rerum à Deo dum primò fiunt, nullus negauit, eas omnes res, quandiu poſtea permanent, ſemper actu dependere à Deo, quod eſt ab illo conſeruari. Eſt ergo certum & exploratum apud Theologos ac Philoſophos, res omnes immediatè conſeruari à Deo. Ita S.Thom. q.104. art.1. & ſequaces ibidẽ: Scholaſtici in 1.d.27. vel in 2.d.1. aut 37. Alenſis 1. par. q. 10. Henric. Quodlib.3. q.7. Suarez diſp.21. Metaph. Conimb. 2. Phyſic. cap. 7. q.10., & alij. Imò antiquiores quoque Philoſophi, Ariſt. vel quiuis alius Auctor lib. de Mundo ad Alexand., Triſmegiſt. in Aſclepio, Auctor operis de Secreta Sapient. ſecundùm Aegyptios lib.12. cap.19., Plato in Timæo, Seneca in lib. de Conſolat. & lib. de Prouident., & alij, vt teſtantur Iuſtinus Martyr in Oratione parenet. ad Gentes, & Eugubin. lib.1. de Perenni Phiiloſophia à cap.28. Intelligendumquè eſt, res omnes directè & poſitiuè conſeruari à Deo per effectiuum influxum immediatũ ad ipſas res: hoc eſt non ſolùm conſeruari per remotionem impedimentorum, & expulſionem contrariorum à quibus res deſtrui poſſent, aut per diſpoſitiones adhibitas quatenus ad quarundam rerum exiſtentiam requiruntur, aut ſolùm per conſeruationem alicuius cauſæ creatæ à qua res aliæ in ſuo eſſe dependeant: ſed ita quòd Deus ſuo actiuo influxu vnamquamque rem, quandiù in ſuo eſſe permanet, indeſinenter attingit atque conſeruat.

Probatur

Probatur ex Scriptura & Patribus. Probatur primò ex ſacra Script. Sapiēt. 11. *Quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes? aut quod à te vocatum non eſſet, conſeruaretur?* Ioann. 5. *Pater meus vſque modò operatur, & ego operor.* Hebr. 1. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ.* Actor. 17. *In ipſo viuimus, mouemur, & ſumus.* Quæ & ſimilia loca, iuxta communem Theologorum & Patrum intelligentiam, faciūt hanc veritatem certam in fide. Probatur etiam alijs Patrū auctoritatibus, Dionyſ. cap. 10. de Diuin. nominib. Auguſt. lib. 4. de Geneſi ad litter. cap. 12. & lib. 5. cap. 20. Gregor. lib. 16. Moral. cap. 18. & Homil. 17. in Ezechiel. Anſelm. in Monolog. cap. 12. Nazianzen. Orat. 36. Damaſc. lib. 1. de Fide cap. 3. & aliorum, qui id ſatis perſpicuè docuerunt.

Ratione à poſteriori. Secundò ratione à poſteriori. Poteſt Deus vnamquamq. rem creatam, ſi voluerit, ad nihilum redigere: nulla enim res creata exiſtit neceſſariò ſimpliciter; ſed ſic proprium Dei eſt, eſſe immutabilē, ex dictis antea q. 9. Sed putandum non eſt, debere Deum adhibere actionem aliquam poſitiuam, ad hoc vt rem vllam deſtruat: actio enim poſitiua haberet terminum poſitiuum, oppoſitum rei deſtruendæ: at res omnes quæ exiſtunt per ſe & fiunt per creationem, deſtrui non poſſunt per oppoſitionem vllius contrarij. Poteſt ergo Deus, vnamquamque rem ad nihilum redigere per ſolam ſubtractionem ſuæ conſeruationis: fatendum ergo eſt, omnes res, quandiu ſunt, ſemper actu per influxum conſeruatiuū dependere à Deo. Vim huius rationis indicarunt nonnulli ex Patribus, præcipuè Auguſt. & Auctor libri de Mundo ad Alexand.

Ratione à priori. Tertiò ratione à priori probat S. Tho. q. 104. art. 1. Effectus qui dependet à cauſa non ſolùm quoad fieri ſed etiam quoad eſſe, vtique à tali cauſa verè conſeruatur: ſed omnis res dependet à Deo non ſolùm quoad fieri ſed etiam quoad eſſe: ergo verè omnis res conſeruatur à Deo. Pro hac ratione tuenda laborant Caiet. alijque Thomiſtæ ibidem. Poteſtq. pluribus modis aptè intelligi. Vel ita: effectus qui dependet à cauſa, non ſolùm vt primò fiat, ſed etiam vt ſit, vtique conſeruatur à cauſa: creaturas verò dependere à Deo vt ſint, probat S. Thom., quia ſolus Deus eſt ens per eſſentiam, & omnis creatura eſt ens participatiuè. Sicut ergo ita Deus eſt ens per ſuam eſſentiā, quòd non ſolùm non eſt primò factus ab alia cauſa, ſed quandiu eſt, eſt independenter ab omni cauſa: ita ex aduerſo creatura quæ eſt ens participatiuè, non ſolùm dum primò fit, ſed etiam quandiu eſt, eſſe non poteſt, niſi per participationē, hoc eſt per dependentiam effectiuā & cōſeruatiuā à Deo. Vel ſic, Effectus qui non ſolùm vt fiat, ſed etiam vt ſit, tàm neceſſariò dependet à tali cauſa, quòd non poſſit fieri ab alia cauſa loco illius, ſiue non poſſit non fieri ab illa cauſa; debet quandiu poſtea permanet dependere & conſeruari à tali cauſa, quia nimirum dependentia à tali cauſa eſt ei penitus neceſſaria: ſed omnis res extra Deum dependet eo modo à Deo, nec poteſt eſſe niſi per dependentiam à Deo: ergo quandiu eſt, conſeruatur à Deo. Vel ſic, Effectus qui dependet à cauſa non ſolùm quoad fieri, ideſt mediāte quodā fieri ſeu quadā actione diſtincta, ſed depēdet quoad eſſe, ideſt per ſuammet eſſentiam & entitatē vt actu poſitam; vtiq. quandiu eſt, ſemper effectiuè depēdet & cōſeruatur à tali cauſa; ſiquidem ipſummet eſſe eius, eſt dependere à tali cauſa: at omne ens extra Deum, dependet hoc modo à Deo, cùm eſſentialiter ſit ens per participationem: igitur quandiu eſt, ſemper actu conſeruatur à Deo. Quæ ratio vim ſumit ex eo quod in ſuperioribus ſtatuimus, in omni re creata eſſentialiter inuolui immediatam dependentiam à Deo.

Quartò. Sicut diximus, quoſdam effectus fieri à ſolo Deo, quoſdam ſimul cum cauſis creatis: ita quidam effectus conſeruantur à ſolo Deo, quidam à Deo ſimul cum cauſis creatis. Hoc ſecundo modo conſeruatur lumen productum à Sole, quod deinceps conſeruatur à Sole: & actus vitales qui ſemper actu dependent à ſuis potentijs vitalibus. Priori modo conſeruantur à ſolo Deo, non ſolùm effectus qui facti ſunt per creationē à ſolo Deo, ſed etiam plerique qui facti quidem ſunt à cauſis creatis, tamen non dependent ab ijs in conſeruari, vt ignis genitus, & alij effectus ſubſtantiales, ac plurimi etiam accidentales. Sed tamen omnino cuncti effectus cōſeruātur à Deo vt in eſſe permaneant. Aliqui autem volunt *Quædam res conſeruantur à Deo ſolo, quædam ſimul cum cauſis creatis.*

lunt

ſunt, omnes ſublunares effectus dependere in conſeruari à cauſis cæleſtibus. Sed hoc verum non eſt, vt ſatis tractauimus q.35. Philoſ. ſect.9.

Poſſunt res annihilari à Deo.

Quintò, Ex his conſtat quod docet S.Thom.ead. quæſt.104. art.3. & 4., poſſe res annihilari à Deo, non tamen vllam rem de facto annihilari. Poteſt enim ſine dubio Deus, ſubtrahendo influxum ſuum conſeruatiuum, reducere quamcumq. rem de eſſe ad non eſſe. Sed ſumendo annihilationem propriè, vt oppoſitam creationi, nulla res de facto annihilatur: quia, inquit S. Thomas, hoc non ſpectat ad manifeſtationem diuinæ bonitatis: & quia Deus non ſubtrahit ſuum influxum conſeruatiuum, niſi iuxta exigentiam cauſarum creatarum: nulla autẽ cauſa creata ita operatur, vt deſtruere poſſit rem per ſe exiſtentem non dependentem à ſubiecto, cuius propriè eſſet annihilatio. Deſitionem verò totius ſubſtantiæ panis & vini in Sacramento Euchariſtiæ, non eſſe propriè annihilationẽ, docent Theologi in proprio loco, vt ibi videbimus.

Argumenta aliqua cõtra neceſſitatem conſeruationis rerum à Deo, benè ſoluit S.Thom. eodem art.1., in quo ſtatuit res omnes conſeruari à Deo. Si verò obijciatur quod S. Doctor art. 2. ſubiungit, quaſdam res conſeruari à Deo mediantibus alijs cauſis creatis: dicendum eſt, non excludi immediatam dependentiam & influxum conſeruatiuum omnium rerum a Deo, ſed tantùm adiungi concomitantiam cauſarum creatarũ in conſeruatione quorundam effectuum: ita vt ſenſus ſit, quoſdam effectus conſeruari à Deo ſimul cum cauſis creatis, quę ad hoc ſuam virtutem operatiuam receperunt à Deo, & poſtea retinent dependenter ſemper à Deo.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit Conſeruatio rerum à Deo.

QVi opinabantur, creationem eſſe influxum medium inter Deum & creaturam, pariter conſeruationem à re conſeruata diſtinguunt. Et qui non agnoſcunt dependentiam eſſentialem omnium rerum à Deo, debent quoque conſeruationem à re diſtinguere. Aliqui præterea voluerunt, conſeruationem eſſe actionem diſtinctam à prima actione, ſcilicet à creatione, qua res primò facta eſt. Ita Henr. Quodlib. 1. q. 6. & Quodl. 9. q. 1., & Aureol. in 2. d.1. q. 4. art.2., vbi vtrumque affirmat, nempe conſeruationem & à prima actione, & ab ipſa re diſtingui. Suarez verò diſp.21. Metaph. ſect.2. vult, conſeruationem de facto eſſe eandem actionem cum prima creatione, quam tamen à re creata putauit diſtinctam: ſed poſſe quoque conſeruationem à creatione diſtingui; ſi nempe Deus pro ſuo arbitratu mutet actionem, & per vnam creet, per alterãm conſeruet; vel ſi priùs medio inſtrumento creauerit, poſtea ſe ſolo conſeruet: ſemper demum conſeruationem eorum effectuum, qui Deo concurrente cum cauſis ſecundis facti ſunt, & poſtea non conſeruantur ab iiſdem cauſis ſecundis, eſſe nouam actionem, à prima productione diſtinctam. Communis autem ſententia eſt, conſeruationem non diſtingui reipſa à creatione, ſed eſſe eandem actionem creatiuam, vt deinceps permanentem. Ita S.Thom. q.104. art.1. ad 4., & q.3. de Poten. art.3. ad 6 & q.5. art. 1. ad 2., & alibi, Capreol. in 2. d. 1. q.2., Ferrar. 3. cont. Gent. cap.65., Heru. tract. de Aeternit. mundi q.1., Aegid. de Ente & eſſent. q.7., & alij, qui potiſſimum de conſeruatione earum rerum quæ factæ ſunt per creationem propriè dictam loquuntur.

Conſeruatio non diſtinguitur à prima productione rerum & à rebus ipſis.

Dicendum ergo primò eſt, conſeruationem rerum à Deo non eſſe nouam actionem præter primam rerum productionem, & potiſſimum conſiſtere in dependentia eſſentiali rerum à Deo, atque adeo nec à re creata & conſeruata diſtingui. Hæc concluſio ſequitur apertè ex doctrina ſuperiùs tradita. Eiuſquè fundamentum eſt: quia iam ſtatuimus, eſſentiam & entitatẽ omnis entis creati quod eſt ens per participationem, conſiſtere in immediata dependẽtia à Deo: certè enim hæc eſſentialis dependentia, eadem permanet, quandiu vnaquæq. res in ſuo eſſe perſiſtit: ergo per ſuammet entitatem per quam formaliter res facta eſt à Deo,

poſtea ſemper effectiuè dependet & conſeruatur à Deo. Itaque conſeruatio eſt actio Dei, non diſtincta a prima productione rei, quę in eſſentiali dependentia conſiſtebat; nec ab ipſa re quæ priùs producta eſt ac poſtea conſeruatur. Imò iuxta hanc rationem fieri non poteſt, vt conſeruatio, vel à prima productione, vel ab ipſa re diſtinguatur.

Secundò. Etiam ſi res quæ fit per creationem ſiue quocumque modo fiat à Deo ſolo, facta eſſet per actionem ab ipſa re diſtinctam; adhuc non eſſet conſeruatio à prima actione diſtinguenda. Sicut enim eadem entitas rei creatæ poſtea perſeuerat, & vt ſic habet rationem durationis; ita eadem prima actio debet deinceps permanere, & vt ſic habet rationem cōſeruationis. Siquidem, cùm res quæ creatur nō ſit ſucceſſiua ſed permanens in ſua entitate, dici non debet conſeruari per actionem ſucceſſiuam, ſed permanentem: ſi ergo poſt primum creationis inſtans concedenda eſt actio permanens quæ ſit conſeruatio, dici tandem debebit eadem prima actio ſemper poſtea permanere. Et ſic etiam inter effectus qui fiunt à cauſis creatis, lumen v. g. quod producitur & conſeruatur à Sole, etiam ſi primò fiat per actionem à lumine ipſo diſtinctam, putandum eſt per eandem actionem quandiù idem lumen permanet conſeruari.

Tertiò. Res quæ fiunt à Deo ſimul cum cauſis creatis, & poſtea ab iiſdem cauſis in conſeruari dependent, vt actus vitales ab anima, ſpecies ſenſibiles ab obiecto, lumen à Sole; per eandem quoque actionē qua primò factæ ſunt à Deo, deinceps conſeruantur, non ſolùm ratione dependentiæ eſſentialis à Deo de qua diximus, ſed etiam ratione actionis diſtinctæ ſi datur. Aut enim huiuſmodi res, etiam a cauſis creatis per ſuanmet eſſentiam formaliter dependent, vt actus vitales ab anima. & ſic opus non eſt, per aliam actionem, quàm per dependentiam eſſentialem ſimul reſpicientem cauſam primam & ſecundam, conſeruari. Aut fiunt à cauſis creatis mediante actione diſtincta, ita ſcilicet quòd hoc lumen poſſit fieri per vnam vel aliam actionem, ab vno etiam vel alio agente luminoſo: & ſic putandum eſt quoque, per eandem actionem lumen deinceps conſeruari: atque adeo conſeruationem à Deo, non ſolùm eſſe dependentiam eſſentialem talis effectus à Deo, ſed etiam actionem diſtinctam: de facto quidem eandem cum prima productione: ſed quæ per Dei potentiam variari poſſet, quia Deus poſſet facere, quòd lumen productum & aliquandiù conſeruatum ab vna cauſa, poſtea conſeruaretur ab alia, & ſic variaretur actio.

Quartò. Illi effectus, qui fiunt à Deo ſimul cum cauſis creatis, ſed non ampliùs à cauſis creatis in conſeruari dependent, poſtea ſufficienter conſeruantur à Deo per ſolam dependentiā ipſis eſſentialem: nec enim neceſſaria erit noua actio diſtincta, licèt ad productionem talis effectus neceſſaria fuerit actio communis cauſæ primæ & ſecundæ.

Quintò demum aſſerendum eſt, conſeruationem a prima productione, aliqua connotatione diſtingui. Hanc ſaltem diſtinctionem omnes tenentur admittere. In primo enim inſtanti res dicitur fieri & produci, non verò conſeruari, ſed in tempore ſequenti dicitur conſeruari: aliquod ergo diſcrimen eſt inter conſeruationem & creationem ſeu primam productionem. Hoc diſcrimen in quadam ſolùm connotatione conſiſtit: quòd conſeruatio eſt dependentia effectus a cauſa, connotando, effectum priùs etiam extitiſſe: creatio verò & prima productio, eſt hæc dependentia, ſecluſa huiuſmodi connotatione, vnde dicit nouitatem eſſendi in termino ſuo, & res quæ creatur & producitur, tunc primò tranſit de non eſſe ad eſſe. Sicut duratio rei permanentis ſupra exiſtentiam ipſius rei addit hanc connotationem, quòd res priùs quoque extiterit. *Conſeruatio à productione per quamdam connotationē diſtinguitur.*

In contrarium Obijcies primò ex Aureolo, ad probandum, conſeruationem non eſſe eandem actionem cum prima productione. Attollere lapidem, & ſublatum tenere, non ſunt idem: figura imprimitur per ſigillum, ſed poſtea tantùm conſeruatur per diſpoſitiones materię: & ex Philoſopho impoſſibile eſt, ſimul ire Thebas & illic eſſe: ergo verè conſeruatio à prima productione diſtinguitur. *Obiectiones ſoluuntur.*

Reſpondetur, Attollere lapidem & ſub-

ſublatū tenere, ire Thebas & illic morari, non eſſe productionem & conſeruationem vnius effectus, ſed eſſe diuerſos effectus, in motu ſcilicet præſentiam ſucceſſiuam, & in ſtatu præſentiam permanentem. Figura verò impreſſa per ſigillum, conſeruatur per diſpoſitionem ſubiecti in genere cauſæ materialis: ſed nos loquimur de conſeruatione in genere cauſæ effectiuæ.

Conſeruatio ſicut productio, eſt via ad terminū.

Obijcies ſecundò ex eodem. Productio eſt via ad terminum, conſeruatio non eſt via, quia terminus dum conſeruatur eſt in facto eſſe, terminus verò in facto eſſe excludit viam. Item, creatio eſt qua res accipit eſſe, non verò conſeruatio: ſufficienter enim res accepit eſſe in primo inſtanti, nec rurſus accipere debet in tempore ſequenti: ergo conſeruatio non eſt eadem actio cum prima productione ſeu creatione.

Reſpondetur, ſi nomine viæ intelligitur tantùm dependentia effectus à cauſa, etiam conſeruationem eſſe viam: & ſic terminum in facto eſſe non excludere viam. Si verò intelligitur dependentia qua res primò tranſit de non eſſe ad eſſe: ſic eandem actionem in primo inſtanti eſſe viam, in tempore ſequenti non eſſe viam, ob differentiam connotationis dictæ. Et ſimiliter, ſi per accipere eſſe intelligitur dependere; res quæ conſeruatur, ſemper accipit eſſe. Si verò intelligitur primò dependere tranſeundo de non eſſe ad eſſe; ſic eandem actionem, priùs eſſe acceptionem, poſtea eſſe retentionem eiuſdem eſſe, ob differentiam dictæ connotationis.

Secunda creatio eſſet quoque idem cum prima creatione.

Obijcies tertiò. Poteſt Deus Angelum primò creatum, pro aliquo tempore annihilare, & poſtea denuò creare: tunc verò ſecunda creatio eſſet actio à prima diſtincta: tum quia actio eſt per ſe determinata ad certam temporis circunſtantiam: tum quia actio ſubit regulam entis ſucceſſiui, quod non poteſt idem numero reparari. Ergo rurſus, etiam ſi Angelus pro eo toto tempore conſeruaretur, conſeruatio correſpondens poſteriori tempori, non erat eadem actio cum prima creatione.

Reſpondetur, eundem Angelum, eadem numero actione qua primò creatus fuit, etiam denuò poſt annihilationem recreari debere: ſiquidem creatio ab eſſentia Angeli in re non diſtinguitur: ac etiam ſi eſſet diſtincta, poſſet adhuc Angelus eadem actione ſecundò creari: quia perinde eſt, actionem, ſicut & quamcunque rem pro toto quodam tempore permanere, ac in medio illius temporis deſtrui & poſtea reparari. Itaque, nec illa actio erat alligata ad certam temporis differentiam: nec habet naturam entis ſucceſſiui, ſed permanentis: ſed nec etiam ſufficiens repugnantia apparet, vt ens ſucceſſiuum reparari non poſſit, de qua re tractauimus q. 37. Philoſoph. ſect. 10.

Sufficit cōnotatio ad diſtinctionē conſeruationis à creatione.

Obijcies 4. Niſi conſeruatio ſit actio reipſa à prima productione diſtincta, non ſatis poteſt ſola connotatione diſtingui. Imò ſequitur, quòd ſi eadem prima actio perſeuerat, res dici deberet ſēper actu fieri, produci, creari. Et probatur: tum quia hac ratione in proceſſionibus diuinis ad intra, vt pote in generatione Filij, non diſtinguimus generationē & poſtea conſeruationem: ſed ſemper actu dicitur Filius generari, iuxta illud, *Ego hodie genui te*: tum etiam ſi res aliqua facta fuiſſet ab æterno, non poteſt per differentiam connotationis explicari, rem primò fuiſſe creatam & poſtea conſeruatam.

Reſpondetur ad primam inſtantiam. In proceſsionibus diuinis ad intra, ne nomen quidem conſeruationis admitti, ſed eas ſemper iiſdem nominibus appellari, generationis & ſpirationis: eo quòd conſeruationis nomen ſignificat dependentiam in genere cauſæ effectiuæ, ita quòd effectus poſſet non conſeruari à cauſa, ſed poſſet per ſubtractionem influſus reduci de non eſſe ad eſſe, vt explicauimus ſuo loco q. 27. ſect. 3. Id ergo non obſtat, quominus in creaturis productionem & conſeruationem connotatione diſtinguamus. Ad ſecundam inſtantiam, multò minùs ſaluari poſſet diſcrimen inter conſeruationem & creationem, ſi conſeruatio eſſet actio à creatione diſtincta, quando res fuiſſet ab æterno creata. Sed inde haberetur ratio ad probandum, non potuiſſe res ab æterno creari, præter alias rationes quæ ad id ſuppetunt. Quomodo autem ſub hypoteſi in tali caſu ſe haberet denominatio

natio creationis & conſeruationis, indicauimus q. 31. Philoſ. ſect. 9.

SECTIO TERTIA.

An & quid ſit Gubernatio rerum à Deo.

QVoſdam Philoſophos negaſſe, res creatas & Vniuerſum hoc gubernari à Deo, dixiſſequè omnia fortuitò euenire, refert S. Thom. q. 103. art. 1. Et quicumq., vel negarunt Deo prouidentiam, vel rebus creatis dependentiam, conſequenter gubernationem rerum a Deo auferre debebant.

Verè omnes res gubernantur à Deo.

Certiſſimum tamen eſt, res omnes à Deo regi & gubernari. Eſt de fide, Sapient. 14. *Tua Pater prouidentia cuncta gubernat*, & frequenter in alijs Script. locis. Conſtat etiam doctrina SS. Patrũ, & totius Eccleſiæ ſenſu, iuxta ea quæ adduximus q. 22. de Diuina prouidentia. Demonſtratur quoque ratione: vnde & peritiores Philoſophi hanc veritatem agnouerunt, præcipuè Ariſt. 12. Metaph., & præclarè lib. de Mundo ad Alexand., vel quiuis alius eius libri Auctor cap. 6. hæc inter alia habet: *Quod in naui gubernator eſt, quod in curru agitator, quod in choro præcentor, quod lex in ciuitate, & dux in exercitu, hoc Deus eſt in mundo: niſi quòd labor & motus multiplex illos exercet, huic elaborata ſuccedunt omnia, omnis moleſtia expertia.* Et quidem ratio eſt manifeſta, ſuppoſito quòd omnes res cauſãtur & dependent à Deo: nam pariter ab ipſo Deo debent dirigi & ordinari ad ſuũ finẽ; in qua directione cõſiſtit gubernatio, vt dicemus. Et cùm in Deo ſit prouidentia ad intra, quæ eſt ratio ordinationis rerum in finem, ipſi prouidentiæ correſpondet gubernatio ad extra: Deus enim ita cuncta ad extra exequitur, ſicut in ſua mente ad intra diſpoſuit: omnia ergo ipſe gubernat.

Vbi patet quòd addit S. Thom. ead. q. 103. art. 3., res omnes gubernari ab vno Deo: non quaſi ſcilicet excludatur cauſalitas mediarum cauſarum: ſed ab vno Deo vt primo auctore & rectore, cui omnes aliæ cauſæ ſubordinatæ ſunt. Vnius enim Principis regimen, eſt prorſus optimũ: & præſertim in gubernatione huius mundi eſt neceſſariò agnoſcendum, vt notauit Ariſt. 12. Metaph. Et hac ratione inter alias, ſupra q. 11. vnitas veri Dei demonſtrata eſt. Ea ergo quæ fiunt per cauſas creatas, S. Thom. art. 6. affirmat, gubernari mediantibus iiſdẽ cauſis creatis: non quidem quaſi excludatur immediata cauſalitas Dei, qui vtique ad omnẽ effectum & operationẽ immediatè concurrit: ſed vt adiungatur conſortium cauſarum creatarum in operandis quibuſdam effectibus. Atque adeo, omnia prorſus, nulla re excepta, ſubdi gubernationi diuinæ, notauit optimè S. Doctor art. 5., nihilquè extra vel contra diuinæ gubernationis ordinem accidere poſſe art. 7. & 8., & habetur ex quæſt. 22. de Prouidentia.

Hæc gubernatio eſt operatio ad extra, qua res ordinãtur ad finem.

Deinde, vt quidnam ſit diuina gubernatio explicemus, dicetur in primis eſſe operatio Dei ad extra. Cùm verò omnis operatio Dei ſub generalibus rationibus, iam ante propoſita ſit, vtique gubernatio inter dictas operationes includitur. Sed magis propriè & formaliter loquendo, prima rerum creatio, primaquè huius mundi conſtitutio, prout primò à Deo facta eſt, non dicitur gubernatio: quia gubernatio propriè eſt rerum quæ creatæ ſupponuntur. Potiùs ergo gubernatio conſiſtit in cooperatione Dei cum cauſis creatis, ac etiam in productione earum rerum quæ poſt primam vniuerſi conſtitutionem de nouo occurrunt, & in conſeruatione omnium rerum poſtquam factæ ſunt. Ita colligitur ex S. Thoma art. 4. & Durando in 1. d. 39. quæſt. 3. num. 6.

Ac præſertim gubernatio denotat ordinationem rerum in finem, quæ in his Dei operationibus reperitur. Hoc enim modo, gubernatio diuinæ prouidentiæ correſpondet, & eſt exequutio ad extra ipſius prouidentiæ. Deum verò ipſum eſſe finem vltimum ad quem res omnes ordinantur, docet S. Thom. art. 2., & docuit ſupra q. 43. art. 4. Quomodo verò Deus res omnes ordinet in finem, & in quonam hæc ordinatio conſiſtat, ſatis explicatum eſt q. 22. de prouidentia Dei.

QVÆSTIO QVINQVAGESIMA.

De Creaturis Spiritualibus, nempe de Angelis:

Et primò quoad ſubſtantiam.

D. THOMAS ad proſequendam tractationem de Deo quatenus primo rerum principio, diſtinguit tria genera rerum: primum purè ſpiritualium, qui ſunt Angeli: ſecundum purè corporalium: tertium hominis, qui ex vna parte corporali & altera ſpirituali componitur. Ac meritò, ratione dignitatis & cum Deo propinquitatis, incipit tractare de Angelis. De quibus iterum poſtea, multis interpoſitis quæſtionibus, reaſſumit tractationem à q. 106. ac deinceps, ſecundùm rationem gubernationis rerum. Sed nos, ne hanc materiam diuidamus; ex eo loco, quæ digniora diſcuſſione videbuntur, in hunc locum, vbi commodius apparebit, reducemus. Præſentem verò quæſtionem, quæ eſt de Angelorum ſubſtantia, S. Thomas in quinque partitur articulos.

Primò docet, Angelos eſſe incorporeos: quia ſunt intellectuales. Secundò, non componi ex materia & forma: quia intellectio eſt operatio penitus immaterialis. Tertiò affirmat, maiorem eſſe numerum Angelorum multitudine rerum materialiũ: tum auctoritate Dionyſij: tum quia quò natura eſt perfectior, eò in maiori copia condita eſt à Deo. Quartò aſſerit, Angelos non poſſe differre ſolo numero, ſed neceſſariò differre ſpecie: quia non componuntur ex materia & forma: diſtinctio enim indiuiduali intra eandem ſpeciem non prouenit niſi à materia. Quintò docet, Angelos eſſe incorruptibiles: quia Angelus ex natura ſua eſt forma ſubſiſtens, non compoſitus ex materia & forma, atque adeo non poteſt ſubire corruptionem.

SECTIO PRIMA.

Quàm certum ſit Angelos eſſe.

ANgelorum nomine intelliguntur ſubſtantiæ quædam ſuperiores rebus his ſenſibilibus. Quamuis enim Angelus græcè ſecundùm vim nominis dicatur nuncius vel miniſter, qui ſcilicet ad aliquod officium mittitur, ac deputatur; quo ſenſu Sacerdotes Malach. 2., Ioannes Baptiſta Malach. 3. & Matth. 11., & ipſe Chriſtus Iſai. 9., vocati ſunt Angeli: Tamen iam apud Theologos, hoc nomen non tam officium ſignificat, quam naturã, ſubſtantiam ſcilicet quam dicebamus ſpiritualem. Ariſtoteles & Peripatetici Angelos vocarunt Intelligentias: itemquè ſubſtantias ſeparatas. Plato vocauit Dæmones. Has ergo ſubſtantias, rebus his ſenſibilibus ſublimiores, reperiri, ex Philoſophis negarunt aliqui, vt refert Ariſt. 4. Phyſ. textu 52. & 57., ex Iudæis Saducæi Actor. 23., negarunt etiam Atheiſtæ, qui ſic dicti ſunt, eo quòd nec Deum ipſum agnouerint.

Sed certum omninò eſt, Angelos eſſe. Primò & præcipuè ſecundùm fidem ex plurimis ſacræ Scripturæ locis. Pſal. 8., Matth. 28., Hebræos 1. Et in Geneſi, Exodo, Iob, Tobia, alijſquè ferè omnibus ſacris libris, multæ hiſtoriæ narrantur de Angelis, quo nomine prorſus intelliguntur ſubſtantiæ quædam ſublimiores, ab humano genere ſeiunctæ. In Symbolo Niceno Deus dicitur creator viſibilium & inuiſibilium. Quod magis expreſſit Concil. Lateran. ſub Innoc. III. cap. Firmiter, de ſum. Trinit. *Creator omnium, inuiſibilium & viſibilium, ſpiritualium & corporalium; qui vtranque condidit creaturam, ſpiritualem & corpoream, angelicam videlicet & mundanam.* Idipſum frequenter Sancti Patres affirmant. Et apud Fideles eſt res notiſſima. *Angelos eſſe eſt certum de Fide.* Quare

re autem Moyſes ad initium Geneſis non expreſsè deſcripſerit creationem Angelorum, dicemus infra quæſt. 61.

Eſt certũ ratione.

Secundò, naturali ratione priſcis Sapientibus certum fuit, Angelos reperiri. Mercur. Triſmegiſt. in Pimandro, Orpheus apud Eugub.lib.8.de Perenni Philoſ. cap.33. Homerus, Heſiodus, alijque veteres Poetæ, dum nominabant Deos. Item Philoſophi, Plato in Politica Tyranni, Ariſt. loco allegato, ac 1.de Cælo, & 12. Metaph., & alij vt plurimum idem agnouerunt. Maximè verò ex motu cælorum Ariſtoteles cognouit Angelos: quia cæli non mouentur ex ſe ipſis & à propria forma, nec omnes immediatè à primo motore: ergo debent adeſſe cælis Intelligentiæ eorum motrices. Et quidē cælos non poſſe moueri ex ſe ipſis & à propria forma, ſatis probauimus in Philoſoph. q.34. ſect.7. Non moueri autem immediatè à ſola prima cauſa, ſed etiam ab aliqua cauſa ſecunda, non poteſt validiùs demonſtrari; niſi quia multò conuenientius eſt, huiuſmodi operationes motuſquè cælorum adminiſtrari mediantibus cauſis ſecundis, quàm à ſola cauſa prima: cauſæ autem ſecundæ motrices cælorum ſunt Intelligentiæ.

Alia etiam ratione à poſteriori probari poteſt exiſtentia Angelorum: quia conſtat, Magos ſuis incantationibus efficere mira quædam opera, quæ ſuperant naturalem virtutem ipſorum: & ſimiliter Arreptitios operari quædam huiuſmodi. Vnde hæ operationes referendæ omnino ſunt in aliquas ſubſtantias inuiſibiles, ſuperiores ſubſtantijs ſenſibilibus, vt infra magis vrgebimus. A priori autem probat S. Thomas hìc art.1., & copioſiùs 2. cont.Gent.cap.46., nonnullis rationibus, quæ magis oſtendunt rei conuenientiam, quàm efficaciter demonſtrent Angelorũ exiſtentiam: nempe quia ad maiorem perfectionem vniuerſi, & ad maiorem aſſimilationem cum Deo, reperiri debebant aliquæ ſubſtantiæ ſpirituales intellectuales, quos Angelos nominamus. Neque poſſibilitas Angelorum alia ratione à priori probari poteſt, niſi quia nulla repugnantia obſtat.

Item eſt certum extare Ange-

Tertiò deinde, ex ſacra Scriptura certum eſt quoque de fide, reperiri Angelos bonos & malos. In libro enim Tobiæ narratur hiſtoria de Raphaele Angelo bono, & de Dæmone Angelo malo. Et in alijs libris frequentes ſunt narrationes de Angelis bonis, qui abſolutè & ſimpliciter appellantur Angeli. Sæpè etiam commemorantur Angeli mali, qui in Euangelio appellantur ſpiritus immundi, & alias appellantur nomine Dæmonis, Diaboli, Satanæ. De Angelis bonis dictum eſt Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris*: de malis dictum eſt 2.Petri 2. *Deus peccantibus Angelis non pepercit, ſed rudentibus Inferni detractos, in Tartarum tradidit cruciandos.*

los bonos & malos.

Quartò. Differentiam hanc bonorum & malorum Angelorum, nouit Plato, qui diſtinxit Dæmones & malos Dæmones. Ariſt. verò nuſquam hoc expreſſit. Et aliqui ſuſpicantur, eum nihil agnouiſſe de Angelis malis: eo quòd ſect.30. Problematum q.1. dixit, *Morbo vel naturali intemperie laborare eos qui inſtinctu lymphatico infermeſcunt, ex quo Sybillæ efficiuntur, & Bacchæ, & omnes qui diuino inſpiraculo inſtigari creduntur.* Cùm tamen hæc quæ apud Gentiles contingebant, referenda potiùs erant ad opera Dæmonum, ſaltem maiori ex parte. Ratione autem probari poteſt, extare Angelos bonos & malos. Quia de Intelligentijs mouentibus cælum, credi non poteſt niſi eſſe bonas. Inter homines verò conſtat, Magos & Arreptitios multa efficere quæ mala ſunt: & Oracula multa quæ ab Idolis apud Gentiles edebantur, erant ad malum ordinata, & ſæpè fallacia. Hæc verò oriri non poterant ex virtute hominum vel aliarum cauſarum corporalium, vt manifeſtum eſt, quia planè excedunt vires harum cauſarum. Neque dici poſſunt facta eſſe per ſe à Deo tanquam cauſa ſuperiori: quia Deus non eſt auctor malorum. Oportet ergo fateri, reperiri ſubſtantias quaſdam, quas dicimus prauos Angelos, qui induſtria & ſagacitate in cognoſcendo, velocitate in motu, promptitudine in colligendis & applicandis cauſis naturalibus, & malitia in operando vigent.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſint Angeli: An ſint ſpirituales, vel corporei.

Sententia affirmans eſſe corporeos.

ESſe corporeos, ſaltem ſubtiliori quodam corpore quaſi igneo vel aereo, quidam antiqui Patres opinati ſunt, Origenes in principio Periarchon, Tertullian. lib. 2. contra Marcion. c. 8. Lactant. lib. 2. Diuinar. Inſtitut. cap. 19. Auguſt. lib. 3. de Geneſi ad litter. c. 30., Epiſt. 111. & 115., lib. 3. de Trinit. c. 11., & alibi, Iuſtinus Martyr in Apolog. ad Senatum Romanum, & in alia ad Antoninum Pium, Clemens Alexandr. lib. 5. Stromatum, & alij. Atque etiam Caiet. in c. 4. Geneſ. & cap. 2. ad Epheſ., & Eugubinus lib. 8. de Perenni Philoſ. c. 27., affirmant Dæmones eſſe corporeos. Et Caiet. putat quoque Intelligentias motrices cælorum eſſe corporeas. Fundamentum verò quorundam ex his Patribus fuit, illud Geneſ. 6. *Videntes Filij Dei filias hominum quòd eſſent pulchræ, acceperunt ſibi vxores ex omnibus quas elegerant:* In multis enim Codicibus ſecundùm lectionem 70. Interpretum, legebatur, *Angeli Dei*. Præterea in Synodo ſecunda Nicena & ſexta generali, Actione 5., Ioannes Epiſcopus Theſſalonicenſis in ſuo libro tunc lecto, docuit contra Gentilem quendam, conuenienter Angelos eſſe pictura figurandos, eo quòd ſint corporei: & hanc doctrinam Patres Concilij approbaſſe videntur.

Statuitur, eſſe prorſus ſpirituales.

Sed iam, tàm certum eſt, Angelos eſſe prorſus ſpirituales, & nullo pacto corporeos, vt Recentiores Theologi cenſeant oppoſitam ſententiam ſaltem temerariam & errori proximam. Probatur primò ex Sacra Scriptura, quæ Angelos vocat ſpiritus, Pſal. 103. *Qui facis Angelos tuos ſpiritus*, & Hebr. 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus*, & ſæpè in Euang. Dæmones nominantur immundi ſpiritus. Hoc autem nomen ſpiritus, quamuis in ſacris litteris interdum ſub alia ſignificatione ſumatur: tamen iuxta communem Doctorum exiſtimationem his locis accipitur pro ſubſtantia ſpirituali, vt nos intelligimus. Sicut Ioann. 4. dictum eſt, *Spiritus eſt Deus*; & Eccleſiaſt. 2. Pſal. 30. & Ioann. 19. anima noſtra vocatur ſpiritus. Aque Actor. 23. vbi Sadducæorum error commemoratur, pro eodem ſumi videtur Angelus ac ſpiritus.

Secundò efficaciter probatur ex Concil. Lateran., cuius verba ſect. præcedenti recitauimus. Et quantumuis aliqui dicant, Concil. non eſſe loquutum tanquam de fide definiendo, ſed veluti narrando: tamen ſine dubio inde hæc res maximam auctoritatem ſortita eſt. Item ex alijs Patribus, Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib., Athanaſ. quæſt. 19. & 98. ad Antiochum, Nazianz. Orat. 2. de Theolog., Baſil. in Concione Quòd Deus non eſt auctor malorum, Cyrill. lib. 4. in Ioann. cap. 10., Chryſoſt. Homil. 22. in Geneſ., Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 13. & lib. 2. cap. 3., Gregor. lib. 4. Dialogor. cap. 29., & alijs frequenter, qui ſatis clarè hanc veritatem docuerunt. Accedit tandem communis Theologorum conſenſus, cum Magiſtro in 2. d. 8., & cum D. Tho. hoc loco.

Tertiò probari ſolet quibuſdam rationibus à poſteriori, partim ex ſacra Script., partim ex rei natura depromptis. Lucæ 8. Dæmonum legio dicitur quendam arreptitium obſediſſe. Item manifeſtum eſt, Angelos ſubire & penetrare corpora: ſic enim è cœlo lapſi ſunt, & frequenter humana corpora ingrediuntur. Inſuper, mouentur velociſſimè, non defatigantur, non indigent cibo. Et Intelligentiæ cælorum motrices, perpetuò cælis inſident, & inceſſanter abſque laſsitudine illos mouent. Quæ rationes planè oſtendunt, Angelos non eſſe corporeos eo modo quo ſunt homines, non eſſe præditos corporibus eiuſdem rationis cum noſtris vel quibuſcumque nobis notis. Vanum autem eſt, fingere corpora alterius rationis, quantitate penetrabilia, organis non diſtincta: quæ præterea ſicut nulli vſui deſeruirent, ita commentitia prorſus & angelicæ nobilitati indecentia eſſent.

Quartò. Anima noſtra rationalis, eſt ſpiritualis, & indiuiſibilis, non extenſa quantitate, non integrata partibus, vt oſtendimus quæſt. 57. Philoſ. ſect. 1. ſed Angeli ſunt ſubſtantiæ ſublimiores & puriores anima noſtra: ergo ſunt

omnino ſpirituales & incorporei.

Sumitur ratio ex natura purè intellectuali. Quintò, à priori hæc veritas ſuadetur: quia vel Angelus eſſet totaliter corporeus, eo modo quo apud nos eſt ignis, aer: vel eſſet compactus ex vna parte corporea & altera ſpirituali, ſicut eſt homo. Primum eſſe non poteſt: quia certè ad hoc præcipuè conſtituti ſunt Angeli, vt ſint ſubſtantiæ intellectuales, idque planè conſtat ex iiſdem probationibus de exiſtentia Angelorum: ſed omnino intellectio eſt operatio ſpiritualis, cuius principium debet eſſe incorporeum: ſubſtantia enim intellectualis & incorporea conuertuntur, vt dictum eſt ſupra q. 14. circa Dei ſcientiam: Angeli ergo non poſſunt eſſe penitùs corporei: & hoc eſt quod probauit S. Tho. art. 1. Si dicatur ſecundum. Sic quidem non videtur ſatis poſſe demonſtrari, impoſſibilem eſſe ſubſtantiam aliam compoſitam ex corpore & anima ſpirituali, diuerſæ ſpeciei ab homine. Sed benè probari poteſt, poſſibilem eſſe ſubſtantiam totaliter ſpiritualem: nimirum ex eadem ratione intellectionis: quia cùm intellectio ſit operatio ſpiritualis, non requirit ex natura ſua conſortium corporis: ergo poſſibilis eſt ſubſtantia intellectualis penitus incorporea. De facto verò omnes Angelos eſſe purè ſpirituales, eo probari poteſt: quia ſi forma ſpiritualis vnitur corpori, vtique vnitur ad acquirendas ſpecies miniſterio ſenſuum corporis, vt intelligere queat: ſed certè Angeli non habent corpora ſimilia noſtris, qualia eſſe deberent ad acquirendas ſpecies, neque fingenda ſunt alia corpora, quæ etiam ad hunc finem eſſent inepta: ergo Angeli nullo modo ſunt corporei.

Nulli ſunt Angeli corporei. Sextò. Quia nonnulli dicebant, inter Angelos, quoſdam ſolùm eſſe corporeos, nempe vel Intelligentias cælorum motrices, vel malos Angelos; facilè id refellitur: quoniam nulla ratio eſt, nullaque operatio apparet, qua talis exceptio fiat: quinimò omnes Angeli quoad hoc ſunt eiuſdem naturæ & conditionis. Quòd enim aliqui cælos mouent, non arguit eos eſſe corporeos; imò potiùs oſtendit eſſe incorporeos, vt dictum eſt. Dæmones etiam ſunt ex numero Angelorum, quos Deus ab initio bonos condidit, ſed ipſi ex ſua libertate lapſi ſunt: at non propterea per peccatum mutarunt naturam vt fierent corporei: & Deus eos condiderat eiuſdem naturæ cum aliis qui permanſerunt in gratia. Nulli ergo Angeli ſunt corporei, ſed omnes ſunt purè ſpirituales.

Explicantur quadã auctoritates. Ad illum verò locum Geneſ. facilè reſpondetur iuxta cōmunem Doctorum expoſitionem: ibi ſenſum eſſe de hominibus, qui eo modo appellati fuere, nempè filij Dei, ſeu Angeli Dei; vel eo quòd erant de ſtirpe Seth, filiæ autem hominum de ſtirpe Cain: vel quòd erant priùs iuſti & probi, qui poſtea lapſi ſunt: vel quòd erant nobiles & principes, aut viribus potentes, vel ſtatura gigantes. Ad auctoritatem demum ſextæ ſynodi, notant Theologi, approbatum quidem ac definitum à Patribus fuiſſe, Angelos eſſe depingendos: ſed non fuiſſe approbatam rationem qua ille Ioannes contra aduerſarium diſputauerat.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Angeli ſint ſimplices vel compoſiti.

IN primis Auicebron in libro Fontis vitæ, vt refert S. Tho. hic art. 2., dixit, Angelos eſſe ex materia & forma compoſitos, materia ſcilicet eiuſdem rationis cum noſtra: abſtulit tamen ab ea quantitatem, vt Angelos faceret incorporeos. Conſentire videtur D. Bonauent. in 2. d. 3. parte prima art. 1. q. 2. Rurſus Aureol. etiam in 2. d. 7. q. 2. Riccard. art. 1. q. 2. dicunt, Angelos eſſe compoſitos ex materia quadam diuerſæ rationis à noſtra. Huic ſententiæ fauet D. Auguſt. lib. 12. Confeſſ. cap. 20. & 21. dicens, Geneſ 1. cùm dicitur *Creauit Deus cælum & terram, terra autem erat inanis & vacua*, intelligi materiam ex qua ſubſtantiæ ſpirituales & corporales poſtea formatæ ſint.

Angeli ſūt ſubſtātialiter ſimplices non cōpoſiti ex materia & forma. Certum tamen eſt, Angelos eſſe in hoc genere ſubſtantialiter ſimplices, & non compoſitos ex materia & forma. Ita S. Tho. art. 2., Durand., Capreol., & alij in 2. d. 3. & 8. Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 95. Caiet. ſimiliter & alij hoc loco, Probatur

tur primò auctoritate. Concil. Lateran. loco ſuperiùs allegato id ſignificauit. Et Sancti Patres qui dicebant Angelos carere corpore, dicunt etiam carere materia. Et Ariſt. ipſe 12. Metaph. probat, ſubſtantias ſeparatas eſſe immateriales.

Secundò ratione probatur, Angelos non habere materiam eiuſdem rationis cum noſtra: hæc enim ex natura ſua exigit quantitatem: vel ergo Angeli ſunt per quantitatem extenſi & corporei, quod improbatum eſt: vel, ſi ratione formæ non poſſunt habere quantitatem, nec eorum materia poteſt eſſe eiuſdem rationis cum noſtra. Addi poſſunt aliæ rationes, quibus in tractatu de Cælo probauimus, non eſſe eiuſdem rationis materiam cælorum cum materia ſublunari.

Tertiò. Neque materiam diuerſæ rationis à noſtra Angeli habere poſſunt, hoc eſt materiam quæ non exigat quantitatem, ſed ſpiritualem, qualis eſſet ipſa forma. Materia enim ponitur propter tranſmutationem, vel propter accidentia corporea: & abſque vllo indicio poneretur compoſitio ex forma & materia ſpirituali. Nec videtur poſſibilis hæc compoſitio in ſubſtantia purè ſpirituali, attenta nobilitate talis ſubſtantiæ, quę natura ſua debet eſſe ſimplex, non compoſita ex materia & forma. Et quia ob nullam operationem tali ſubſtantiæ proportionatam, poteſt ipſi conuenire materia ſpiritualis ſub forma ſpirituali.

Quartò. Compoſitio ex materia & forma non eſt tribuenda ſubſtantiæ angelicæ ad ſaluandam compoſitionem eius ex genere & differentia, vt dicebat Auicebron: quia illa compoſitio ad hanc non requiritur, vt infra dicemus. Neque tribuenda eſt ad exercitium intelligendi, vt volebat Aureolus: quia ad hoc ſatis eſt, ſubſtantiæ angelicæ conuenire ſpecies intelligibiles & actus intelligendi accidentales, quæ non ſunt formæ ſubſtantiales. Neque tribuenda eſt ad agendum, vt arguebat Riccard., dicens, idem non poſſe agere in ſeipſum niſi penes diſtinctas partes. Benè enim poteſt viuens operari in ſeipſo immanenter abſque diſtinctione partis agentis & patientis. Sed adhuc aliqui aſſignant in ipſo Angelo diſtinctionem aliquam principij actiui & paſſiui: quæ tamen non eſt neceſſaria.

D. Auguſt. autem in illo loco allegato, nihil ex ſe affirmauit, ſed tantùm eam Scripturæ expoſitionem inter alias quaſdam commemorauit. Et præterea explicari poſſet, vel per ſubſtantias ſpirituales intelligi, ignem, aerem, & ſimilia corpora ſubtilia: vel ſumendo ſubſtantias ſpirituales propriè, per materiam intelligi ſubſtantiam Angeli vt actuandam & perficiendam ſuis actibus & formis accidentalibus, vt mox dicemus.

Habent tamen compoſitionem accidentalem. Deinde, excluſa iam compoſitione ſubſtantiali ex materia & forma, vltrò concedenda eſt Angelis compoſitio accidentalis. Hoc ſanè certiſſimum eſt: in Angelis enim ſunt potentiæ, actus, habitus, quæ ſunt accidentia. Et à priori patet: quia nulla ſubſtantia creata poteſt eſſe purus actus abſque admixtione potentiæ paſſiuæ, ſicut eſt Deus, vtpote infinitus & immutabilis, cuius ſubſtantia formaliter eſt omnis perfectio ipſi conueniens.

Item ſubſtantialem ex natura & ſubſiſtentia. Vlteriùs ij qui res materiales ex eſſentia & exiſtentia componunt, hanc compoſitionem Angelis quoque tribuere debent. Sed magis certum eſt, ijs conuenire compoſitionem ex natura & ſubſiſtentia, per quam compoſitionem conſtituitur ſuppoſitum & hypoſtaſis Angeli, quæ & eſt perſona, cùm ſit rationalis naturæ. Hanc compoſitionem expreſſit S.Thom. hic art.2. ad 3. De eaquè multa congerit Zumel art.3., quæ potiùs in generali ſpectant ad ſubſtantiam creatam, & nos ſatis tractauimus q.18. & 19. Philoſophiæ.

Et eſſentialem ex genere & differẽtia. Demum compoſitionem ex genere & differentia Angelis negat Durand. in 2. d.3. q.1. à num.12., licèt concedat, Angelos eſſe in certo genere eo quòd finiti ſunt: ad differentiam Dei, qui infinitus cùm ſit, ſub nullo genere clauditur. Et ratio difficultatis ſumitur ex eo quòd genus habetur ex materia, & differentia ex forma. Sed communis & certa ſententia eſt, compoſitionem hanc Angelo eſſe tribuendam. Angelus enim conuenit in aliquo conceptu vniuoco cum ſubſtantia materiali, & ipſi Angeli inter ſe conueniunt in conceptu ſubſtantiæ ſpiritualis: & vtique Angelus per quandam rationem eſſentialem differt a ſubſtantia materiali, & ſimiliter per certas rationes eſſentia-

les differunt ipſi Angeli inter ſe. Ac præterea, ſi Angeli ſunt ſub aliquo genere, & continentur in prædicamento ſubſtantiæ, vt in Logica oſtendimus; omnino debent habere etiam differentiam qua genus contrahatur. Ad rationem verò difficultatis, iam q. 13. Logicæ ſect. 2. probauimus, falſum eſſe illud aſſumptum. Satis ergo eſt, in Angelo conſiderari poſſe quendam conceptum in quo cum alijs conueniat, & quendam per quem differat: qui duo conceptus aſſimilantur quodammodo materiæ & formæ, abſque eo quòd phyſicè ex materia & forma componantur.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Angeli ſint ſubſtantiæ completæ intellectuales.

Sunt ſubſtantiæ completæ.

ANgelos eſſe formas corporum, qualis eſt anima noſtra, atque ita eſſe ſubſtantias partiales & incompletas, exiſtimarunt quidam ex ijs qui volebant Angelos eſſe corporeos. Et præterea Ariſtoteles eſt de hac opinione ſuſpectus, eo quòd videtur Intelligentias poſuiſſe in cælis tanquam formas informantes, & cælos feciſſe animatos ipſis Intelligentijs: quod & alij opinati ſunt, vt cõmemorauimus q. 33. Philoſ. ſect. 7. Satis tamẽ certũ & exploratũ eſt cum S. Th. quæſt. ſequenti art. 1. alijſquè communiter, Angelos non eſſe ſubſtantias informatiuas corporum, ſed eſſe in ſeipſis ſubſtantias completas. Et quidem ad excludendam informationem propriorum corporum, ſatis ſunt ea quæ adduximus ad probandum Angelos eſſe incorporeos. Ad excludendam verò informationem cælorum, ſatis ſunt quæ eo loco Philoſophiæ adduximus ad probandum cœlos non eſſe animatos. S. Thomas præterea probat hac ratione: quia cùm intelligere de ſe non ſit actus corporis, conſequenter informare corpus accidit alicui naturæ intellectuali, vtpote animæ rationali: itaque non conuenit omni vniuerſaliter naturæ intellectuali. Imò anima quæ eſt forma corporis, eſt imperfecta in genere ſubſtantiæ intellectualis: ergo reperiri debet ſubſtantia intellectualis perfecta, quæ in ſe ſit completa, & non forma corporis. Quod adeò verum eſt, vt Angelus nec per ſeipſum nec à Deo vniri & infundi poſſit corpori tanquam forma informãs: nulla enim natura cõpleta poteſt vt pars adunari cum altera parte ad conſtituendam vnam naturam totalem. Quomodo autem Angeli aſſumant corpora, non informando, dicemus q. ſequenti.

Sunt intellectuales.

Deinde, Angelos omnes verè eſſe intellectuales, quod maximè ſpectat ad explicandam naturam Angelorum, manifeſtum prorſus eſt in ſacra Scriptura: Angeli enim mali peccarunt, boni in veritate ſteterunt: Angeli boni Deum vidẽt, ſuntquè beati Matth. 18., mali hac viſione carent, cuius vtique erant capaces, ſicquè damnati ſunt. Vltrò etiam hanc Angelorum naturam & virtutem agnouerunt Philoſophi. Imò hac ratione Ariſtoteles & Peripatetici Angelos appellarunt Intelligentias. Sed & alia quæ probant Angelos eſſe, vtique oſtendunt, extare in vniuerſo ſubſtantias quaſdam intellectuales, quas Angelos nominamus. Dum verò ſic aſſerimus Angelos eſſe intellectuales, manifeſtum quoque manet eſſe viuentes, qui eſt præcipuus gradus ſubſtantialis. Sed tamen de hac re, & alijs quæ Angelicæ ſubſtantiæ conueniunt in ordine ad operandum, ſequentibus quæſtionibus latè tractabimus.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angeli ſint ex natura ſua incorruptibiles & immortales.

ANgelos non eſſe immortales, colligi poſſe videbitur ex illo Apoſtoli 1. Timot. 6. *Qui ſolus*, ſcilicet Deus, *habet immortalitatem*. Et difficiliùs in 6. Synodo in Epiſt. Sophronij, quæ lecta fuit Actione 11., & approbata fuit Act. 13., vbi ita dicitur de ſubſtantijs ſpiritualibus: *Non ſunt immortales per naturam, neque in eſſentiam incorruptibilem tranſeunt: ſed Deus gratiam eis largitus eſt, à corruptione eas & à morte coercentem: ſic animæ permanent incorruptæ, ſic Angeli immortales, non naturam & eſſentiam immortalem habentes, ſed gratiam à Deo ſortiti &c.*

Nil &c. Similiter loquuti ſunt Iuſtinus q. 13. Gentilium, Cyrill. lib. 2. cont. Iulian. & lib. 8. Theſauri cap. 2., Damaſc. 2. Fidei cap. 3., & quidam alij Patres.

Angeli nũquam deſinunt. Communis autem, vera, & certa, Theologorum ſententia eſt, Angelos eſſentialiter eſſe incorruptibiles & immortales. Eſtquè frequens doctrina Patrum. Et primò quidem, ſi immortale dicatur quod nunquam definet: ſic de Angelis, ſicut & de animabus noſtris, fide conſtat, eſſe immortales: quod in ijſdem verbis recitatis ſextæ Synodi definitum eſt. Et patet etiam ex eo quòd gloria bonorum & pœna malorum erit æterna. Et Lucæ 20. de Beatis dicitur, quòd vltra mori non poterunt, æquales enim Angelis ſunt. De malis quoque Angelis inquit B. Iudas Apoſtolus in ſua epiſt. *Angelos qui non ſeruauerunt ſuum principatum, vinculis æternis ſub caligine reſeruauit.*

Non poſſunt deſinere per abolitionem formæ in materia. Secundò. Si corrumpi ſumatur phyſicè pro deſinere per abolitionem formæ in materia, & ſimiliter mori pro ſeparatione animæ à corpore: ſic Angeli ſunt adeò incorruptibiles & immortales, vt nec per Dei potentiam corrumpi & mori poſſint. Cùm enim non conſtent ex materia & forma, ex corpore & anima, prorſus impoſſibile eſt hoc modo deſinere. Et hoc voluit S. Tho. art. 5. Difficile tamen eſt, quod addit, formæ ſubſiſtenti conuenire eſſe ſecundùm ſe, ideoquè non poſſe ab ea ſeparari. Ad quod explicandum ac defendendum laborant Caiet. Bagn. & Zumel hoc art. Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 55. Sed hoc non eſt neceſſarium ad probationem huius concluſionis.

Non poſſunt deſtrui ab vlla cauſa creata. Tertiò. Si corrumpi & mori ſumatur pro eo quod eſt deſinere ab eſſendo: ſic Angeli ſunt ita incorruptibiles & immortales, quòd à nulla cauſa creata deſtrui poſſint & interimi. Patet: quia nec ipſi poſſunt facere quicquam quo ſe deſtruant: nec aliæ cauſæ creatæ operantur, niſi producendo formam in materia, & ſic expellendo formam oppoſitam: Angeli ergo nullius cauſæ creatæ vi deſinere poſſunt. Et in hoc ſenſu, aſſerendum vtique eſt, Angelos eſſe ex natura ſua immortales: certè enim ex eſſentia ſua hoc habent: & conſtat ex modo loquendi Concil. lateran. ſub Leone X. ſeſſ. 8. de anima rationali; itemquè Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib. dicentis, animas rationales & Angelos per ſe habere vitam & eſſentiam ab interitu liberam; ſimiliter Baſilij in Pſal. 44. Damaſc. in lib. Inſtitut. cap. 7. & aliorum Patrum valde communiter.

Quartò. Si non poſſe deſinere referatur ad Dei potentiam: ſic certè Angeli non ſunt incorruptibiles & immortales. *Poſſunt annihilari à Deo.* Omnis enim res creata dependet in conſeruari à Deo, & poteſt Deus ad nihilum redigere quamcumque rem, iuxta illud Sapientię 11., *Quomodo poſſet aliquid permanere niſi tu voluiſſes, aut quod à te vocatum nõ eſſet conſeruaretur?* Et in hoc ſenſu ſolus Deus eſt immortalis, vt dicebat Apoſtolus. Animę autem & Angeli habẽt per gratiam eſſe immortales, vt loquebãtur Sophronius & alij: hoc eſt, non annihilari, habent ex volũtate & gratia Dei. Differt tamen adhuc immortalitas Angelorum ab immortalitate hominum, poſt reſurrectionem: quoniam homines quantum eſt ex natura ſua obnoxij ſunt morti, & ſupra naturam eorum erit quòd non morientur; Angelis verò connaturalis eſt immortalitas iuxta eorum naturam.

Dubitant verò Theologi, num Angeli dici debeant, ab intrinſeco vel ab extrinſeco poſſe deſinere. Sed res eſt facilis. Non poſſunt ab intrinſeco, quaſi per potentiam phyſicam inclinantem ad eorum defectionem, quemadmodum in rebus his corruptibilibus datur potentia materiæ ad receptionem variarum formarum, ex quo ſequitur corruptio formæ præſentis. Sed ſic dicentur poſſe deſinere ab extrinſeco, quatenus Deus per abſolutam virtutem ſuam poteſt ſuſpendere concurſum conſeruatiuum Angeli.

At ſecundùm aliam conſiderationem dicetur hoc eſſe ab intrinſeco, in hoc ſenſu, quòd intrinſeca eſt Angelo tanta dependentia à Deo, ſine qua conſeruari non poſſit.

SECTIO SEXTA.

Quot ſint Angeli, & qualiter per Hierarchias & Ordines diſtributi.

CAluinus lib. 1. Inſtitut. cap. 14. dixit, relinquenda eſſe, quæ ab hominibus otioſis de Angelorum multitudine & ordinibus abſque Dei verbo traduntur. Sed verè inquirenda & addiſcenda ſunt, quæ à ſanctis Patribus ac Theologis ex Scripturis & traditionibus ſapienter colliguntur.

Angelos eſſe multitudine infinitos colligi videtur ex illo Iob 25. *Quis numerus militum eius?* Vbi Gregor. lib. 17. Moral. cap. 9. *Supernorum*, inquit, *ciuium, numerus infinitus eſt.* Ex aduerſo, Angelos eſſe valde paucos, colligi videtur ex illo Tobiæ 12. *Ego ſum vnus ex ſeptem qui adſtamus ante Dominum:* omnes enim Angeli ſancti adſtant ante Dominum. Raby Moyſes, vt refert S. Tho. hic art. 3., numerum Angelorum aſſignauit iuxta numerum motuum & ſpherarum cæleſtium, cum Ariſt. 12. Metaph., qui textu 47. ex numero ſpherarum cęleſtium probat numerum Intelligentiarum: nimirum has ſpheras & Intelligentias vel eſſe quadragintaſeptem iuxta Eudoxum, vel quinquagintaquinque iuxta Calippum.

Angeli nō ſunt infiniti. Sed in primis pro certo ſupponimus, Angelos nec actu eſſe infinitos, nec etiam eſſe poſſe ſimpliciter infinitos. Nam, infinitam multitudinem in quouis rerum genere repugnare, iam oſtendimus q. 24. Philoſ. ſect. 7. Auctoritatem vero illam Iob & Gregorij mox explicabimus.

Sunt in magno numero. Secundò. Eſſe valdè copioſam multitudinem Angelorum, certum eſt apud Theologos, & ex reuelatione ſacræ Scripturæ apertè habetur. Daniel. 7. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei:* Matth. 26. *Exhibebit mihi modò pluſquam duodecim legiones Angelorum.* Apocal. 5. *Erat numerus eorum millia millium.* Id ipſum voluit Iob loco antea allegato, & ibidem Gregorius: ſolemus enim copioſam multitudinem appellare innumerabilem & infinitam. Idem expreſsit Dionyſ. quem mox referemus. Agnouit etiam Plato lib. 10. de Legibus. Sed & Ariſtoteles alias quoque Intelligentias præter cęlorum motrices conceſſiſſe videtur, 1. Cœli tex. 100. vbi aſſerit, adeſſe ſubſtantias quaſdam ſupra vltimum cælum, nec loco circumſcriptas, nec tēpore ſeneſcentes, nullis alterationibus & paſſionibus obnoxias; optimam, ſufficientiſſimam, ęternam vitam degentes. Ac 12. Metaph. tex. 50. inquit, de Dijs multa eſſe fabuloſè ab Antiquis dicta: quòd ſi per Deos intelligātur hæ ſubſtātię ſeparatę, id diuinum dictum eſſe. Illum verò locum ex libro Tobiæ, aliqui exponūt, per ſeptenarium numerū intelligi vniuerſitatem. Alij faciliùs, ſeptem eſſe Angelos, quaſi principes, cōſtitutos ad regimen humanarū rerum; de quibus ſeptē ſpiritibus plura narrauit Ioan. in Apocal.

Tertiò. Quia non poteſt definiri abſolutè, quantus ſit numerus Angelorum, inquiritur ſaltem per comparationem ad alias res. Sic S. Tho. determinat, eſſe adhuc incomparabiliter plures Angelos quàm res materiales, hoc eſt quàm ſpecies rerum materialium, vt clariùs explicauit 2. cont. Gent. cap. 92. & q. 6. de Potent. art. 6., & confirmat Caiet. hic, & Ferrar. cont. Gent., alijquè Thomiſtæ. *Sunt plures quàm res materiales in ſpecie.* Probatquè S. Doctor auctoritate Dionyſ. cap. 10. Cæleſt. Hierarch. *Multi ſunt beati exercitus ſupernarū mentium, infirmam & conſtrictam excedentes noſtrorum materalium numerorum commenſurationem.* Probat etiam S. Tho. hac ratione: quia cùm Deus in creatione intendat perfectionem vniuerſi; ea quæ magis perfecta ſunt, in maiori exceſſu creata ſunt. Et in corporibus quidem attenditur exceſſus ſecundùm molem & magnitudinem: vnde corpora cæleſtia quaſi incomparabiliter magnitudine ſuperant corpora corruptibilia. In rebus verò incorporeis poteſt attendi exceſſus tantùm ſecundùm multitudinem: ergo multò plures ſunt Angeli quam res materiales. Hanc rationem impugnat Durand. in 2. d. 3. q. 4. nu. 8. quia exinde ſequeretur, perſonas diuinas debere eſſe multò plures: itemquè in cælis plurimos Soles: & in terris multò plures lapides pretioſos quam rudes. Sed certè, non oportet, rationem S. Tho. accipere cum rigore, ſed ſolùm ſecundùm quandam congruitatem, declaratam comparatione

ne corporum cæleſtium ad inferiora : cum qua optimè ſtare poteſt in oppoſitum, vel ratio impoſſibilitatis ad multiplicandum numerum in rebus perfectioribus, vt in perſonis diuinis; vel alia ratio conuenientiæ præponderans in contrarium.

Sunt plures quam homines in indiuiduo. Quartò, comparando multitudinem Angelorum cum multitudine hominum, videri poteſt, Angelos eſſe pauciores hominibus, ex eo, quòd tertia pars cecidit Angelorum, vt ex Apocal. 12. colligitur: ſed tot homines ſaluabuntur, quot Angeli exciderunt; aſſumentur enim homines ad replendas ſedes vacuas Angelorum: non eſt autem tertia pars hominum, ſed multò minor, quæ ſaluabitur: ergo facta ſupputatione plures ſunt omnes homines quam omnes Angeli. Attamen, Angelos eſſe hominibus multò plures, colligebant nõnulli, vt refert Athanaſ. in lib. Quęſtion. ad Antiochum quæſtio. 2. ex illo Lucæ 15. vbi Angeli comparantur nonagintanouem ouibus, homines verò cẽteſimæ. Alij, vt refert idem Athanaſ., dixerunt, tot eſſe Angelos quot homines, ex illo Deuteronom. 32. apud 70. *Conſtituit terminos populorum iuxta numerum Angelorum Dei.* Sed meliùs aliunde, ex modo illo loquendi Scripturę, quem ſupra memorauimus, colligi videtur, maiorem eſſe numerum Angelorum quàm hominum. Quod etiam ſuadetur ex eo, quod refert Dionyſ. Carthuſian. ſuper locum citatum, D. Dionyſij, ſcilicet reuelatum fuiſſe Beatæ Birgittæ, tàm multos eſſe Angelos, vt ſingulis hominibus poſſent decem Angeli deputari. Et hinc ſumi poteſt quædam coniectura: quia ſingulis hominibus deſignati ſunt ſinguli Angeli tutelares: neque putandum eſt, eundem Angelum qui priùs expleuerit ſuum miniſterium circa quendam hominem, rurſus poſtea ad cuſtodiam alterius denuò deſtinari. Angeli autem cuſtodes, ex infimo ordine eſſe ſolent: videntur ergo multò plures eſſe Angeli quàm homines. In loco autem illo Apocal. qui ex aduerſo afferebatur, non conſtat, ſenſum eſſe, tertiam partem Angelorum lapſam fuiſſe: neque etiam numerus hominum ſaluandorum correſpondere & adæquari debet numero Angelorum damnatorum, vt diximus antea de prædeſtinatione q. 23. ſect. 33. Nec demum ex illo loco Deuteron. quicquam infertur contra hunc numerum Angelorum.

Rectè ſunt per Hierarchias & Ordines diſtributi. Quintò demum quoad Hierarchias & Ordines Angelorum, D. Thom. q. 108. ex D. Dionyſ. de Cæleſt. hierarch. tres diſtinguit Hierarchias, ſupremam, mediam, infimã; & in earum ſingulis rurſus tres Ordines, ſupremum, medium, infimum: vnde in vniuerſum nouem Angelorum Chori efficiuntur, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Poteſtates, Principatus, Archangeli, Angeli: quorum omnium ſub iiſdem nominibus fit mentio in ſacra Scriptura, Iſaiæ 6. Ezech. 1. Coloſ. 1. Epheſ. 1. Theſſal. 4. Hebr. 1. & alibi. Certumquè eſt, in vnoquoque ordine plurimos Angelos numerari, vt S. Thom. ibi docet. Quomodo autem hi omnes Angeli inter ſe ordinati ſint per operationes quaſdam, in ſequentibus dicemus.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Angeli differre inter ſe poſſint, tum ſpecie, tum ſolo numero.

Refert Aureolus in 2. diſt. 9. q. 3. art. 4. opinionem dicentem, Angelos non poſſe inter ſe differre ſpecie, ſed naturam angelicam eſſe infimam quandam ſpeciem, ſub qua plura indiuidua ſolo numero differentia multiplicari poſſint, ſicut eſt natura humana. Ex aduerſo Sanctus Thomas hic art. 4. & 2. contra Gent. cap. 93. & alibi, docet, Angelos non poſſe differre ſolo numero, nec poſſe eſſe duos eiuſdem ſpeciei, ſed neceſſariò ſingulos quoſque differre ſpecie: eo fundamento, quia cenſet, materiam ſignatam quãtitate, eſſe principium indiuiduationis intra eãdem ſpeciem: cùm ergo Angeli nec materiam habeant, nec quantitatem, non poſſunt diſtingui ſolo numero ſub eadem ſpecie. Hanc ſententiam defendunt Caietan. hìc, & cap. 5. de Ente & eſſent. q. 9. Nazarius hoc eodem artic. 4. controu. 2. Heruęus in 2. diſt. 3. q. 2. art. 2. Egid. Quodlib. 2. q. 7., qui ſignificant, nec de potentia abſoluta Dei fieri poſſe plures Angelos eiuſdem ſpeciei.

Communis autem aliorum ſententia eſt, Angelos differre poſſe, tum ſpecie,

tum ſolo numero ſub eadem ſpecie. Ita Scot. in 2.diſt.3.q.7. Durand.q.2.Marſil. Argent. Riccard. Gabr. Carthuſ. Bonauent.Malonius, Eſtius, & alij eadem diſt. 3. Aureol. vbi ſupra, Alenſ. 2.par. q.20. memb.6. Albert. 2.par. tract.2.q.8. Henric.Quodlib.11.q.1. Molina, Vaſqu. hoc loco,Valent.q.1.de Angelis punct.3.Suarez lib.1.de Angelis cap. 12. & 15. Bubalus hic art.4.quæſito 1.difficul.2.& 3.qui id copioſè defendit etiam de mente S. Thomæ,& probabile cenſet Ripa eodem art.4. de mente S.Thom. & Caiet.Eidem ſētentiæ ex Thomiſtis adhærēt Capreol. in 2.diſt.3.q.1.art.3.ad 3.Durandi contra 5.concluſ. Ferrar.2.contra Gent. cap.93. §.*Ad hos dicendum*, Bagnes hic art.4., & Zumel eodem artic.diſp.2. qui docet, ſecundùm ſententiam S.Thom. & principia philoſophica non poſſe naturaliter & ab intrinſeco plures Angelos differre numero ſub vna ſpecie, ſed maiori cum probabilitate id poſſe fieri per Dei potentiam. Imò hanc partem definierunt Doctores Pariſienſes, qui oppoſitam ſententiam damnarunt erroris, in ſuis articulis 8.96. & 191. Caietan. autem loco citato de Ente & eſſent. ait in primis, hos articulos poſſe exponi de animabus tantùm humanis, ſcilicet multiplicari numero, contra Auerroiſtas. Sed quia octauus articulus manifeſtè loquitur de Angelis,addit, cenſuram illam Pariſienſium reuocatam fuiſſe ab Epiſcopo Stephano quantum attingebat doctrinam S.Thomæ.Demum opponit approbationem Vrbani Papæ commendãtis doctrinam D.Thomæ in extrauagant.*Laudabilis Deus*.Addunt alij, non eſſe magnam auctoritatem illorum articulorum. Sed quia cap.*Ad abolenda*, extra de Hæreticis,dicitur propoſitionem in aliqua vniuerſitate damnatam, cenſendam eſſe vbique ſuſpectam in fide: hoc exponunt, quando non obuiant graues Auctores, qui prudenter oppoſitum opinentur. Simpliciter ergo hæc res non ſpectat ad fidem,ſed tantùm ad theologicam diſputationem.

Poſſunt Angeli differre ſpecie.

Dico primò. Poteſt in natura angelica inueniri differentia ſpecifica inter varios Angelos. Hæc concluſio eſt communis,& certa. Colligitur ex Scriptura, quæ aſſignat diuerſitatem inter Angelos, vt narrauimus ſect.præcedenti:& non ſolùm inter Angelos bonos, ne quis dicat, eam diuerſitatem eſſe ſolùm quoad dona ſupernaturalia: ſed etiam inter malos, vt Matth.12. & Epheſ. 6. Clariùs ſumitur ex Dionyſ. qui in lib. de Cœleſt. Hierarch. eam Angelorum diuerſitatem quoad eorum facultates & operationes latè proſequitur. Traditur etiam à D. Auguſtino lib.12.de Geneſi ad litter.cap.29. Ratione autem probatur & declaratur. Diuerſitas ſpecifica maximè innoteſcit per diuerſitatem operationum, ac perfectionis eſſentialis: ſed certè inter Angelos reperiri poteſt huiuſmodi diuerſitas, nimirum vt alij alijs perfectiùs intelligant, & efficaciùs operentur:intantum vt inter ipſos poſſit diſtinctio graduum, & quædam ſubordinatio reperiri, quo inferiores à ſuperioribus illuminentur, vt loquitur Dionyſius. Hanc rationem diuerſitatis expreſſit S.Thom.q.vnica de Spiritualib. creatur.art.8. ad vltimum. Denique ſicut in ſubſtantiis materialibus ſunt plures ſpecies eſſentialiter diuerſæ, vt notiſſimum eſt; ita pariter dubitandum non eſt, poſſe in genere ſubſtantiæ ſpiritualis & immaterialis reperiri.

Non poſſunt Angeli differre ſolo numero quãtitatiuè.

Dico ſecundò. Differre ſolo numero poteſt ſumi pro differre ſola diuiſione & diſcontinuatione quantitatiua,differre autem ſpecie pro differre ratione quidditatiua & intrinſeca:& in hoc ſenſu Angeli non poſſunt differre ſolo numero, ſed neceſſariò differunt ſpecie.Poſſe quidem tali modo ſumi differentiam numericam & ſpecificam,probatur ex Ariſtot. 5.Metaphyſ.text.12.vbi in hoc planè ſenſu explicauit vnitatem & pluralitatem numericam, atque oppoſuit cum vnitate & diſtinctione ſpecifica, vt infra referemus. Ac textu 31. alijſquè pluribus in locis aſſignat vnum continuatione:atquè, continuum eſſe vnum,vnum ſcilicet totalitate integrali. Hoc eodem fortaſſe ſenſu loquutus eſt S.Thomas: & hoc modo poteſt intelligi, materiam ſignatam, hoc eſt determinatam quantitate, eſſe principium indiuiduationis, ideſt diſtinctionis numericæ hoc modo ſumptæ,vt per ſe patet. Hoc demum modo conſtituitur numerus,ſeu quantitas diſcreta,in prædicamento quantitatis, vt dicebat S.Thom. ſupra q.3.art.3.Ex aduerſo,alia diſtinctio penes rationes quidditatiuas intrinſecas

vocabitur

vocabitur ſpecifica, ad differentiam talis diſtinctionis numericæ: hæc enim eſt quaſi accidentalis, accidit quippe materiæ & quantitati diſcontinuari, poſſuntquè ea quæ diuiſa ſunt continuari & conſtituere vnum integrale: ſed alia diſtinctio eſt maximè ſubſtantialis & intrinſeca, qua illa quæ ſic diſtinguuntur, nullatenus poſſunt in vnum conuenire.

Sic ergo Angelos non poſſe differre ſolo numero, ſed neceſſariò differre ſpecie, eſt per ſe manifeſtum. Et conuincitur ratione ſancti Thomæ: quia Angeli non habent materiam quantitati ſubiectam: non ergo diſtinguūtur diſcontinuatione quantitatiua, ſed per rationes ipſis intrinſecas. Attamen adhuc in hoc ſenſu animæ rationales hominum dicuntur differre ſolo numero & non ſpecie: quia licèt ipſæ animæ ſint ſpirituales, & incapaces continuationis ac diſcontinuationis quantitatiuę, tamen ſunt formæ corporum, & informant materiam cum quātitate: & hac ratione dicuntur diſtingui numero per ordinem ad corpora, vt S. Tho. ſæpè docet. Quod quidem non eſt ità intelligendum, quaſi vnaquæquè anima determinatè reſpiciat quoddam certum corpus: ſed quia vagè, diſtinctæ animæ exigunt informare diſtincta ac diuiſa corpora: quem ordinem retinent etiam poſtquam ſunt à corporibus ſeparatæ.

Poſſunt differre ſolo numero entitatiuè.

Dico tertiò. Sumendo ſpeciem communi & vulgato ſenſu, prout vnum ex quinque prædicabilibus aſſignatur, & in Logica definitur, quæ prædicatur in quid de pluribus differentibus numero: ſic Angeli non debent neceſſariò differre ſpecie, quinimò benè poſſunt differre ſolo numero, tanquam plura indiuidua vnius infimæ ſpeciei. Hæc concluſio videtur ſatis certa & perſpicua. Et probatur primò: Angeli in ſeipſis ſine dubio ſunt indiuidui & ſingulares; nec enim poteſt exiſtere à parte rei vniuerſale ſeparatum non indiuiduatum. Rurſus Angeli vtique conueniunt in quodam conceptu ſuperiori ipſis communi. At omnino aſſignandus eſt conceptus proximè & immediatè communis ſingulis Angelis. Sed certè hic conceptus proximè communis Angelis ſingularibus, eſt ſpecificus ſpeciei ſpecialiſſimæ in dicto ſenſu: ergo.

Omnino enim datur ſpecies vltima in Angelis.

Secundò. Omnes fatentur, Angelos conuenire ſub vno genere, quod vtique erit ſpecies ſubalterna. Vel ergo hoc genus poteſt diuidi & contrahi in alia inferiora quæ rurſus diuidi & contrahi poſſint in alia, vel ſolùm ad inferiora quæ ſint vlteriùs incommunicabilia. Si dicatur hoc ſecundum: iam planè hoc non eſt genus, ſed eſt ſpecies ſpecialiſſima. Si dicatur primum: oportebit tandem deuenire ad quoſdam conceptus communes vniuerſales ſub illo genere contentos, qui non poſſint ampliùs diuidi in alia inferiora vniuerſalia & communicabilia, ſed ſolùm in vltima ſingularia incommunicabilia: & hi conceptus erunt ſpecies infimæ.

Et differentia vltima ſpecifica.

Tertiò. Differentia propria alicuius Angeli, v. g. Gabrielis, conſtitutiua eius ac diſtinctiua ab alijs Angelis, vel eſt communicabilis pluribus Angelis diſtinctis, vel incommunicabilis. Si primum: ergo ſub eadem differentia ſpecifica Gabrielis poſſunt eſſe plures Angeli, vtique ſolo numero differentes. Si dicatur ſecundum: ergo hæc differentia non eſt ſpecifica, ſed ſingularis: hoc enim vna ab alia diſtat, quòd differentia ſpecifica eſt vniuerſale quoddam communicabile multis, non autem differentia ſingularis. Si ergo Gabriel diſtinguitur ab alijs Angelis, differentia non ſpecifica, ſed ſingulari; iam differt ab alijs, non ſpecie, ſed ſolo numero ſub quadam ſuperiori ſpecie. Vel ſic: Diferre ſpecie, eſt differre per conceptus ſpecificos: conceptus verò ſpecificus eſt ille qui communicari poteſt pluribus numero differentibus: ſi ergo duo Angeli differunt inter ſe per conceptus quoſdam qui ſunt incommunicabiles pluribus, planè non differunt ſpecie, ſed ſolo numero.

Et natura ſpecifica quæ communicatur indiuiduis.

Quartò. Vel natura alicuius Angeli, v. g. Gabrielis, poteſt concipi præciſè ab eo quòd eſt hęc ſingularis, vel non poteſt. Si primum: ea natura vt ſic poterit eſſe vniuerſalis determinabilis per plures ſingularitates, & communicabilis pluribus indiuiduis, quæ proinde ſolo numero ſub eadem natura ſpecifica diſtinguentur. Si ſecundum: ergo Gabriel non poteſt conuenire ſub aliquo conceptu

ptu vniuoco naturę communicabilis Angelis: natura enim quæ non poteſt præſcindi ab hac ſingularitate Gabrielis, non poteſt concipi communis alijs Angelis. Si ergo in Gabriele diſtinguendi ſunt duo conceptus, vt certum eſt, vnus naturæ in quo conueniat cum alijs; & alter hæcceitatis naturæ, quæ vocabitur Gabrieleitas, & quæ non poteſt alijs communicari: iam ſic Gabriel ab alijs Angelis ſolo numero differet, conueniens cum eis in conceptu ſpeciei infimę.

Dantur ſpecies ſubalterna & infima inter Angelos.

Quintò inſuper. Si infra conceptum naturæ angelicæ in communi non aſſignentur aliæ ſpecies intermediæ vſque ad ſpecies infimas quas putant ſingulorum Angelorum; ſequitur, illum conceptum eſſe ſpecificum ſpeciei athomæ, & omnes Angelos non poſſe differre pluſquam numero. Si verò aſsignentur aliæ ſpecies intermediæ, ſi nempe pro vnaquaque Hierarchia vel ordine Angelorum aſſignetur quidam conceptus communis ſingulis Angelis eius gradus; ſequitur, has eſſe ſpecies infimas reſpectu ſuorum Angelorum. Vnde ex eo ipſo quod pars aduerſa dicebat, ſingulos Angelos differre ſpecie, & naturam vniuſcuiuſque non poſſe communicari pluribus numero differentibus, conuincitur tandem diſtinctio indiuidualis inter ipſos Angelos ſub vna ſpecie.

Species Angelicæ debent eſſe verè cōmunicabiles.

Sextò. Ex his manifeſtè confutatur reſponſio Caiet. ea quęſt. de Ente & eſſent. ad 2. Scoti, ſi ad hęc argumenta applicetur. Inquit enim Caiet., quidditatem Angeli non eſſe vniuerſalem ſecūdùm rem, quaſi ſit vel eſſe poſsit in multis; ſed tantùm ſecundùm rationem, quia ab intellectu noſtro poteſt concipi in multis, & prædicari de multis. Quo modo ait, eſsētiam quoque diuinā eſſe vniuerſalem ſecūdùm rationē. Et hoc ſumpſit ex S. Tho. ſupra q. 13. art. 9. Hæc inquam reſponſio eſt prorſus vana: quia dum aſsignatur ſpecies tanquam vniuerſale quoddam, vtique ſenſus eſt de vniuerſali cum fundamento in re, quod poſſit communicari realiter multis. Et alioqui quælibet differentia indiuidualis poterit dici vniuerſalis per intellectum; quod Caiet. de eſſentia diuina fatetur: & quælibet natura ſpecifica poterit dici genus: ac proinde nulla iam erunt indiuidua quæ ſolo numero & non ſpecie differant, nullæ ſpecies quę non differant genere. D. Tho. autem eo loco locutus eſt de natura, quæ actu non ſit in multis, ſed poſſit eſſe in multis, & concipi in multis: vel de natura quę per errorem exiſtimetur communis multis, ſicut ait de natura diuina in opinione eorum qui plures finxerunt Deos. Omnino ergo ij qui putant quidditatem Angeli non poſſe communicari pluribus, non debent eam appellare vniuerſalem.

Angeli qui differūt ſpecie ſubijcibili, differunt etiam ſpecie prædicabili.

Septimò confutatur etiam reſponſio aliorum dicentium, Angelos differre ſpecie, non prædicabili, ſed ſubijcibili: ideoquè conceptum vniuocum proximè communem pluribus Angelis eſſe genus; quia communicatur ijs non tanquam tota eſſentia, quod eſt vniuerſale ſpecies; ſed tanquam pars materialis eſſentiæ, quod eſt vniuerſale genus. Hæc inquam reſponſio eſt etiam vana. Etenim poteſt quidem aliqua natura quæ non eſt ſpecies prædicabilis, eſſe ſpecies ſubijcibilis, ſi tamen ſit vniuerſale pluſquàm ſpecies prædicabilis, ſicquè ſpecies ſubalterna quæ eſt vniuerſale genus. At ea quæ ſunt minùs communia quàm ſpecies prædicabilis, nullatenus poſſunt eſſe ſpecies ſubijcibilis, immediatè ſubdita generi: genus enim immediatè dicitur de ſpeciebus vniuerſalibus, quod apud Logicos notiſſimum eſt. Non ergo conceptus proximè communis pluribus Angelis, eſt genus, ſed eſt ſpecies: neque minùs ineſt tanquam tota eſſentia in hoc & illo Angelo, quàm natura humana in Petro & Paulo: ſiquidem illi conceptui naturæ angelicæ, ſolùm additur differentia indiuiduans, vt ſit hæc, quę differentia non appellatur gradus eſſentialis formaliter, ſed gradus indiuidualis, quia ita ſubijcit rem quam conſtituit omnibus prædicatis, vt non relinquat eam ſuperiorem alijs ſubiectis.

Benè poſſunt eſſe plures Angeli æquales in perfectione.

Dico quartò. Si ſpecies ſumatur pro natura tantæ perfectionis eſſentialis formaliter quæ explicetur in ordine ad certum gradum in operando; ſic etiam Angeli non debent neceſſariò differre ſpecie, ſed poſſunt differre ſolo numero: hoc eſt, non debent neceſſariò omnes Angeli eſſe inæqualis perfectionis eſſentialis, qua dicamus ex natura ſua alium magis

& alium

& alium minùs perfectè operari; ſed benè poſſunt multiplicari plures Angeli in natura eſſentialiter æquè perfecti. Probatur primò: quia quantùm eſt ex rerum ordine, optimè intelligi poteſt natura ſpiritualis tantæ perfectionis, videlicet elicitiua tàm perfectæ operationis, eſſe multiplex in ſingulari: nullaquè apparet ratio difficultatis cur hoc modo multiplicari non poſſit.

Secundò. Hæc multiplicabilitas videtur eſſe de ratione naturæ creatæ vt finita eſt: quia nempe non habet in vno ſingulari totam entitatem ſibi poſſibilem: & in hoc differt à natura diuina, quæ vnica exiſtens habet totam perfectionem Deo poſſibilem, & ideo non poteſt multiplicari in pluribus indiuiduis, non ſunt poſſibiles plures Dij quibus cômunicetur. Communicabilis verò eſt natura diuina tribus perſonis, ſed abſque ſui diuiuiſione. De ratione autem naturæ creatæ eſt, poſſe communicari pluribus indiuiduis cum diuiſione ſui.

Tertiò. In genere rerum ſpiritualium ſunt accidentia, quæ ſanè poſſunt in indiuiduo diſtingui cum æquali perfectione eſſentiali: ergo idipſum non minùs conuenit ſubſtantijs ſpiritualibus. Et in genere rerum corporalium, ſicut poſſunt eſſe plures ſubſtantiæ ſpirituales quoad eſſentiam æquè perfectæ, ita etiam ſentiendum eſt in genere ſubſtantiæ ſpiritualis.

Quartò. Cùm Caiet. infra ex S. Tho. q. 83. art. 7. docet, poſſe animas rationales eſſe inæquales in perfectione ſubſtantiali, vtique non negauit, nec negari poteſt, poſſe eſſe plures animas æquales in perfectione: ergo non minùs facilè hoc exiſtimandum eſt de Angelis. Neque enim verum eſt, ſingulas animas ex ſe determinatè reſpicere certa corpora, quæ poſſunt eſſe vel æqualiter vel inæqualiter diſpoſita. Aut etiam ſi id admittatur, ſicut poſſunt eſſe plures animæ æquè perfectæ per ordinem ad corpora æquè diſpoſita; ità poſſunt eſſe plures Angeli æquè perfecti, eſſentialiter diſtincti per ſuas hæcceitates abſolutas.

Quintò. Niſi hoc concedatur, tunc maximè ſequi videtur, conceptum naturæ angelicæ in communi, eſſe infimum conceptum vniuerſalem, ſub quo non alia vniuerſalia, ſed ſola ſingularia diſtinguantur. Sequela probatur: quia quantum vnus Angelus eſt perfectior eſſentialiter alio Angelo, tantum reperitur alius Angelus perfectior ſuper ipſum: ergo non poterit deſignari ſub natura angelica in communi alius conceptus vniuerſalis, complectens quoſdam Angelos & non omnes. Niſi ergo dicatur, quemcunque gradum perfectionis eſſentialis naturæ angelicæ poſſe multiplicari in pluribus Angelis æquè perfectis, eumquè eſſe conceptum vniuerſalem ſub genere naturæ angelicæ, non apparet qua alia ratione ſpecies Angelorum in vniuerſali multiplicentur.

Diſtinctio numerica inter Angelos conſtituitur ab intrinſeco.

Dico quintò. Poſſunt Angeli diſtingui ſolo numero ſub eadem ſpecie infima, verè ſecundùm intrinſeca principia eorum, & non quaſi ſolùm per extrinſecam Dei potentiam: idquè etiam iuxta veram Philoſophiam & philoſophica principia. Probatur primò. Si poſſibiles ſunt plures Angeli ſub eadem ſpecie, vtique diſtincti erunt per ſuas differentias indiuiduâtes intrinſecas, quas etiam de facto non negant ij qui res diſtinguunt numero per ordinem ad materiam ſignatam: ergo hæc multiplicatio numerica, ſi eſt poſſibilis, vtique per intrinſeca principia eſt poſſibilis.

Secundò. Si natura alicuius Angeli eſt per ſe ipſam ſingularis, non per differentiam ratione diſtinctam; vtique non magis eſſet multiplicabilis ipſa natura, quàm quæcumque differentia indiuidualis. Quòd ſi natura non eſt per ſe ipſam formaliter ſingularis: ergo per ſe ipſam & ex vi ſua intrinſeca eſt multiplicabilis in plura ſingularia.

Tertiò. Vel Deus diſtingueret numero plures Angelos per aliquam perfectionem accidentalem, vel per aliquam ſubſtantialem. Primum dici non poteſt: quia differentia accidentalis non eſt numerica quam nunc quærimus, imò quicumque Angelus ſingularis eſt capax omnis mutationis accidentalis. Itaque omnino diſtinctio eſſet per aliquid ſubſtantiale: igitur Angeli ſic per principia ſubſtantialia diſtincti, verè diſtinguerentur per principia intrinſeca, & non ſolùm ab extrinſeco.

Quartò. Si ideo dicant diſtingui ab extrinſeco,

trinſeco, quia non poſſunt ipſimet Angeli ſe multiplicare, ſed hæc multiplicatio non niſi per Dei potentiam fieri poteſt: Id quidem verum eſt. Sed etiam, ſi Deus vnum ſolum hominem condidiſſet, non fuiſſēt homines multiplicabiles ab intrinſeco, nec de facto dici poſsūt multiplicari ab intrinſeco plures numero cęli, plura numero aſtra, & ſimilia: ſaltem ergo non eſt minùs poſſibilis multiplicatio numerica in Angelis ab intrinſeco, quàm in his rebus corporeis.

Quintò demum. Noſtras concluſiones nos probauimus rationibus naturalibus & philoſophicis potiùs quàm theologicis: ergo veræ ſunt ſecūdùm vera philoſophica principia. Vnde immeritò Bagnes & Zumel dicunt, non eſſe hanc multiplicationem numericam Angelorum aſſerendam à Theologis, nè irrideantur à Philoſophis: ſed dignum magis erit, ſi qui contra ſenſerint, tàm à Theologis quàm à Philoſophis irrideri.

Examinatur authoritas Ariſtotelis.

Primum autem & præcipuum fundamentum oppoſitæ ſententiæ, erat authoritas Ariſtotelis, qui pluribus in locis docuiſſe videtur, materiam eſſe principium indiuiduationis ac diſtinctionis numericæ inter ſingularia. Præcipua loca ſunt, primo Cæli cap. 9. tex. 92. ac tribus ſequentibus, 5. Metaph. tex. 12., ac magis ad hanc rem 12. Metaph. tex. 49. vbi ex eo probat, non eſſe plures numero primos motores, quia primus motor non habet materiam, quę ratio videtur planè eadem eſſe de Angelis. Scotus d. citata q. 6. §. *Ad quæſtionem quintam*, exponit, Ariſtotelem accepiſſe materiam pro differentia indiuiduante. Sed hoc per ſe apparet, non eſſe ad mentem Ariſtotelis. Vnde rurſus q. 7. §. *Ad primum argumentum*, aſſerit, Philoſophum putaſſe, non poſſe indiuidua multiplicari numero abſque diuiſione materiæ quæ eſt pars phyſica: quia cùm putauerit, omne ens immateriale eſſe neceſſarium, ſub eadem verò ſpecie ſint poſſibilia infinita indiuidua; putare debuiſſet, infinitas eſſe Intelligentias actu: quod alioqui eſt contra doctrinam eius. Hinc monet Scotus, debere Theologos in hac re à Philoſopho recedere, cùm ille deceptus ſit in materia ſpectante ad fidem. Molina etiā hoc art. Vaſq. & alij fatentur, ſuam ſententiam eſſe contrariam Ariſtoteli. Et Fonſeca 5. Metaph. c. 6. q. 4. ſect. 1. hinc excuſat S. Thomam, dicens, ſi labitur S. Thomas, communis ei cum Ariſtotele lapſus eſt.

Attamen videtur commodè poſſe mens Philoſophi explicari iuxta ſenſum primæ concluſionis poſitæ. Et quidem ſingillatim percurrendo loca allegata, poteſt ijs ſatisfieri. Ibi de cælo propoſuit dubitationem ad probandum plures eſſe cælos hoc eſt mundos, quia poteſt multiplicari materia mundi. Et reſpondet, in hoc vno mundo eſſe totam materiam: In quinto Metaph. ſe perſpicuè explicauit. Cùm enim dixiſſet, vnum numero ſunt quorum materia eſt vna, poſtea explicat, quæ ſint multa huic vnitati oppoſita: aitquè, multa dicenda eſſe quæ continua non ſunt: planè ergo in eo ſenſu loquutus eſt. Ex quo loco poſſunt & alia ſimilia explicari. Demum 12. Metap. probare voluit, non eſſe plures cælos, hoc eſt plures mundos, quia eſſent plures primi motores. Probat verò, hos non eſſe plures, quia primus motor non habet materiā. Quę ratio probat ſolùm, non poſſe diſtingui plures primos motores, eo modo quo diſtinguuntur numero plures mundi, ſcilicet per diſcontinuationem. Verum eſt autem, quòd non vlteriùs probat, nec eſſe plures primos motores, ſumendo in alio ſenſu diſtinctionem numericam. Sed quantumuis Aduerſarij contēdere velint, hanc aliam diſtinctionem eſſe ſpecificam; adhuc fateri coguntur, Ariſtotelem ſua ratione non probaſſe, non dari plures primos motores hoc modo diſtinctos. Sicut & omnes fateri debemus, non valere eam illationem, ſi eſſent plures mundi debere eſſe plures primos motores: quia ſine dubio iuxta fidem & rationem hic vnus Deus potuiſſet condere plures mundos.

Secundò arguunt aliqui Thomiſtæ. Natura immaterialis habet totam ſuam perfectionem in vno ſingulari: ergo non poteſt multiplicari in alijs. Probant antecedens: quia ratio limitāns perfectionem naturæ, eſt materia. Sed reſpondetur facilè, non magis naturam immaterialem habere totam ſuam perfectionem in vno ſingulari, quàm habeat natura humana v. g. in vno homine, & ſic de alijs. Quod Valentia probat: quia in Angelis

Natura immaterialis benè poteſt multiplicari in ſingularibus.

gelis vltrà naturam eſt etiam ſubſiſtentia. Sed neque oportet ad hanc recurrere: ſatiſque erit, negare, ſolam materiam eſſe quæ limitet perfectionem naturæ.

Tertiò arguunt exemplis, quæ proponit S. Tho. art. 4. Impoſſibile eſt, eſſe plures albedines aut humanitates ſeparatas à materia: ergo natura immaterialis non poteſt multiplicari numero. Sed certè, ſicut poteſt à Deo conſeruari quantitas ſine ſubiecto, ita poſſet etiam conſeruari albedo abſque quantitate & omni alio ſubiecto: & ſic poſſent dari plures diſtinctæ albedines ſeparatę. Magis verò mirabile eſt, quod memorauimus & impugnauimus q. 23. Philoſ. ſect. 1., albedinem ſeparatam euaſuram vniuerſalem & infinitam. Item, ſi ſumatur humanitas in vniuerſali, verum eſt, non poſſe intelligi plures humanitates vniuerſales numero diſtinctas. Non quidem eo quòd humanitas vt ſic careat materia: quinimò verè includit materiā: cùm Ariſt. ipſe 7. Metaph. tex. 35. & 39. & lib. 12. tex. 27. & alibi, doceat, vniuerſale conſtare ex materia & forma vniuerſali. Sed quia natura vniuerſalis abſtrahit à differentijs indiuiduantibus. Si vero ſumatur humanitas vt abſtracta à ſuppoſito: ſic in caſu quo poſſet conſeruari abſque ſuppoſito, poſſent vtique cōſeruari plures humanitates numero diſtinctæ. Nec mirum, S. Thomam vſum fuiſſe his exemplis: quia in exemplis non eſt requirenda veritas, ſed tantùm aſsimilatio quædam.

SECTIO OCTAVA.

Qualiter de facto differant Angeli inter ſe ſpecie vel numero.

Auctorum placita.

NOn ſolùm ij qui putabant, Angelos neceſſariò differre debere ſpecie, ſed etiam Capreol. Zumel & Bubalus ſupra relati, aſſerunt, ſaltem de facto omnes Angelos differre ſpecie. Sic etiam Abulenſis q. 29. in cap. 21. Numeri & Paradoxo 4. cap. 30. dubitanter ait, fortaſſe aliquos Angelos diſtingui ſolo numero, ſed notum non eſſe modum diſtinctionis eorum ſecundùm principia philoſophica. Ex aduerſo Albert. 2. par. tract. 2. q. 8. & Bonauent. in 2. d. 9. art. 1. q. 1. aſſerunt, omnes Angelos de facto eſſe eiuſdem ſpeciei ſolo numero differentes. Fauent aliqui Patres, Athanaſ. in Queſtionibus ad Antiochum q. 4. Nazianz. in Orat. de laude Virginis, Baſil. lib. 3. cont. Eunom. circa initium, Damaſc. cap. 7. Primarum inſtitut. & Anſel. lib. 2. Cur Deus homo cap. 31. At verò Alenſis 2. par. q. 20. memb. 6. Carthuſ. & Marſil. & Gabriel. in 2. d. 3. Molina hic art. 4. & Valent. q. 1. de Angelis puncto 3. docent, de facto eſſe inter Angelos ſpecies diſtinctas, & ſub ipſis ſpeciebus eſſe plures ſolo numero differentes. Idemquè ſentire videntur alij qui diſtinctionem numericam inter Angelos poſſibilem eſſe defendunt. Vaſq. diſp. 181. cap. 3. ait, rem eſſe dubiam & incertam. Quod etiam expreſſit Damaſc. 2. de Fide cap. 7 & Auguſt. in Enchirid. cap. 58. & lib. contra Origeniſtas cap ij. Sed quamuis, nec certa reuelatione, nec euidenti ratione, res hæc de facto conſtet; quædam tamen facilè determinari poſſunt.

Non omnes Angeli differūt ſpecie.

In primis putandum eſt, non omnes Angelos differre ſpecie. Probat primò D. Bonau. quia Angeli maximè accedunt ad Deum: ſed in Deo ſunt plures perſonæ, habentes eamdem eſſentiam indiuiſam: ergo eſſe debent plures Angeli habentes eandem naturam ſpecificam. Secundò, ex ijs quæ nobis conſtant de Angelis, plurimi Angeli deputantur ad operationes & miniſteria eiuſdem rationis, v. g. ad cuſtodiendos homines: rationabile ergo eſt, hos Angelos eſſe eiuſdem ſpeciei. Tertiò, cùm in humana republica ſint diuerſi gradus & ſtatus accidentaliter differentes, plures homines ſunt qui in eodem ſtatu conueniunt: in Angelis autem diſtinctioni graduum correſpondet diſtinctio ſpecifica: ergo veriſimile eſt, in vnaquaque ſpecie eſſe plures Angelos. Quartò, in vniuerſum communitati benè ordinatæ conueniens eſt ſimilitudo aliquarum partium eius. Quintò arguit Molina, incredibile eſt, cùm tot homines vnius ſpeciei ſint conditi & eleuati ad beatitudinem, non reperiri vel duos Angelos vnius ſpeciei. Sextò addunt alij, abſurdum eſſe, aliquam inte-

integram ſpeciem ex Angelis corruiſſe damnatamque eſſe: quod ſumitur ex Auguſt. in Enchirid. cap. 29.

Nec omnes ſunt vnius ſpeciei. Deinde putandum eſt, non omnes Angelos eſſe eiuſdem vnius ſpeciei. Hoc tam certum cenſet Zumel, vt oppoſitum dicat eſſe pluſquàm falſum & temerarium. Sed licèt non appareat fundamentum tantę cenſuræ: tamen ex ijs quę diximus ſect. præcedenti deducitur hæc concluſio: & præterea quia id maximè conducit ad perfectionem & complementum mundi intelligibilis, qui in Angelis conſtituitur, diſtinctus à mundo ſenſibili.

Demum definiri non poteſt, nec etiam cum probabilitate, quinam Angeli diſtinguantur ſpecie, quiuè conueniant ſub eadem ſpecie: niſi quòd veriſimile videtur, non ſolùm Hierarchias, ſed etiam Ordines, ac fortaſſe in eodē quoque Ordine quaſdam Angelorum claſſes, quos Dionyſ. in primos medios & infimos diſtribuit, diſtingui ſpecie.

Soluuntur quædam rationes. Sed in contrarium obſtare videntur quædam rationes S. Tho. 2. cont. Gent. cap. 93. Prima eſt, multiplicatio indiuiduorum intenditur à natura ob conſeruationem ſpeciei, quod habetur ex Ariſt. 2. de Anima tex. 34. & 35. ſed conſeruatio ſpeciei indiget multiplicatione indiuiduorum, ſolùm vbi indiuidua ſunt corruptibilia: ergo in ſpeciebus Angelorum non ſunt plura indiuidua diſtinguenda. Reſpondetur, non ſolùm ob eum finem, ſed etiam ob perfectionem vniuerſi alioſquè fines per diuinam prouidentiam ſapienter intentos, eſſe conuenientem & opportunam multiplicationē indiuiduorum licèt incorruptibilium.

Secunda ratio eſt: Perfectior eſt natura ſeu differentia ſpecifica quàm differentia indiuidualis: ergo ad maiorem perfectionem debent Angeli potiùs eſſe multiplicati per differentias ſpecificas quàm indiuiduales. Reſpondetur, ſimiliter poſſet probari, debuiſſe plures adhuc Angelorum ſpecies à Deo creari, & in hoc mundo ſenſibili plures rerum materialium ſpecies: non itaque tenebatur Deus facere quod perfectiſſimum nobis videri poteſt, quia ſemper poterat perfectiores ac perfectiores effectus producere. At inſuper, ad ordinatam rerum diſpoſitionem quam Deus de facto intēdit, aptius medium eſſe videtur, multiplicatio numerica intra ſpecies Angelorum, quàm ſola multiplicatio ſpecierum, vt congruentijs concluſione prima adductis ſatis ſuadetur.

Tertia ratio eſt: Intra genus ſubſtantię corporeæ, vnum ſolum indiuiduum Deus condidit vnius ſpeciei in naturis incorruptibilibus, vnum Solem, vnam Lunam, vnum Aſtrum in vnaquaquè ſpecie: ergo ſimiliter putandum eſt de Angelis. Reſpondetur, videri potiùs cælos inter ſe eſſe eiuſdem ſpeciei, & fortaſſe etiam aliqua aſtra. Sed omnino eſt diuerſa ratio: quia ad commoditatem vniuerſi ita congruebat, nempe eſſe vnicum Solem, & ſic de alijs ſimilibus. Ad miniſteria verò angelica conueniebat, vt non vnus ſolus vnius ſpeciei eſſet Angelus, vt magis apparet in Angelis ad hominum cuſtodiam deputandis.

Quarta ratio eſt, quam affert S. Tho. q. vnica de Spiritualibus creatur. art. 8., & vrget Caiet. q. 9. de Ente & eſſent. Ordo indiuiduorum eſt per accidens, ſpecierum eſt per ſe, ac proinde hic ęſt perfectior illo: ergo potiùs ordo ſpecierum quàm indiuiduorum tribui debet Angelis. Reſpondetur, ordinem indiuiduorum dici per accidens, ſpecierum per ſe; eo quòd ſpecies ſunt inæqualis perfectionis, & ex natura ſua fundant certum ordinem; indiuidua verò, cùm æqualia ſint, poſſunt ad libitum ordinari vno vel alio modo. Sed ex hoc non ſequitur, debuiſſe omnes Angelos ordinari ſecundùm ſpecies inæquales: quinimo conuenientius videtur, plurimas quidem Angelorum ſpecies fuiſſe à Deo conditas, & ſub ſingulis plurima indiuidua.

QVÆ-

QVÆSTIO QVINQVAGESIMAPRIMA.

De Angelis in comparatione ad corpora.

INTER proprietates Angelicæ ſubſtantiæ, hæc ante alias collocatur: quia magis affinis eſt quæſtioni ſuperiori, in qua oſtenſum eſt Angelos in ſe eſſe incorporeos: & quia corpora ad quæ fit comparatio, ſunt ex rebus notioribus nobis. Et hanc comparationem S. Thomas tribus articulis abſoluit. Primò docet, Angelos non habere corpora ſibi naturaliter vnita, vt quæſt. præcedenti oſtenſum eſt. Secundò docet, Angelos aſſumere corpora: probatquè ex Scriptura. Tertiò docet, Angelos non exercere in corporibus aſſumptis opera vitę, quantum ad id quod eſt proprium viuentium: exercere autem quantum ad id quod commune eſt operibus non viuentium.

SECTIO PRIMA.

An & quomodo Angeli aſſumant corpora.

ANgelos ſub corporea figura hominibus apparere, in pluribus Scripturæ locis expreſſum eſt, & plurimis hiſtorijs compertum. Imò omnes Dei quoque apparitiones narratæ in veteri teſtamento, & aliæ fieri ſolitæ in perſona Dei, cenſentur factæ miniſterio Angelorum gerentium perſonam Dei, & loquentium nomine Dei. Sed videndum eſt, quomodo Angeli ſic appareant.

Angeli apparent in corporibus non ſuis. Primò aliqui ex ijs qui dixerunt Angelos eſſe corporeos, præcipuè Ioannes ille cuius liber lectus eſt in ſexta Synodo, vt quæſt. præcedenti ſect. 2. meminimus, dixerunt, Angelos apparere, dum ſuamet corpora videnda offerunt humanis aſpectibus. Quod an ita ſit dubitat D. Auguſt. lib. 3. de Trinit. cap. 1. Sed hoc eſt omnino falſum: non ſolùm quia probatum eſt Angelos non eſſe corporeos: ſed etiam illi qui dicebant eſſe corporeos, non tribuebant illis corpora eiuſdem rationis cum noſtris, ſub quibus tamē Angeli apparere & cōſpici ſolent.

Et verè aſſumunt corpora. Secundò Vldaricus quidam apud Carthuſ. in 2. d. 8. q. 1. & Tiraquellus in librū 2. Alexandri ab Alexandro cap. 9. & lib. 5. cap. 13. putarunt, Angelos non reipſa ſub aſſumptis corporibus apparere, ſed ſolùm noſtræ imaginationi vel ſenſibus quoque externis illudere, quo ſibi videātur corpora conſpicere & contrectare. Sed quamuis hoc nonnunquam ita fiat, vt concedit S. Tho. q. 6. de Potent. art. 7. Et ſæpiùs accidiſſe videtur in propheticis viſionibus, quando dicitur Propheta raptus & ſublatus in ſpiritu: tunc enim viſiones potiùs mente quàm corpore factæ eſſe videntur. Certum tamen eſt, plerumque Angelos verè ſub aſſumptis corporibus apparuiſſe abſque vlla ſenſuum vel imaginationis deluſione: ſed quia reuera extabat & percipiebatur corpus, quod ſenſibus obijciebatur. Idquè probat optimè S. Thomas ex Scriptura dum in Geneſi narrat, apparuiſſe Angelos Abrahamo, & viſos eſſe non ſolùm ab eo, ſed a tota eius familia, a Loth, & a ciuibus Sodomorum: & ſimiliter Angelū qui apparuit Tobię, viſum fuiſſe ab omnibus. At quod in ſola imaginatione perficitur, alicui particulari contingit: ea verò quæ ab omnibus adſtantibus eodem modo percipiuntur, ita verè ſe habent ſicut percipiuntur. Item ſacra Scriptura narrat actiones factas ab Angelis ſub corporibus aſſumptis, vt verè & realiter factas: ergo omnino fatendum eſt, Angelos verè aſſumere corpora, & ſic apparere. Magis quidem dubitatum eſt de Strigibus, quę ſe in varia loca deferri, & mira quædam conſpicere ac operari putant, num id reuera ita fiat, vel ſolùm imagi-

imaginationis illuſione appareat. Sed licèt frequentiùs imaginariè id totum cõtingat, vt colligitur ex Concil. Ancirano, & refertur cap. *Epiſcopi* 26. q. 5: tamen compertum etiam eſt, interdum reipſa quædam huiuſmodi facta eſse, induſtria Dæmonum deferentium corporaliter homines per varia loca.

Non aſſumunt hypoſtaticè. Tertiò. Tertullian lib. de Carne Chriſti cap. 3. & 4. ſignificat, Angelos qui in veteri teſtamento apparuiſse narrantur, aſsumpſiſse in vnione hypoſtatica corpora, ſicut Verbum humanam naturam. Et D. Hieronim. in cap. 1. Aggæi, & in Præfat. ad Malach., refert, quorundam opinionem, Aggæum, Malachiam, & Ioannem Baptiſtam, fuiſse Angelos incarnatos. Quod videtur putaſse Origenes. Nequaquam tamen exiſtimandum eſt, Angelos hoc modo aſsumere corpora. Tum quia probabilius eſt, nec per Dei potentiam fieri poſse, vt perſona creata aſsumat hypoſtaticè alienam naturam, vt 3. par. tractabimus. Tum quia etiam ſi id fieri poſset, ſaltem naturaliter virtute angelica fieri non poteſt: & inutiliter prorſus abſque vllo fundamento diceretur, Angelos hypoſtaticè aſsumpſiſse corpora mox dimittenda. De illis verò Sanctis, Aggæo, Malachia, & Ioanne, ſicut & de alijs Sanctis, abſque errore dici non poteſt, fuiſse Angelos per ſubſtantiam incarnatos. Et dum in Scriptura vocantur Angeli, ſic vocantur ratione officij, non naturæ. Item pariter certum eſt, Angelos non aſsumere corpora per informationem, ſicut anima eſt in homine: tantùm ergo aſsumunt per præſentiam & aſſiſtentiam.

Aſſumunt per certã aſsiſtentiã. Quartò. Non quæcumque aſſiſtentia ſatis eſt, vt Angelus dicatur aſsumere corpus: nec enim dicimus, Intelligentiam aſſumere cælum: nec quotieſcumque eſt in loco corporeo, aſſumere corpus. Ideo Durand. in 2. d. 8. q. 1. n. 7. addit, requiri vt corpus formetur artificio ipſiuſmet Angeli. Sed certè poteſt Angelus aſſumere aliquod corpus præexiſtens, ſicut & de nouo efformatum, vt notauit Scot. ead. diſt. q. 1. verſic. *Secundò dico*, & alij communiter. Aliter Scotus inquit, debere Angelum eſſe definitiuè in corpore aſſumpto. Quod quidem ſi ita intelligat, vt Angelus non ſe extendat vltra corpus aſſumptum, nec requiritur, nec ſufficit. Nam Angelus poteſt etiam circa corpus aſſumptum manere in ſua ſphera totali: &, vt arguit Molina art. 2. diſp. 2., de facto Angeli loquentes cum Loth, ſimul excæcarunt homines impios aliquantum diſtantes. Ex aduerſo Intelligentia non vtique ſe extendit vltra cælum, & quilibet Angelus non ſe extendit vltra ſuam ſpheram; ſed non per hoc dicitur aſſumere cælum, aſſumere ſuam ſpheram. Dici ergo tandem debet, ad hanc aſſumptionem requiri & ſufficere, quod docet S. Tho. hic ad 2., & conſentiunt Durand. Scot. & alij, vt Angelus aſſiſtat corpori tanquam motor mobili ad repræſentandum ſeipſum: vt nempe ſicut homo ex ſe ipſo operatur ea quæ ipſi conueniunt, ita Angelus in aſſumpto corpore ex ſe operetur, & ſic repræſentetur. Hoc autem maximè fieri ſolet ab Angelis efformando ſibi corpora referentia figuram humanam, vel figuram aliorum animalium.

SECTIO SECVNDA.

Quo pacto Angeli forment ſibi corpora quæ aſſumunt.

PRimò Tertullianus lib. citato de Carne Chriſti, inquit, Angelos aſſumere ſibi corpora ex nihilo, eaquè rurſus in nihilum dimittere. Sed certum eſt, Angelos nec creare poſſe, nec annihilare. Et fortaſſe Tertullian. per nihilum intellexit corpus tenue, ſubtile, quod contrectari non poteſt. Alij, vt refert Bonau. in 2. d. 8. par. 1. art. 2., dixerunt, Angelos aptare ſibi corpora ex cæleſti materia. Sed certè, nec putandum eſt, Angelos malos ad cælum accedere, nec bonos cæli partem abſcindere, qua ſibi corpora forment. Ex elementari ergo materia Angeli ſibi corpora fabricant. *Non formant ex nihilo.* *Non ex cæleſti materia.*

Formant ex aere. Secundò. S. Thomas hìc alijquè communiter affirmant, Angelos maximè ex aere formare ſibi corpora. Quod colligitur ex eo quia corpora Angelorum, humanis aſpectibus ſe ſubtrahere volentium, illicò euaneſcunt. Colligit etiam Durand. in 2. d. 8. q. 1. num. 7. ex eo quia aliqui non valuerunt ſcindere Angelorum

rum corpora, ſed ſtatim partes continuabantur. Addunt Scotus ead. diſt. q. 1. Riccard. art. 1. q. 3. Gabr. q. 1. art. 2. Bonau. 2. par. eius diſtinctionis art. 2. q. 2 Moli. Vaſq. & alij hoc art., ex aere permiſto vaporibus & exhalationibus, quia ſic poteſt faciliùs congregari & conſpiſſari, vt reddatur corpus viſibile & tractabile. Sed ſi intelligant, ſola hac miſtione id totum fieri, ſanè non ſufficit: adhuc enim hæc tota materia eſt tenuis ac ſubtilis; vnde non videtur apta vt referat colores, denſitatem, duritiem, & ſimilia accidentia corporum apparentium. Fatendum ergo eſt, peculiari vi ipſius Angeli formari huiuſmodi corpus, congregãdo & addenſando materiam: idquè etiam ex ſimplici aere fieri poterit. Imò Iſidor. lib. 1. de Sum. bono cap. 12. num. 19. & Beda de Varijs quæſtionibus q. 9. affirmant, Angelos bonos parare ſibi corpora ex æthere, hoc eſt aere ſuperiori puro. Admitti tamen poterit, mixturam illam corporum & exhalationum iuuare ad faciliorem formationem corporum apparentium.

Formant congregando & cõſpiſſando aerem. Tertiò ergo S. Tho. hic ad 3. ijdemquè Theologi memorati, docent, Angelos formare ſibi corpora condenſando & cõſpiſſando aerem. Sed Vaſq. diſp. 184. num. 19. de hoc dubitat: aitquè, occultum eſſe quomodo hæc corpora fiant & figurentur. Et num. 11. negauerat, corporibus aſſumptis verè ineſſe duritiem & mollitiem, dicens apparere potiùs per induſtriam Angeli facientis diuerſam reſiſtentiam in diuerſis partibus corporis. Sed certè non eſt cur de hac addenſatione dubitemus, vel quonam alio occultiori modo corpora ab Angelis formari putemus. Nec enim obſtat quod Vaſq. obijcit, ex denſitate per ſe oriri frigus: hoc enim non eſt neceſſariũ. Sed Sanctus Thomas ibidem ait, Angelos aſſumere corpora condenſando aërem virtute diuina. Alij verò Theologi ſupponunt, Angelos id præſtare naturali ſua facultate. Et præſertim credibile non eſt, Deum ſupernaturali virtute formare corpora malis Angelis, qui vtique ad prauos fines ea aſſumunt. Verum eſt quidem, virtute diuina, hoc eſt iuſſu Dei ad bonos Angelos, & permiſſione ad malos, atque concurſu generali ad omnes, formari ab ijs corpora. Poſſunt autem Angeli addenſare aerem, eadem virtute qua poſſunt mouere localiter: ex motu enim locali benè poſſunt denſitas & raritas prouenire, vt notum eſt: ac præſertim ſi magna aeris copia in anguſtum locum cogatur, neceſſe eſt aerem addenſari, vt patet in vtribus inflatis. Ita ergo putandum eſt, Angelum ſua virtutę motiua magnam aeris molem compellere & coadunare in tantum ſpatium, ibiquè eadem vi retinere totum aerem ſic collectum & addenſatum. Poteſt etiam Angelus maiorem vel minorem aeris copiam in certum locum inducere, vt iuxta maiorem vel minorem denſitatem durius vel mollius corpus efficiatur, & vt alia pars dureſcat ad inſtar oſſis, alia cedat ad inſtar carnis. Item poteſt Angelus deſignare certam figuram in ſpatio, ſicut intendit fabricare corpus, & in ſpatium ſub hac figura cogere aerem: vnde totum corpus ordoquè membrorum cum apta diſtinctione & organizatione reſultet: quo tandem poteſt formare corpus omnino ſimile alicui alteri, ita vt ſub quauis ſpecie & effigie apparere queat.

Quartò. Quia in corporibus aſſumptis apparent aliæ qualitates tactui ſubiectæ; non opus eſt, Angelum ſua virtute has ipſas qualitates efficere: ſed ſatis eſt vti alijs cauſis naturalibus, verbi gratia ſumendo partem ignis ad tribuendum calorem, & ſic de ſingulis qualitatibus, vnde temperamentum congruum in corpore aſſumpto reſultet. *Non per ſe efficiunt qualitates tangibiles.* Quamuis Caiet. 2. 2. q. 95. art. 3. §. *In eodem*, dicat, non poſſe Angelum ſua induſtria perfectum temperamentum reddere aut repræſentare: quia in quodam caſu Dæmon ipſe in corpore aſſumpto, cuidam exprobanti moleſtiam eius tactus quaſi glacialis, profeſſus fuit, ſe non poſſe melius facere. Sed tamen nec oportet Dœmoni credere: & ſi aliquo fortè caſu non habeat in promptu cauſas naturales idoneas quas applicet, poterit alias eas applicare.

Quintò. Quoad qualitates viſibiles Molina ait, quandoque eſſe veros, quandoque verò apparentes, eos colores qui in corporibus aſſumptis conſpiciuntur. *Referunt qualitates viſibiles.* Vaſq. num. 9. ait, ſolùm eſſe apparentes

ex luce, ſicut apparent colores in Iride. Sed ſi velint, colores apparere ſolùm ex certa habitudine lucis ab extrinſeco; difficile ſanè videtur, per hoc ſolùm tales tamquè varios colores in aſſumptis corporibus apparere. Tum quia ex quocumque aſpectu lucis ad quodcumque aliud corpus, numquam videmus referri colores humanæ carnis, aliosquè huiuſmodi, qui in aſſumptis conſpiciuntur. Tum etiam, Angeli dum apparent, quocumque modo ſua corpora vertunt ſecundùm quemcumque aſpectum, eoſdem colores referunt: cùm colores qui apud nos ex luce apparent, variato aſpectu ad agens luminoſum, varientur quoque vel euaneſcant. Tum præterea apparent interdum Angeli in loco obſcuro, & adhuc cum ijſdem coloribus: aut in loco alioqui penitus tenebroſo magnam ſecum lucem afferunt. Fortaſſe ergo poſſunt Angeli ſua virtute, & lucem efficere, & cum luce quoſdam colores, differentis quidem naturæ ab ijs coloribus qui ex primarum qualitatum mixtione reſultant, dependentesq. in conſeruari à luce. Fortaſſe enim etiam illi colores quos vocamus apparentes, non ſunt ſola lux certo modo reflexa, ſed potiùs qualitas quædam diſtincta, per lucem producta, ab eaquè dependens.

Quid de alijs qualitatibus ſenſibilibus. Sextò. Quoad alias qualitates ſenſibiles, Angeli facilè poſſunt efficere ſonum, mouendo nempè corpora & percutiendo, ac præcipuè aerem, eo modo quo homines per naturalia inſtrumenta vocem formant & loquuntur. De odore, facile eſt, Angelos exportare corpora odorantia, & interdum impedire aliquantum ne vapores emittant, & poſtea ſpargere: ſicquè narrantur ſæpè Dœmones effugatos teterrimum odorem effudiſſe. Demum, putandum non eſt, Angelos imprimere formas ſubſtantiales corporibus quæ aſſumunt, formas inquam quibus talia corpora naturaliter coaptata videntur, iuxta id quod ſect. 4. dicemus.

(:)

SECTIO TERTIA.

Quo pacto Angeli in aſſumptis corporibus operentur.

SEnſus non eſt de ijs operibus, quæ Angeli extra corpus efficiunt, nempe de ſuis actibus intelligendi & volendi; in his enim nec adiuuantur nec impediuntur per corpus: ſed de ijs quæ per ipſamet corpora ad inſtar hominum aliorumvè animantium exercet. Et quoniam Angeli in corporibus aſſumptis eodem modo operari conſpiciuntur quo homines viui: operationes autem vitales non niſi à principio viuente intrinſeco emanare poſſunt: corpora autem aſſumpta non viuunt per Angelos, cùm non vtiquè ijs informentur & animentur: hinc dubitatur, num Angeli exerceant opera vitæ, vel quo pacto ea referant & imitentur.

Diſtinguendumquè eſt duplex genus operationum vitalium. Primum earum quæ eſſentialiter ſunt vitales, vt cognoſcere, velle, in quo ordine ſunt omnes actus ſenſitiui. Secundum earum quæ ſolùm denominatione quadam ſunt vitales, & præcipuè in motu locali conſiſtunt, vt ambulare, reſpirare, comedere, loqui, & ſimiles.

Non operantur vitaliter. Communis ergo & vera ſententia eſt Theologorum in 2. d. 8., & cum D. Th. hic art. 3., Angelos non poſſe efficere operationes prioris generis, vt & nos notauimus circa actus vitales quæſt. 48. Philoſ. ſect. 1. Et cum ijs operationibus coniungendi quoad hoc ſunt actus animæ vegetatiuæ. Operationes autem ſecundi generis, poſſe quidem ab Angelis realiter effici, hoc eſt ipſum motum localem: non tamen formaliter vt vitales ſunt, hoc eſt non eſſe nec denominari debere vitales in aſſumptis corporibus, dum exercentur ab Angelis. Ita eo loco Philoſ. notauimus. Nam dicitur actus vitalis, inquantum emanat à principio intrinſeco, & operationes vitales ſunt immanentes: Angelus verò, licèt localiter aſſiſtat corpori aſſumpto, tamen realiter eſt motor extrinſecus. Et licèt alioqui in ipſis viuentibus fiant tales actus ab anima, & recipiantur in corpore, atque

atque adeo verè diſtinctum ſit principium actiuum à ſubiecto receptiuo: tamen alia ratio eſt de Angelis, quia tàm anima quàm corpus ſunt partes intrinſecæ animalis viuentis, & ſunt ſubſtantialiter vnitæ ad conſtituendum vnum compoſitum, vnde adhuc illæ operationes ſunt immanentes & vitales: ſed non hoc modo ſe habet Angelus ad corpus aſſumptum.

Imitantur operationes vitales. Verum eſt tamen circa operationes prioris generis, Angelos in aſſumptis corporibus ita ſe gerere, quaſi revera eas exercerent: nimirum girando oculos & dirigendo aſpectum, ac ſi revera oculis cernerent: ſicut dicitur Geneſ.18. *Direxerunt oculos contra Sodomam.* Quod faciunt Angeli, tum ad referendam exactè ſimilitudinem corporum aſſumptorum, tum ad denotandum, ſe tam clarè mente percipere quæ exteriùs fiunt, quàm ſi externis oculis deprehenderent.

Quoad operationes poſterioris generis, quidam Theologi contendunt, eas non propriè, ſed tantùm ſimilitudine quadam appellari nominibus conſuetis, ambulationem, loquutionem, riſum, &c. Quia alioqui hæc nomina in rigore denotant actiones vitaliter factas. Sumitur etiam ex Script. Tobiæ 12. *Videbar quidem manducare & bibere:* quaſi diceret, non verè & propriè manducabam. Et ita loquitur S. Tho. 3. par. quæſt. 55. art. 6. ad 1., dicens, Angelorum in corporibus aſſumptis non eſſe veram comeſtionem.

Sed difficultas eſſe poteſt hic: quia Chriſtus Dominus Lucæ 24. comedit coram diſcipulis, & ſe palpandum præbuit, ſicut & Thomæ Ioan.20., in ſignum ſuæ reſurrectionis, atque ad probandum, ſe non apparere tanquam ſpiritum, ſed eſſe verum hominem qui antea erat: ergo Angeli in corporibus aſſumptis nō poſſunt has operationes taliter exercere quòd non appareant fictæ: nec poſſunt tàm aptè efformare corpus ad ſimilitudinem humani, vt non queat facilè dignoſci. Ad hoc Vaſq. diſp. 184. cap.2. ait, illud ſignum tactus fuiſſe de ſe efficax, poſtea diſp.186. cap.2. ait, ſignum manducationis non fuiſſe de ſe efficax. Sed certè neque illud ſignum tactus eſt per ſe efficax: nam & Abraham in Geneſi palpauit & lauit pedes Angelorum ei apparentium, nec tamen dignouit, illos non eſſe veros homines, illaquè eſſe corpora apparenter aſſumpta. Satis ergo erit dicere cum D. Thoma loco allegato: licèt illa ſigna non fuiſſent ſingula per ſe efficacia: tamen omnia ſimul ſumpta, & coniuncta cum teſtimonijs Scripturarum, & reuelationibus Angelorum, & teſtificatione ac miraculis ipſius Chriſti, fuiſſe ſatis valida ad firmandam diſcipulorum mentem, vt crederent Chriſti reſurrectionem.

SECTIO QVARTA.

Quos effectus in vniuerſum Angeli in corporibus inducere queant.

Non poſſunt effectus ſubſtantiales. SVpponimus vt certiſſimum, Angelos non poſſe efficere materiam corporum: quod eſſet creare. Sed Auicenna, vt refert S. Tho., putaſſe videtur, omnes formas ſubſtantiales in corporibus induci ab Intelligentia quadam, ſolumq. diſponi materiam per cauſas naturales. Certum tamen Theologis eſt, Angelos non poſſe per ſe producere formam vllam ſubſtantialem. Ita S. Tho. ibi, & cum eo Caietanus, Molina, Zumel, Bagnes, alijquè Expoſitores, Scotus, Durandus, Bonauent., Albert., Riccard., Egid., & alij in 2. d. 7. vel 8. Et colligitur ex Concil. Bracarenſi primo, canone 8. & 12., vbi magna ex parte id definitum videtur: & ex D. Auguſt.3. de Trinit. cap.8., vbi idem docet. Non apparet autem ratio à priori, cur ſimpliciter non poſſet ſubſtantiæ ſpirituali cōuenire virtus productiua alicuius formæ ſubſtantialis. Neque enim id ſatis probat ratio S. Thomæ: quia inquit, non tàm forma, quàm compoſitum eſt id quod fit, ex Ariſt. 6. Metaph. 26. 27. & 32. Sed Angelus non eſt compoſitus ex materia & forma: ergo non eſt formaliter ſimilis effectui qui produci deberet: nec etiam virtualiter, quia ſolus Deus continet in virtute eorum compoſitum includens materiam & formam. Hæc inquam ratio non ſufficit: quia, licèt ſolus Deus

contineat virtualiter materiam, vt pote potens eam creare: tamen non hinc fit, nullam cauſam ſpiritualem poſſe continere virtualiter compoſitum, quoad hoc vt inducere queat formam in materia. Ac de facto corpora cæleſtia, etiam in ſententia aſſerente eſſe ſimplicia, pari facilitate efficiunt quædam ſubſtantialia compoſita in rebus his inferioribus.

Attamen benè probari poteſt, non oportere, hanc virtutem conuenire angelicæ ſubſtantiæ, ex eo quòd ſpiritualis eſt, quaſi de ratione & ſublimitate huius ſubſtantiæ ſit, virtualiter continere ſubſtantias corporeas inferiores. Nec enim quæcumque res nobilior, debet eſſe productiua rei ignobilioris: nec aliunde oritur talis neceſſitas, vt omni ſubſtantiæ ſpirituali conueniat huiuſmodi virtus. Rurſus, ratione quadam conuenientiæ probari poteſt, Angelos non per ſe producere formas ſubſtantiales: quia nimirum ad perfectum ordinem vniuerſi hæc virtus ſufficienter ineſt ipſis corporibus, quæ vel vniuocè generant ſibi ſimilia, vel tanquam cauſæ æquiuocæ virtualiter continentes huiuſmodi effectus. Concedunt autem Theologi, Angelos eſſe cauſam per accidens formarum ſubſtantialium, nempe applicando actiua paſſiuis, ac deferendo cauſas naturales: & ſic interdum mira quædam à Magis Dæmonum opera effici ſolent: & quædam exempla narrat Sacra Scriptura Exodi 3. Non tamen hoc modo Angeli facere queunt, vt abſque vitali propagatione gignantur animalia perfecta, ſicut naturaliter quædam imperfecta gignuntur.

Nec vt plurimum accidentales.

Vlteriùs de formis etiam accidentalibus, idem Auicenna, vt refert S. Tho. 3. cont. Gent. cap. 103., dixit, ſubſtantias ſeparatas eſſe magis potentes & efficaces ad producendos quoſcumque accidentales effectus, quàm ſint cauſæ ipſæ naturales: & hanc virtutem tribuebat etiam animæ rationali, dummodo eſſet aptè diſpoſita; & non ſolùm reſpectu corporis ſui, ſed etiam extranei. S. Tho. autem & alij communiter, docent, Angelos per ſe non poſſe vlla accidentia producere, excepto motu locali. Quod quidem non aliter quàm de formis ſubſtantialibus poteſt probari. Et præſertim Angelos non poſſe producere accidentia ſuapte natura diſponentia ad formas ſubſtantiales, vel conſequentia ad illas, ſeu ad qualitates primas diſpoſitiuas. Quædam tamen alia accidentia, vt lucem & colores quoſdam, fortaſſe Angeli efficere queunt, vt ſect. 2. notauimus.

Poſſunt motum localem.

Poſtremò. De motu locali, tàm exemplo naturali Cælorum, quàm ex multis Scripturæ locis, & communi doctrina Patrum, ſatis certum eſt, Angelos poſſe localiter mouere corpora. Motui verò adiungenda ſunt quædam illi per ſe connexa, nempe impulſus motiuus, denſitas & raritas, & ſimilia conſequentia motum. Cum diſcrimine tamen, quòd impulſum motiuum Angelus poteſt immediatè imprimere: alios verò effectus non niſi mediante motu. Quanta autem ſit vis motiua Angelorum, definiri à nobis non poteſt: conſtat quidem, eſſe valde magnam; ſed adhuc non putatur eſſe tanta vt diſtrahere queat corpora naturalia & facere vacuum. Facilè etiam conſtat, Angelis in natura inæqualibus, inæquales quoque vires motiuas ineſſe.

SECTIO QVINTA.

Quos effectus Angeli in humanis mentibus & ſenſibus imprimere queant.

PRimò D. Auguſt. lib. 12. de Geneſi ad litter. cap. 30. dubitat, num Angeli ſuammet viſionem communicent intellectui noſtro, vel noſtram viſionem informent. Certum tamen eſt, non poſſe Angelum, nec per ſubſtantiam, nec per intellectionem ſuam, in genere cauſæ formalis actuare intellectum noſtrum.

Nō poſſunt immediatè operari in noſtro intellectu & voluntate.

Secundò. Videbitur fortaſſe, Angelos poſſe immediatè producere, ſi nō actus, ſaltem ſpecies vel habitus, in intellectu & voluntate humana: ſi nempe id poſſint Angeli inter ſe. Sed de hoc agemus poſtea. Interim, quamuis id poſſent Angeli inter ſe, & pariter erga animam noſtram ſeparatam: tamen dum anima eſt in corpore, non operatur vel patitur niſi miniſterio ſenſuum: vnde non poterunt Angeli immediatè immutare intellectum & voluntatem: ſed ſolùm id poterunt immutando ſenſus; vt notauit optimè Sco-

tus

tus in 1. d. 11. §. *Ad quæſt. ergo*: & eſt communis ſententia.

Poſſunt operari circa noſtros ſenſus internos & externos.

Tertiò. Angelos poſſe operari circa ſenſus noſtros internos commouendo ſpiritus & humores, quibus excitentur cogitationes, ſicut ex natura ipſa accidit etiam in ſomno, affirmat S. Thomas q. 111. art.3. & eſt res certa. Vbi addit S. Doctor, poſſe angelos tàm vehementer immutare ſenſus internos, vt cauſent abſtractionem à ſenſibus externis, impediendo etiam effluxum ſpirituum ad eoſdem ſenſus: quod interdum eueniſſe ijs qui impia familiaritate Dæmonum vſi ſunt, narrari ſolet.

Quartò. Compertum eſt, Angelos operari circa ſenſus noſtros externos, eosquè immutare illuſione & præſtigijs. Itaque apparere faciunt quæ non ſunt. Quorum aliqua fieri poſſunt per cauſas merè naturales. Sed multò plura facere poſſunt Angeli, vel vtendo ijſdem cauſis, quarum virtutes probè norunt, vel fortaſſe alio modo. Contingere autem poteſt hæc immutatio; vel ex parte obiecti, ſicut experimur, ob celerem circumductionem torris igniti apparere circulum igneum: vel ex parte ſenſus, vt in exemplo S.Tho. lingua imbuta humore bilioſo guſtat cibos vt amaros: vel ex parte medij, vt per vitrum rubrum apparent alia rubra.

Quintò. Angelos poſſe effectiuè producere ac noſtris ſenſibus imprimere ſpecies intentionales rerum, affirmat Alenſ. 2. par. q. 40. memb. 4. Sed etiam S. Tho. in 1. d. 37. q. 3. art. 1. aſſeruit, Angelos producere motum, lumen, aut aliquid huiuſmodi. Et Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 68. §. *Ad primum reſpondetur primò*, concedit, ab Angelo poſſe produci formam aliquo modo ſpiritualem, vt ait eſſe lumen. Sed addit, Angelum non producere ſpecies, quia hæ habent eſſe intentionale, & prouenire debent à re cuius ſimilitudinem ferunt. Hoc tamen poterit commodiùs explicari per ſequētem modum. Facilius ergo videtur, Angelos poſſe producere ſpecies obiectorum, non quidem per ſuammet ſubſtantiam; quia verè ſpecies effluere debet, vel ab obiecto, vel ab alia ſimilitudine obiecti: ſed poſſe producere per ſpecies intelligibiles quas in ſuo intellectu habent. Si enim ſpecies ſenſibilis phantaſiæ ſimul cum intellectu agente producit ſpeciem intelligibilem, poterit fortaſſe Angelus per ſpeciem ſuam intelligibilem producere in ſenſu noſtro ſpeciem ſenſibilem.

Sextò. Notum eſt, Angelos poſſe pluribus modis proponere & offerre obiecta noſtris ſenſibus, vt inde nos acquiramus ſpecies. Item in corporibus aſſumptis loquendo & docendo nos inſtruere, ac etiam interiùs ordinando phantaſmata plurimum adiuuare nos ad perfectiùs cognoſcendum, multò magis quam exteriùs magiſtri ope adiuuemur.

Poſſunt etiam circa appetitum.

Septimò demum S. Tho. ead. q. 111. art. 2. docet, Angelum operari poſſe circa appetitum humanum. Quod verum eſt, non ſolùm mediatè, mediante ſcilicet cogitatione: ſed etiam immediatè, deferendo copiam ſpirituum, & humores aptos ac proportionatos ad varios affectus excitandos; deferendo inquam in partem ipſam appetitiuam, quo appetitus vehementior inſurgat circa obiectum appetibile.

SECTIO SEXTA.

An & quomodo Angeli cuſtodiant vel oppugnent homines.

Angeli boni cuſtodiunt homines.

PRimò. Homines ab Angelis cuſtodiri, eſt de fide ex Sacra Scriptura. Pſal. 91. *Angelis ſuis mandauit de te, vt cuſtodiant te in omnibus vijs tuis.* Idem patet ex quibuſdam hiſtorijs in Scriptura narratis: Geneſis 19. & 48., & in libro Tobiæ, & alibi. Quod etiam Gentiles philoſophi agnouerunt, Plato in Phædone & in Theateto, Pytagoras apud Iamblicum in eius vita, & lib. de Myſterijs Aegiptiorum ſegmento 3. cap. 3. & 6. & alij, qui tamen potiùs humana fide ex traditione Maiorum aut Hebræorum, quàm naturali ratione aſſequi potuerunt hanc rem.

Singuli Angeli ſingulos homines.

Secundò. Singulos homines à ſingulis Angelis cuſtodiri, certum eſt apud Chriſti fideles. Colligunt Expoſitiones ex illo Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris.* Idem communiter Patres affirmant, Hieronim. Anſelm. Theophilact.

lact.& alij in eundem locũ, Baſil. Cócione 9. in Pſal.33. & Concione 13 in Pſal. 48 & lib.3.cont. Eunom. Niſſen. de Vita Moyſis, Origenes lib.3. Periarch. cap.2. & alij frequenter. Idem aſſerunt Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt.11., & alij cum S. Tho. hic q. 113. art. 2., adeo vt abſque graui temeritate non poſſit hæc res in dubium reuocari. Notat verò Molina ea quæſt., non fuiſſe particularem Angelum deputatum ad cuſtodiam Chriſti Domini: eo quòd Chriſtus erat ab initio beatus, eratquè creator & dominus Angelorum, cui Angeli potiùs vt miniſtri quàm vt cuſtodes inſeruiebant. Docet inſuper S. Thomas, deputari Angelum ad cuſtodiam cuiuſque hominis, ab initio natiuitatis; & non ſolùm à Baptiſmo, vt dixerunt aliqui, quorum ſententiam refert Origenes apud eumdem S.Tho. Qui rurſus addit art.6., Angelum cuſtodem interdum deſerere ſuum hominem, non quidem in toto, ſed tantùm quoad aliquid, ſcilicet permittendo peccata, & tribulationes, tamen iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ.

Angeli cuſtodes ſunt inferioris ordinis.

Tertiò. Angelos cuſtodes eſſe inferioris ordinis, docet S. Tho. art. 3. & conſentiunt alij communiter: quia inquit, hoc eſt infimum miniſterium Angelorum, procurando ſalutem ſingulorum particularium hominum. Addit in ſolut. ad 1. cùm in eodem ordine ſint etiam plures gradus, nempe Angeli ſupremi, medij, & infimi, veriſimile eſse, ex ſuperioribus inter hos Angelos deputari ad cuſtodiendos eos homines qui ad maiorem gloriam deſtinati ſunt.

Quartò. Ex dictis ſect. præced. colligitur, Angelos adiuuare & cuſtodire homines immittendo bonas cogitationes. Item certum eſt adiuuare, impediendo malas, reſiſtendo Dæmonibus, repellendo ſiniſtra, ordinando res vt proſperè eueniant; ac præſertim orationes hominum Deo offerendo, Tob. 12. & Apocal. 8., hoc eſt ſimul intercedendo & Deum rogando, vt noſtras præces exaudiat: ſed & ex ſe etiam frequenter Deum pro hominibus depræcantur.

Et quidã ſuperiorũ ordinũ pro communitatibus.

Quintò. Docet præterea S. Tho. ead. q. 113. art.2. & 3., adeſſe quoque alios quoſdam Angelos præfectos ſuper Vniuerſitates, Prouincias, & Ciuitates: & hos eſſe altiorum ordinum. Item præfectos ſuper alias res corporeas in ordine ad ſalutem noſtram: & hos etiam eſſe de ſuperioribus ordinibus, aſſirmat S. Tho. ead. q. art.2.& 3., & colligitur ex libro Danielis & Apocalypſ., & tradiderunt Dionyſ. cap. 9. Cæleſt. Hierarch. Clemens Papa lib. 2. Recognit. Clemens Alexand. lib. 6 Stromatum, alijquè Patres. Sed & interdum alios Angelos ad nos mitti, docet & tractat S.Tho.q.112.

Angeli mali oppugnant homines.

Sextò demum. Homines à malis Angelis oppugnari, certum eſt ex Scriptura. Primi enim homines à Dæmone ſub figura ſerpentis inducti fuere ad peccandum. Ioann. 13. *Cùm Diabolus miſiſſet in cor Iudæ vt traderet eum.* Epheſ. 6. *Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnem & ſanguinem, ſed aduerſus Principes & Poteſtates, aduerſus mundi rectores tenebrarum harum.* 1. Petri 5. *Aduerſarius veſter Diabolus, tanquã leo rugiens, circuit quærens quem deuoret.* Solent autem docere Theologi, ſingulis hominibus ſingulos Dæmones tentatores adeſſe. Quod aliqui colligunt ex illo 2. Corinth. 12. *Datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ, Angelus Satanæ, qui me colaphizet.* Quamuis non conſtet, tot Dæmones in hoc aere eſſe relictos, quot ſunt homines, nec quot homines ſimul actu vno tempore viuunt: ideoquè hæc res non eſt tàm certa. Putant verò, ſingulos Dæmones à ſuperiori quodam Dæmone certis hominibus deputari. Quod quidem Deus non poſitiuè diſponit nec præcipit, ſed permittit. Oppugnant autem Dæmones, interiùs excitando cogitationes, & incendendo appetitum, exteriùs procurando occaſiones & perturbationes.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Angeli debeant eſſe præſentes corporibus in quibus operentur.

QVamplures Philoſophi ac Theologi docent, implicare contradictionem, vllam cauſam agere vbi non eſt præſens: & vel implicare ex communi ratione actionis, vel ex peculiari ratione cauſæ creatæ, vt cómemorauimus q. 14. Philoſ.

Philoſ. ſect. 7. & 8. Atque adeo cenſent, debere omnino Angelos eſſe præſentes vbi operentur. Idemquè eſt de mente eorum, qui Angelum in loco conſtituunt per operationem. In contrarium Auicenna ſect. 4. de Anima cap. 4. & Aphrodiſ. 1. Metaph. comm. 18., Scot. in 1. d. 37. quæſt. 1., Gabr. & Ocham. ead. diſt., Heruæus de Motu Angelor. q. 1. ad 3., ſignificant, Angelos poſſe operari in corporibus diſtantibus quibus non ſint præſentes.

Et quidem non eſſe ſimpliciter neceſſariam præſentiam agentis ad operandum, nec ex communi ratione actionis, nec ex ſpeciali conditione cauſæ creatæ, ſatis nos oſtendimus eo loco. Vlteriùs autem aliqui indicant, Angelos ex ipſa ſua ratione ſubſtãtię ſpiritualis poſſe omnino agere in diſtans, & non indigere præſentia: quia dicunt, cùm Angelus non ſit corporeus, & mole quantitatiua contingens paſſum, poterit vbique operari. Sed certè neceſſe non eſt, vt agens ſpirituale habeat vim operandi in diſtãs: quia adhuc benè poteſt habere virtutem ſic limitatam, vt nequeat agere niſi vbi eſt præſens ſecundùm ſuam ſubſtantiam: & quamuis non contingat paſſum mole corporea, tamen habet præſentiam realem cum paſſo.

Videntur debere eſſe præſentes. Rurſus, videri poteſt, Angelos de facto operari in diſtans. Boni enim Angeli immittunt nobis pias cogitationes: nec putandum videtur, eos ad hoc præſtandum è cælo deſcendere. Angeli quoque mali prauas cogitationes ingerunt: nec videtur putandum, eos ad hunc effectum ingredi humana corpora: cùm alioqui compertum ſit, eos tàm importunè vexare, nec velle deſerere corpora, quæ ſemel obſederint. Et præterea, ſi quædam cauſæ corporeæ de facto operantur in diſtans, vt dicto loco tractauimus; potiori iure Angeli valebunt operari in diſtans. Sed tamen hæc non conuincunt: quia Angeli boni, vel celerrimè deſcendunt è cælo, ſi phyſicè ſint operaturi; vel orationibus à Deo impetrant pios impulſus. Et Angeli mali, ſi ingrediuntur humana corpora ad ſuggerendas prauas cogitationes, non permittuntur à Deo ibi diutiùs immorari: nec ingrediuntur tanquam alligati corporibus vt ea inhabitent: nec ſinuntur diutiùs ea vexare. Et certè alioqui nihil prohibet, quominus maligni ſpiritus, ſicut per aerem aliaquè inſenſata corpora vagantur, ita per humana & alia animata tranſire & excurrere queant. Demum nec opus eſt, ſi ea virtus conuenit quibuſdam cauſis corporalibus, conuenire etiam debere Angelis: quia nimirum, licèt Angeli ſint ſimpliciter nobilioris naturæ; non propterea habent vel habere debent omnem virtutem quæ cauſis ignobilioribus ineſt.

Itaque potiùs apparet, de facto Angelos debere eſſe præſentes corporibus vt operentur, iuxta communiorem ſententiam, quoad operationes ſcilicet nobis notas. Idquè magis conſonat Sacræ Scripturæ, quæ loquitur de motu Angelorum ad varia loca, tanquam requiſito ad operationes eorum, vt ſcilicet ſint præſentes in ijſdem locis in quibus operantur. Et Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 17. inquit, Angelos intellectualem in modum ibi circumſcribi vbi operantur. Suadetur etiam exemplis: quia alioqui ſequeretur, Angelos poſſe efformare corpora quæ ab ijs vocamus aſſumpta, & non eſſe in ijs præſentes. Item malignos ſpiritus poſſe vexare corpora non per ſuam præſentiam obſeſſa. Ac etiam Intelligentias poſſe mouere cælos etiam ſi non eſſent ijs præſentes. Quæ omnia ſatis aliena ſunt à communi ſenſu. Ratio autem huius rei, non eſt ſumenda ex eo quod Angeli ſint in loco per operationem; ſed quia ſecundùm naturã ſuam habeant virtutem ſic limitatam in operando. De cætero autem non conſtat, num quoad aliquos alios effectus, vel etiam quoad dictos effectus, Angeli aliqui ſublimiores, habeant vim operandi in diſtans, nec indigeant præſentia ad operandum. Sed ſatis eſt, quòd in hoc non apparet ſimpliciter repugnantia.

QVÆSTIO QVINQVAGESIMASECVNDA.

De Angelis quoad locum.

SENSVS eſt de loco corporeo, in quo & corpora eſſe dicuntur. Nec enim vnus Angelus dicitur eſſe in alio tanquam in loco, aut vnuſquiſque in ſe ipſo, aut omnes in Deo, licèt dicantur eſſe alio modo. De hoc ergo loco Angelorum S. Tho. tria docet hac quæſtione. Primò, Angelos eſſe quidem in loco, ſed diuerſo modo à corporibus: quia corpus eſt in loco per contactum quantitatis, Angelus verò per applicationem ſuæ virtutis. Secundò, non poſſe vnum Angelum eſſe ſimul in pluribus locis: quia virtus Angeli eſt finita. Tertiò, nec poſſe eſſe plures Angelos ſimul in vno loco: quia, cùm Angeli ſint in loco per applicationem virtutis, non poſſunt tanquam plures cauſę ſimul operari in eodem loco.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli ſint in loco.

FVit ſententia quorundam Philoſophorum, vt refert S. Tho. in 1.d.37. q. 3. art. 1., Angelos non eſſe in loco: & indicauit Ariſt. 1. Cæli tex.100. Rurſus Heruæus in tract. de Motu Angelor. q. 1. art. 1. vult, Angelum non eſſe in loco propriè ſecundùm præſentiam ſuæ ſubſtantiæ, ſed minùs propriè eo modo quo cauſa dicitur eſſe in effectu. Fauent Auguſt. lib. 83. Quæſtionum q. 20. & lib.8. de Geneſi ad litt. cap.20., dicens, proprium eſſe corporum eſſe in loco: & Boetius in lib. *An omne quod eſt bonum ſit*, dicens, communem eſſe ſenſum Sapientum, incorporalia non eſſe in loco: & Damaſc. lib.1. Fidei cap.17. & lib.2. cap.3., dicens, Angelos eſſe in loco intellectuali, modo intellectuali. Aliqui verò Theologi docent, poſſe quidem Angelos ſe conſtituere in loco, ſed poſſe etiam ſe ab omni loco abſoluere & abſtrahere, vt in ſequentibus referemus.

Angeli verò ſunt in loco.

Communis & vera Theologorum ſententia eſt, Angelos propriè eſſe in loco, ita nempe vt ſubſtantia ipſa Angeli ſit præſens loco. Eſtquè tam certa, vt abſque errore in fide negari non poſſit: & priorem illam ſententiam, S. Tho. ibi vocauit hæreticam. Probatur primò ex Sacra Script. Et afferri quidem ſolent hæc loca, Lucæ 10. *Videbam Satanam ſicut fulgur de cælo cadentem*, & Apocal. 12. *Neque locus inuentus eſt eorum ampliùs in cælo*, & Iſaiæ 14. *Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer?* Sed aliter alij hæc loca exponunt. Clariora ſunt alia loca in quibus pleraque narrantur de Angelorum aduentu & motu, & de ingreſſu & egreſſu Dæmonum circa humana corpora: hæc enim planè ſupponunt ac denotant, Angelos eſſe in certis locis. Idemq. conſtat ex alijs myſterijs fidei; animas Patrum diù olim in Limbo recluſas fuiſſe, modò eſſe in cælo, & in illum locum deſcendiſſe quoque animam Chriſti: & in vniuerſum, Angelorum & animarum beatarum habitaculum eſſe cælum, Dæmonum verò & animarum damnatarum eſſe infernum, modò tamen aliquos Dæmones in hoc aere circa terram vagari.

Probatur ſecundò auctoritate Patrum idipſum affirmantium. Athanaſ. in Epiſt. ad Serap. Nazianz. Orat. 34. Ambroſ. lib. 1. de Spiritu ſancto cap. 9. & 10. Bedæ lib.1. in Lucam cap.1. Damaſc. locis allegatis, & aliorum ſatis clarè. Item auctoritate Ariſtotelis, qui 1. Cæli tex. 22. teſtatur, *Omnes qui Deos eſſe putant, tàm Græci, quàm Barbari, ſupremum locum Dijs tribuunt*: per Deos vtique intelligens Angelos. Et eodem illo textu 100. ait, *Ea quæ illic ſunt*: ſcilicet Intelligentiæ quæ ſunt ſupra cælum.

Sumendo locum pro ſpatio imaginario.

Tertiò. Vt ratione probetur hæc veritas, & res ipſa magis inclareſcat, vno modo ſumitur locus pro ſpatio quod vocatur imaginarium, in quo affirmamus eſſe hunc mundum, & quod in infinitum extra mundum protendi cogitamus. In

loco

loco autem hoc modo ſumpto, patet manifeſtè, Angelum non ſolùm poſſe eſſe, ſed neceſſariò debere eſſe, quandocumque ſimpliciter in rerum natura exiſtat. Nam lumen ipſum rationis edocet, implicare prorſus, quicquam eſſe, & non alicubi eſſe, hoc eſt in aliquo ſpatio, vt teſtatur Ariſt. 4. Phyſ. tex. 1. *Omnes ea quæ ſunt, alicubi eſſe exiſtimant, & quod non eſt, nuſquam eſſe*. Et declaratur magis exemplo temporis: implicat aliquid eſſe fieriquè à Deo, quod non ſit & fiat in aliquo tempore, & non correſpondeat alicui ſpatio temporis, quod ſimiliter dicimus imaginarium. Sicut ergo nulla res corporea eſſe poteſt, quæ dum actu eſt, non ſit in aliquo ſpatio loci, ſicut eſt in aliquo ſpatio temporis: ita prorſus ſubſtantia etiam ſpiritualis ſe habet.

Quartò. De hoc loco immeritò Vaſq. antea circa immenſitatem Dei diſp. 29. dicebat, nec Deum, nec vllam ſubſtantiam ſpiritualem, eſſe poſſe inſpatio imaginario, quod non ſit phyſicum & reale: quia dicebat, huiuſmodi ſpatium eſt fictũ quid, & reuera nihil. Sed certè Angeli ex vi ſuæ naturæ non debent neceſſariò eſſe in aliquo loco poſitiuo corporeo. Benè enim concipere poſſumus, eos modò extra cœlum commorari: & potuiſſet Deus, ſolos Angelos condere abſque corporeis creaturis: ac de facto dum Angeli ſunt præſentes alicui corpori, ſunt in eodem ſpatio imaginario in quo corpus ipſum eſſe dicimus: omnino ergo Angeli ſi ſunt, in hoc ſpatio ſunt. Illa autem ratio in contrarium, eſt nullius momenti: quia pari modo de corporibus valet, quæ ipſe fatetur eſſe in ſpatio. Sed plura de hoc ſpatio, & quomodo res in eo eſſe dicatur, tractauimus in Philoſ. in proprio loco de loco.

Item ſumendo pro loco reali corporeo. Quintò demum. Alio modo ſumitur locus pro ſpatio poſitiuo & reali, quod vtique eſt corpus aliquod. In hoc autem loco Angelos eſſe, patet ex dictis: ſunt in cœlo, vel in aere, vel in alijs corporibus. Et cum quidem morantur intra hoc vniuerſum, neceſſariò ſunt ſimul cum aliquo corpore in aliquo ſpatio, vt patet: ſed an hoc ſatis ſit vt Angelus dicatur eſſe in eodem corpore tanquam in loco, vel aliquid plus requiratur, in ſequentibus inquiremus. Ariſtoteles autem eo tex. 100. & illi Patres initio memorati, negare ſolùm voluerunt, Angelos eſſe in loco eo modo quo corpora, vt mox explicabimus.

SECTIO SECVNDA.

Quo nam modo Angeli ſint in loco.

Duplex in primis diſtinguendus eſt modus eſsẽdi in loco: primus indefinitè, ſecundus definitè: ille quo res eſt vbiq. non in aliquo certo loco, alius quo res ad certum locũ definita eſt. Tribuitur Durando in 1. d. 37. par. 2. q. 1. num. 26. ſententia affirmans, Angelum eſſe in loco primo modo, hoc eſt eſſe vbique in toto vniuerſo, quia videlicet Angelus habet virtutem immediatè operandi in omnibus corporibus: & ſoluit argumenta in oppoſitum. Sed num. 38. ait, ſe loquutum eſſe, non aſſerendo, ſed inquirendo. Fauet Tertull. in Apolog. cont. Gent. cap. 22. & quidam alij Patres, dicentes, Angelos eſſe vbique.

Angelus eſt definitè in certo loco. Certũ tamen eſt apud omnes Theologos ead. diſt., & hoc loco cum S. Tho. art. 2., Angelum eſſe in loco ſecundo modo, hoc eſt definitè, nec eſſe vbique, ſcilicet nec in toto ſpatio imaginario, nec in toto vniuerſo. Quod quidem planè conuincitur ex ſcripturis antea allegatis, quæ certum locum Angelis tribuebant, & ex ijs præcipuè quę loquuntur de motu Angelorum: nec enim Angelus moueretur, ſi de ſe eſſet vbique, cùm motus ſit de loco ad locum. Et præterea Tobiæ 8. dicitur, *Religauit Dæmonium in deſerto ſuperioris Aegypti*. Idem oſtenditur ex alijs myſterijs fidei, quibus probauimus Angelos eſſe in loco. Et ex doctrina Patrum quos ibi allegauimus: quorum aliqui in hoc ſenſu docent, Angelos circumſcribi hoc eſt definiri loco. Et inſuper ex Script. ac Patribus conſtat, eſſe proprium ſolius Dei, reperiri vbique in toto vniuerſo ratione ſuæ immenſitatis.

Ratio autem à priori huius rei eſt: quia Angelus ex natura ſua eſt finitus ac limitatus, vnde habere non poteſt talem immenſitatem vt ſit vbique præſens.

Quæ

Quæ quidem ratio probat, nullum Angelum reperiri de facto, nec eſse poſſibilem, qui præſens eſſet infinito ſpatio imaginario. Sed tamen cùm Angelus poſſit eſse in loco minori aut maiori, vt pòſtea dicemus, non apparet repugnantia, quare non poſset à Deo creari Angelus tantæ perfectionis, qui poſset eſse præſens toti vniuerſo: & rurſus alij atque alij perfectiores, qui poſsent eſse præſentes maiori adhuc ſpatio vltra hoc vniuerſum, nunquam tamen infinito. De facto tamen ex traditione Scripturæ & Patrum putandum non eſt, extare vllum Angelum qui ex virtute ſua poſſit ſimul eſse in toto hoc vniuerſo, & nec etiam qui poſset eſse ſimul in cœlo & in terra. Fundamentum verò Durandi, nullius eſt momenti, vt ex ſequentibus conſtabit. Illi autem Patres, ſolùm voluerunt, quod & ſuis verbis explicant, Angelum poſſe mira velocitate huc & illuc excurrere, & præſto eſse vbique in vno vel in alio loco.

Eſt in loco incircumſcriptè.

Deinde, duplex eſt rurſus modus eſſendi in loco definitè: primus incircumſcriptè, ſecundus circumſcriptè, vt omittamus nunc præſentiam ſacramentalem de qua in materia de Euchariſtia. Primus modus eſt ſpiritualis, abſque comméſuratione partium rei locatæ ad partes loci: ſecundus eſt corporalis per extenſionem & commenſurationem partium. Illi ergo qui putabant Angelos eſse corporeos, hunc ſecundum modum eſsendi in loco Angelis tribuebant. Sed ex eo quod iam ſtatuimus, Angelos eſse ſpirituales ac prorſus expertes dimenſionis quantitatiuæ, planè ſequitur Angelos eſse in loco incircumſcriptè: ita nempe vt præſentes ſint loco quanto & diuiſibili, eo modo quo anima rationalis eſt in corpore, tota nempe in toto & tota in qualibet parte. Hic tamen modus eſsendi in loco, ſolet ſimpliciter appellari modus eſsendi definitè, contracta nempe ſignificatione eius communis nominis ad hunc ſpecialem modum.

SECTIO TERTIA.

Per quid Angeli conſtituantur in loco, An per ſuammet ſubſtantiam, aut qualitatem ſuperadditam.

NOn quærimus per quid materialiter, hoc eſt quidnam Angeli ſit in loco; ſic enim iam probatum eſt, Angelum eſse in loco per ſuam ſubſtantiam, hoc eſt ſubſtantiam Angeli eſse in loco: ſed quærimus per quid formaliter ſeu fundamentaliter ſint in loco, hoc eſt quæ ſit forma conſtituens Angelum in loco, vel quod ſit fundamentum huius formæ: ſicut in corporibus dicimus, præſentiam localem, ſeu vbi corporeum, eſse formam per quam corpus eſt in loco, & quantitatem eſse huius præſentiæ fundamentum.

Angelus non eſt in loco formaliter per ſuam ſubſtantiam.

Durand. in 1. d.37. parte 2. q. 1. in quarta opinione quam refert & non improbat, indicauit, Angelum non eſſe in loco per aliam formam, quàm per eandemmet ſuam ſubſtantiam vt potentem operati vbique. Similiter Gregor. in 2. d.2.q.2.art.2. Gabriel ibidem, & Marſil. art.1. ſignificant, Angelum non per aliud eſſe in loco quàm per ſuam ſubſtantiam. Scotus etiam q. 6. & Bonau. ead. diſt. par.2. art.2.q.1. affirmant, Angelum eſſe in loco per ſuam ſubſtantiam. Sed ſi hæc ſententia intelligat, eandem ſubſtantiam Angeli eſſe formam qua Angelus ſit præſens loco, eſt planè falſa. Etenim ſubſtantia Angeli poteſt indifferenter eſse præſens in vno vel in alio loco: ergo omnino aliquid aliud in Angelo eſt, præter ſubſtantiam eius, quod determinet eum in hoc vel illo loco, quod etiam variari poteſt pro ſingulis locis: non ſecus ac res corporea, præter ſuam ſubſtantiam & quantitatem, habet præſentiam per quam formaliter conſtituatur in loco, vt q.26. Philoſoph. tractauimus. Si autem intelligat, non aliud eſſe fundamentum præſentiæ Angeli in loco, præter eius ſubſtantiam: ſic negari etiam non poteſt, voluntatem Angeli ad hoc concurrere. Non enim Angelus ex ſubſtantia ſua requirit præſentiam in certo loco, nec etiam in tanto prorſus loco, ſicut

ſicut exigunt corpora naturalia ratione ſuæ quantitatis: ſed ex ſua voluntate Angelus ſe determinat. Concurrit quoque voluntas Dei vel alterius Angeli, determinantis alium præcepto aut vi vt maneat in certo loco. Si ergo admiſſa hac dependentia à voluntate Angeli, neget hæc ſententia aliud fundamentum præter angelicam ſubſtantiam reſpectu localis præſentiæ; ſic poteſt verificari, vt in ſequentibus conſtabit.

Neque per qualitatē ſuperadditam.

Alenſis verò 2. par. q. 32. memb. 1. ſignificat, Angelos conſtitui in loco, qualitate ſibi diuinitus impreſſa: aut dicere quis poterit, qualitate connaturali ipſi Angelo, ab eoque emanante. Sed ſi hæc ſententia intelligat, hanc qualitatem eſſe formam ſeu præſentiam ipſam qua Angelus conſtituatur in loco: ſic verum quidem eſt, Angelum habere ſuam præſentiam: hæc tamen non eſt qualitas, ſed ſpectat ad prædicamentmm vbi, ſicut & vbi corporeum. Præter hanc verò præſentiam, nulla qualitas eſſe poteſt quæ ſit forma conſtituens rem in loco, vt per ſe patet. Si autem Alenſis intelligat, dari qualitatem quæ ſit huius præſentiæ fundamentum: ſic poterit quidem fortaſſe qualitas aliqua, tanquam operatio vel effectus Angeli, eſſe ratio fundans denominationem præſentiæ Angeli in aliquo loco, vt ſect. ſequenti tractabimus. Sed præter operationem & effectum eo modo quo nos aſſeremus, omnis alia qualitas erit prorſus inutilis & fictitia, nec admittenda. Et præſertim cogitari non debet qualitas quæ communicetur à Deo alio modo, quam prout alij effectus & operationes cauſarum ſecundarum depédent a Deo tanquã cauſa prima & auctore naturæ: conſtituere enim ſe in loco, eſt operatio ordinaria & naturalis Angeli.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Angeli conſtituantur in loco per operationem tranſeuntem, propriè vel minùs propriè dictam, aut per applicationem virtutis ad operãdum.

S. Tho. hic art. 1. & duobus alijs in locis quæ mox referemus, cum aliqua varietate loquutus eſt: vnde occaſionem præbuit Thomiſtis, diuerſas excogitandi ſententias, ad aſſignandum per quid Angeli conſtituantur in loco, quæ tres præcipuè ſunt.

Angelus non eſt in loco præciſè per operationem propriè dictam.

Primò enim Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 68. §. *Conſiderandum tertiò*, vult Angelum eſſe in loco per operationem tranſeuntem propriè dictam, qua Angelus aliquem effectum producit in corpore locante. Ita loquutus eſt S. Tho. in 1. d. 37. q. 3. art. 1. & in eodem ſenſu Ferrar. explicat alia loca. Hanc ſententiam ſequitur Zumel hic art. 1. q. 4. cõcl. 4. At contra hunc dicendi modum hæc obſtant. Primò, Angeli beati ſunt in Cœlo empireo tanquam in loco, & Damnati in inferno: nec tamen apparet quidnam in his corporibus operentur. Ait quidem Ferrar., Angelos in cœlum efficere aliquem motum, aut lumen, aut aliquid occultum. Sed certè cœlum empireum non mouetur: nec putandum eſt illuſtrari corporaliter ab ipſis Angelis: aliud verò occultum eſt prorſus fictitiũ. Aliter Bagn. hoc art. ait, Angelos perficere cælum empireum ad operandum in hæc inferiora. Sed neque aſſerendum eſt cœlum empireum in hæc inferiora influere: nec apparet quanam alia operatione Angelus perficiat cœlum ad operandũ, quàm mouendo & circumferendo, quod de cœlo empireo dici non poteſt. Secundò vlteriùs ſequeretur, Angelum motorem cœli eſſe localiter in toto ſuo cœlo, ſiquidem in toto operatur: quod tamen non conceditur. Reſpondent adhuc Thomiſtæ, & ſumptum eſt ex S. Tho. hic, Angelum non eſſe in toto cœlo: quia primò mouet à certa quadam parte cœli. Sed hoc certè non poteſt aliter intelligi, niſi ante motum ſupponendo præſentiam Angeli in certa parte cœli, è qua Angelus diffundat motum ſeu impetum in totum cœlum: cùm enim totus cœli motus vel impetus impreſſus ſit homogeneus, non niſi per hanc preſentiam cogitari poteſt, Angelum ex aliqua parte cœli incipere ſuam operationem. Tertiò, cùm agens non poſſit operari niſi vbi eſt præſens iuxta ſententiam à Thomiſtis receptam, prior debet eſſe præſentia Angeli in corpore quàm operatio: ergo Angelus non conſtituitur

ſtituitur in loco per operationem. Quartò, operatio tranſiens eſt extrinſeca Angelo: eſſe autem in loco videtur illi intrinſecum, ſicut & moueri in loco. Quintò, animæ etiam ſeparatæ ſunt in loco, beatæ in cœlo, damnatæ in inferno, aliæ in purgatorio, & Patrum olim in limbo: ſed S.Tho. infra q.117.art.4. docet, animam ſeparatam non poſſe mouere corpus aliquod, & vtique non poterit aliam operationem exercere: eo ergo modo quo animæ ſeparatæ ſunt in loco, & non per operationem, dici debent & Angeli eſſe in loco. Fingere enim aliquam operationem quæ diuina virtute conueniat animabus ſeparatis ad hoc vt dicantur eſſe in loco, tàm abſurdum eſſet quàm commentitium.

Nec per operationē minus proprie dictā.

Secundò Capreol. in 2. d.2. q.1.art.1. concl.1., quem ſequitur Bagn. hoc art., vt euaderet difficultatem primi argumenti facti, docuit, Angelum eſſe in loco, non ſolùm per operationem propriè dictam, ſed etiam impropriè dictam, hoc eſt per aliquid inſtar operationis, nempe præſidendo, cuſtodiendo, ornando, aut patiendo. Colligit ex S.Tho. Quodl.4.art.1. Sed contra hunc etiam dicendi modum plura occurrunt. Primò, S.Tho. infra q.113. art.6. ad 3. & in 2.d.11.q.1.art.4. ad 5. ait, Angelum cuſtodire hominem etiam ſi non ſit loco præſens homini: ergo illud quod dicitur inſtar operationis, ſatis non eſt ad conſtituendum Angelum in loco ſiue re quam cuſtodit. Secundò, Capreol. non ſolùm non euadit ſecundum argumentum factum contra Ferrarienſem, ſed maiorem difficultatem incurrit: quia ſequitur, Angelum non ſolùm eſſe in toto cælo quod mouet: ſed inſuper ſingulos Angelos eſſe in toto cœlo empireo: quia ſi non habent aliam rationem præſentiæ quàm ornare, dici non poſſunt magis eſſe in vna parte quàm in alia. Item, Angelos præſidentes quibuſdam prouincijs, aut quibuſdam rerum generibus, vt de ſeptem Angelis adſtantibus ante Dominum ex Apocal. colligitur, ſequeretur ſemper eſſe in tàm vaſto loco præſentes. Imò & Angelos ſimul eſſe in cœlo & in terra: quod Theologi cum Damaſc. negant: Angeli enim beati ornant cœlum, præſident & cuſtodiunt in terra. Tertiò, nec ſatis explicari poteſt, quidnam ſit hæc operatio minùs propriè dicta. Vel enim eſt actus immanens Angeli, quod mox refelletur: vel eſt qualitas alia, aut relatio, aut quicquid tale dicatur, fictitium eſt & inutile, præter præſentiam localem quam nos aſſignabimus.

Nec per applicationem virtutis.

Tertiò. Caietanus hic art. 1. tàm obſcurè quàm prolixè loquitur, ſeque multis ſine cauſa implicat. Sed præcipuè §. *Quoad quartum*, docet, Angelos duplici præſentia poſſe eſſe in loco, altera operationis, & altera ordinis; illa quidem dum actu operantur, altera verò applicando ſuam virtutem in operando. Hanc applicationem explicat conſiſtere in hoc, quòd Angelus habet attentionem, habet iudicium practicum intellectus, determinationem voluntatis, potentiam expeditam, hoc eſt non detentam aliqua ſuperiori virtute, nec alio opere occupatam, cum indiſtantia negatiua à loco. Additquè, Angelum inchoatè ſolùm per hanc applicationem eſſe in loco, completè verò per operationem. Idem defendunt Ripa & Nazarius eod. art.1., qui etiam cum Capreolo recipiunt pro operatione aſſiſtentiam, præſidentiam, cuſtodiam, aliuduè ſimile. Sed hunc dicendi modum, primò non eſſe ad mentem S.Tho., probat Ferrar., & facilè conſtat ex locis allegatis & alijs allegandis. Secundò non ſatisfacit ad argumenta prius facta. Nec enim apparet, quomodo Angeli habere poſſint virtutem applicatam ad operandum in cœlo empireo, vel alijs in locis vbi eſſe dicuntur: & præterea animæ ſeparatæ iuxta ſententiam S. Thomæ: vnde etiam ipſe Caiet. §. *Sed ad hæc*, recurrit ad aliquem effectum occultum in cælo empireo. Sed addit aliam reſponſionem, Angelos eſſe in cælo, non propriè ſed metaphoricè: quia ſcilicet ſunt in gloria, quæ cœli nomine denotatur. At hæc reſponſio, eſt magis falſa. Ex Scriptura enim & ex alijs quæ adducta ſunt pro loco Angelorum, conſtat, Angelos realiter ſecundùm præſentiam ſuæ ſubſtantiæ eſſe in loco. Et ſimiliter Angeli damnati ſunt in loco, & animæ ſeparatæ ſunt in loco. Tertiò, contra Caietanum vrgent eadem inconuenientia quæ diximus contra Capreol., Angelum ſimul eſſe in cœlo & in

terra

terra, & ſimilia. Quartò, quod addit de indiſtantia negatiua, non aliter poteſt intelligi, quòd Angelus non diſtet ab aliquo loco, niſi ratione præſentiæ poſitiuæ in eo loco, vt magis ſect. ſequenti conſtabit.

Ex his concluditur, quòd ſi Thomiſtæ intendunt, ita locare Angelos per operationem aliuduè inſtar operationis, vt negare velint peculiarem modum præſentiæ quo Angelus conſtituatur in loco: planè inſufficienter aſſignant rationem qua Angeli conſtituantur in loco: & inutiliter, laborarunt ad aliam rationem præter modum præſentiæ inueſtigandam: nec aptam inuenerunt, vt probatum eſt.

Sed ſuppoſita præſentia denominatur etiam Angelus ijs modis eſſe in loco.

Quartò tamen, alio modo poteſt, his non obſtantibus, intelligi ac defendi ſententia S. Tho. & Thomiſtarum, conceſſa quidem præſentia in loco quam aſſignabimus ſect. ſequenti. Sed quia hæc præſentia, vt ibi dicemus, ex ſe refertur ad ſpatium imaginarium, non ad corpus reale ſitum in eodem ſpatio: ideo inquam ratione huius præſentiæ potiùs dicetur Angelus eſſe in eodem ſpatio cum corpore, quàm eſſe in corpore. Siquidem Angelus non recluditur intra latera corporis continentis, diſtrahendo ſuperficiem eiuſdem corporis qua claudatur, ſicut vnum corpus in alio: ſed Angelus coexiſtit ſimul quaſi penetratiuè in eodē ſpatio in quo eſt corpus. Ad hoc ergo vt denominetur Angelus eſſe in corpore, eſſe in loco corporeo, ad hanc inquam denominationem confert operatio Angeli in corpore: motor enim dicitur eſſe in mobili, & cauſa in effectu. Hoc autem modo loquutus eſt S. Tho. locis allegatis, cùm dixit Angelum eſſe in loco per operationem. Et quia operatio Angeli in ſubiecto corporeo circumſcribitur loco, cùm ſit extenſa & diuiſibilis ſicut ipſum corpus: in hoc ſenſu poteſt intelligi quod Damaſc. ait lib. 1. Fidei c. 17. *Angelus in loco eſſe dicitur, quia intellectuali modo adeſt, atque vt ipſius naturæ conſentaneum eſt operatur, nec alibi eſt, verùm intellectualem in modum illic circumſcribitur vbi operatur.* Ad hoc etiam valet ratio S. Tho. hic, quam vrget Ferrarienſis: quia cùm corpus ſit in loco per contactum quantitatis, Angelus eſſe ſolùm poteſt in loco per contactum virtutis, quo communiter dicitur agens virtualiter contingere paſſum.

Addere tamen oportet, vt Angelus ratione operationis denominetur eſſe in loco, debere adeſſe ſecundùm ſubſtantiā ſuam præſentialiter in eodem ſpatio, ea præſentia quam ſect. ſequenti aſſignabimus. Ideoquè Angelus mouens cœlum, non dicetur eſſe in toto cœlo: ſiquè operetur in diſtans, non eſt vbi operatur. Rurſus, non requiretur operatio rigoroſè dicta, ſed ſatis erit aliquid ſimile, vel inſtar operationis: vtpote deputatio in aliquo loco tanquam habitaculo, ſicquè Angeli & animæ beatæ ſunt in cœlo, damnati in inferno, & anima Chriſti in triduo mortis deſcendit ad inferos, vbi licèt non ſit operata in corporibus, exercuit tamen operationem in animabus illo habitaculo detentis. Addi etiam poteſt, ſatis eſſe applicationem virtutis in actu primo, in priori ſigno naturæ ante actualem operationem ad extra in ſubiecto corporeo.

Et conuenienter tribuitur Angelis hæc denominatio.

Nec mirum, ſi vltra localem præſentiam, alio quoque modo denominentur Angeli eſſe in loco: ſiquidem Deus ipſe dicitur pluribus modis eſſe in rebus, nempe non ſolùm per eſſentiam & ſubſtantiam, ſed etiam per præſentiam, & per potentiam. Sed tamen, quatenus Angelus dicitur eſſe in loco, ſumendo locum pro ſpatio in quo eſt Angelus per ſuam præſentiam, ſic propriè Angelus eſt in loco: quatenus verò alio modo denominatur Angelus eſſe in loco corporeo & reali, dicitur hoc minùs propriè & metaphoricè ſeu æquiuocè, vt ait S. Thomas. Et licèt etiam inter corpora vnum operetur in alia ſibi contigua: tamen quia non eſt in eodem cum ijs ſpatio, habetquè contactum quantitatiuum cum loco in quo eſt: ideo non ſolet attendi ſimilis denominatio ex operatione inter corpora. Et ex his demum patet, Angelum poſſe iuxta hanc explicationem abſtrahere ſe ab omni loco, quatenus poteſt ceſſare ab operando, & poteſt abeſſe ab eo loco in quo deputatus eſt per modum habitaculi vel alio modo ex dictis, & poteſt non habere proximam applicationem virtutis ad operandum. Et ſic poteſt intelligi quod dixit S. Tho.

loco citato in 1. in ſolut. ad 4. At de præſentia propriè dicta quoad ſpatium, verum eſt quod diximus ſect. 1., non poſſe Angelum non eſse in aliquo loco.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angeli ſint in loco per modum præſentiæ localis.

VAſquez diſp.188.,cùm ab initio notet,ſe non quærere formam per quam Angelus denominetur eſse in loco, quia certum erat, eſse præſentiam, ſiue hæc ſit relatio, ſiue forma: ſed quærere fundamentum præſentiæ, ſicut in corporibus eſt quantitas: tandem poſt reiectas alias opiniones, cap.7. concludit, Angelum eſse in loco fundamentaliter per modum quendam abſolutum, quem Angelus voluntate ſua in ſe efficit, & poteſt ad libitum non efficere. Caiet. verò hic art. 1. negat modum præſentiæ contra Scotum,quam vocat præſentiam ſubſtantialem.

Angelus eſt in loco propriè & formaliter per localē præſentiā.

Dico primò. Angelus eſt in loco formaliter per ſuum modum præſentiæ localis, qui appellatur vbi. Hæc eſt ſententia Scoti in 2. d.2. q.6. & aliorum ex ijs qui ſupra ſect. 4. dicebant, Angelum eſſe in loco per ſuam ſubſtantiam. Item Henri. Quodl. 2. q.9. Molinæ hic art.1. diſp. vnica memb.5. Valent. q.3. de Angelis puncto 2. Suarez diſp.51. Metaph. ſect. 3. & lib. 4. de Angel. cap. 2. Peſantij hac q.art.2.Bubal. art.1.quæſito 2. difficult.3. Malonij in 2.diſt.8. diſp.9. Et non obſcurè indicatur à D.Tho. Quodl. 6. art. 2.ad 1. vbi affirmat, oportere ſubſtantiam Angeli aliqualiter coniungi cum rebus quas mouet, quia ex Ariſt. mouens & motum debent eſſe ſimul: vbi loquitur de coniunctione quæ ſit præuia ad operandum, & vtique non poteſt eſſe niſi præſentia localis. Clarius 3. par. q.52.art.2., agens de deſcenſu animæ Chriſti ad inferos, aſſignat illi duplicem modum eſſendi alicubi, vnum per effectum operando, alium per ſuam eſſentiam: primo modo ait, animam Chriſti fuiſſe in pluribus inferorum locis,ſecundo modo fuiſſe ſolùm in loco vbi iuſti detinebantur, viſitans eos etiam loco; & in vna inferni parte exiſtentem, effudiſſe operationem ſuam in alias quoque partes: vbi planè S. Thomas de præſentia locali quam diximus videtur eſſe loquutus.

Probatur primò concluſio & explicatur. Angelus reuera eſt in loco, eſt præſens loco: huius autem effectus formalis non alia forma eſſe poteſt quàm exiſtentia in loco, præſentia in loco, vt ex terminis ipſis patet: & vocatur vbi, quia per eum conſtituitur res alicubi, hic aut ibi. Hæc forma non eſt ſubſtantia Angeli, cùm varietur permanente eadem ſubſtantia. Nec benè dici poteſt eſſe operatio vel quid ſimile,vt ex ſuperioribus notum eſt. Eſt ergo quidam modus peculiaris, dans hunc effectum formalem. Secundò comprobatur exemplis:corpus eſt in loco per ſuam præſentiam localem ſeu vbi corporeum:Deus eſt in toto vniuerſo, & vt opinamur in toto ſpatio imaginario,per ſuam præſentiam quæ eſt immenſitas: Chriſtus eſt in Sacramento per ſuam præſentiam quæ dicitur ſacramentalis: ergo neque hæc præſentia neganda eſt Angelo,neque alia forma quærenda eſt qua Angelus conſtituatur in loco. Tertiò, non niſi per hanc præſentiam poteſt ſaluari & explicari, Angelos moueri localiter, diſtare vel inter ſe vel à corporibus, vnum Angelum detinere aut impellere alium, & ſimilia.

Hæc præſentia non indiget alio fundamento præter ſubſtātiam Angeli.

Dico ſecundò. Ad hanc Præſentiam non eſt opus alio fundamento præter ſubſtantiam Angeli, adiuncta voluntate in ratione principij, ad hoc vt Angelus ſimpliciter conſtituatur in loco. Primò enim nec explicari poteſt quodnam ſit aliud fundamentum,nec aſſignari quæ ſit ratio neceſſitatis eius. Secundò, quia aliqui ducti ſunt exemplo quantitatis; hæc quidem eſt in corporibus ratio vt extenta ſint, atque adeo eſt fundamentū vt diuiſibiliter ſint in ſuo loco per partes extra partes: at Angeli qui ſunt indiuiſibiliter in loco, non indigent ad hoc aliquo fundamento. Atque ſi Deus auferat quantitatem ab aliquo corpore, non benè ait Caiet.§. *Quoad ſecundum*, illud nullibi remanſurum, remanebit enim indiuiſibiliter vbi ſignabit Deus, ſi velit tale corpus in rerum natura conſeruare;

nare: neque fieri aut intelligi poteſt, vt eſſet & nullibi eſſet. Sic ergo Angelus abſque alio fundamento poteſt ſimpliciter eſſe in loco per ſuam præſentiam. Secundò, nec benè Vaſq. ait, Angelum poſſe pro ſua voluntate nullum modum in ſe efficere, & ſic ſe abſtrahere ab omni præſentia: poteſt enim Angelus vnam vel aliam præſentiam mutare; ſed habere aliquam, non minùs neceſſarium eſt in Angelo, quàm in corpore quanto.

Poſſunt ſed non debent diſtingui plures modi præſentiæ. Dico tertiò. Alio pacto diſtingui poteſt quidam alius modus fundans præſentiam Angeli in hoc vel illo loco, ſed hoc non eſt neceſſarium. Supponendum nanque eſt, Angelum poſſe eſſe in loco diuiſibili, vel maiori vel minori: ſicut ergo in corpore diſtinguimus, quantitatem qua diuiſibiliter extenditur, modum raritatis & denſitatis quo ſub eadem quantitate eſt tantum vel tantum, ac tandem modum præſentiæ localis quo eſt hic vel ibi: ita in Angelo diſtingui poſſunt, vnus modus eſſendi in loco diuiſibili, & alius modus eſſendi in tanto vel tanto loco, ac tandem modus præſentiæ in hoc vel illo loco: taliter quòd dum Angelus mouetur de loco ad locum, ſi ſemper ſit in loco æquali, hic vltimus modus ſolùm varietur alijs immutatis, qui tamen etiam varientur, dum Angelus mutat quantitatem loci, aut conſtitueret ſe in loco indiuiſibili. Hoc inquam poteſt ſic intelligi. Sed tamen, vt dicebamus, non eſt neceſſarium: quia cùm hoc totum dependeat ex voluntate Angeli, dum Angelus mutat locum, ſiue conſtituat ſe in loco æquali, ſiue non, mutatur ille modus præſentiæ quem Angelus habebat in alium modum de nouo acquiſitum. Et hoc eſt diſcrimen à corpore quanto: quia corpus poteſt mutari de loco ad locum, nec poteſt ex ſe mutare quantitatem aut raritatem & denſitatem, ſed ad hæc omnino requiritur diuerſa mutatio.

Sed contra hanc præſentiam obijcit Caiet. §. *Quoad tertium*, quòd ſit imaginaria & voluntaria, quòd ſine ratione ponatur, quòd contradicat notis ex ſenſibus, & quòd ſubſtantia incorporea non ſit capax huiuſmodi præſentiæ. Reſpondetur tamen, negando hæc omnia, quæ nec probantur à Caietano, & ſatis patet oppoſitum ex dictis. Item magis vrget, quòd hæc præſentia eſt reſpectus, atque adeo deberet ſupponere aliquod fundamentum: eodemquè modo arguit Vaſquez. Sed ad hoc dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO SEXTA.

Quid & qualis ſit præſentia Angelorum in loco.

Valentia q. 3. de Angelis puncto 2. ait eſſe relationem. Sed ſi intelligat de relatione purè prædicamentali, ſuſtineri non poteſt: quia huiuſmodi relatio variari non poteſt niſi variatione facta ex parte extremorum: ſed Angelus poteſt mutare præſentiam abſque alia variatione ex parte eius vel ſpatij: ergo præſentia localis non eſt huiuſmodi relatio. *Non eſt relatio prædicamentalis.* Nec ſatis eſt quod idem Auctor reſpondet, variari negationem diſtantiæ: quia hæc variatio potiùs ſequitur ad mutationem præſentiæ. Et rurſus rogabimus, quid ſit diſtantia, an ſit relatio: & ſic redibit idem argumentum. Ac ſi rurſus ad mutandam diſtantiam dicatur mutari negatio præſentiæ, committitur inutilis & ridiculus circulus, vt patet. Cùm ergo denominatio diſtantiæ, vel negatio diſtantiæ, conſequatur ad talem vel talem præſentiam; eſto admittatur reſultare in rebus relatio prædicamentalis pręſentię, omnino aliquid aliud oportebit agnoſcere ac fateri.

Non tamen opus erit dicere, præſentiam eſſe quid prorſus abſolutum: quod enim præſens eſt, alicui eſt præſens: cùm ergo dicat ordinem ad aliquid, pręſentia eſt modus tranſcendentaliter relatiuus: quam Scotus appellauit relationem extrinſecùs aduenientem, quæ ſcilicet poteſt ſe ſola mutari abſque alia mutatione extremorum, vt manifeſtum eſt in ſimilibus relationibus. *Eſt modus reſpiciens ſpatium.* Deinde Vaſq. ead. diſp. 188. in fine, illum modum quem ipſe ponit, affirmat eſſe modum coniunctionis ad corpus cum quo Angelus pręſens eſt. Sed certè modus præſentiæ quem diximus, refertur potiùs ad ſpatium quod vocamus imaginarium, vt tractauimus q. 28. Philoſ. ſect. 2. Neque

præter

præter hanc præſentiam oportet admittere alium modum præſentiæ inter Angelum & corpus: quia per præſentiam tàm Angeli quàm corporis ad idem ſpatium, ſufficienter ſaluatur denominatio præſentiæ inter Angelum & corpus, & fundatur ſi ſic placeat noua relatio inter ipſa.

Eſt ſpiritualis & indiuiſibilis. Poſtremò. Dixerunt aliqui Theologi, hunc modum præſentiæ in Angelo eſſe diuiſibilem & habere partes coëxtenſas partibus ſpatij: & nonnulli ſic loquuntur, eſſe indiuiſibilem ex parte ſubiecti, diuiſibilem ex parte ſpatij:& ſic defendit Suarez lib 4.de Angelis cap. 17. & Bubalus hic art. 1. quæſito 2. difficul. vltima. Putandum tamen eſt, hunc modum eſſe realiter indiuiſibilem ſicut eſt ſubſtantia Angeli, correſpondentem tamen ſpatio diuiſibili. Non enim poteſt in ſubſtantia ſpirituali & indiuiſibili ſubiectari accidens extenſum ac diuiſibile, ſed ſicut Angelus eſt totus in toto & totus in qualibet parte ſpatij, ita quoque modus præſentiæ. Vnde eo ipſo quòd Angelus mutat aliquam partem ſpatij, quamuis non deſerat totum ſpatium, non mutatur aliqua ſola pars præſentiæ, cùm hæc præſentia non habeat in ſe partes, ſed mutatur indiuiſibiliter tota prior præſentia, & alia de nouo aduenit.

SECTIO SEPTIMA.

Vtrum Angeli eſſe poſſint ac debeant in loco indiuiſibili vel diuiſibili.

S. Tho art. 2. refert, quoſdam dixiſſe, Angelum neceſſariò debere eſſe in puncto indiuiſibili, nec poſſe eſſe in loco diuiſibili. Ex oppoſito Alenſis 2. par. q. 32. memb. 3. Egid. in 1. d. 37. par. 2. art. 1. q 2. Durand. Gregor. Gabr. Marſil. & Maior in 2. d. 2. & Malonius diſt. 8. diſp. 12. dixerunt, Angelum neceſſariò eſſe debere in loco diuiſibili, nec poſſe eſſe in loco indiuiſibili. Dubitat etiam de hoc Vaſq. diſp. 192. cap. 2. & refert Scotum, ſed hic magis inclinat in partem oppoſitam.

Angelus poteſt eſſe in loco diuiſibili. Dico primò. Angelus non debet neceſſariò eſſe in loco indiuiſibili, ſed benè poteſt & ſolet eſſe in loco diuiſibili. Hæc eſt certa & communis ſententia. Sicut enim anima rationalis eſt in toto corpore extenſo ac diuiſibili, exiſtens tamen indiuiſibiliter tota in qualibet parte, ita etiam poteſt Angelus eſſe in loco. Et ita ſine dubio eſt Angelus in corpore quod aſſumit. Et ratio à priori eſt, quam indicat S. Tho. quia Angelus non eſt indiuiſibilis ad modum puncti, ſed quatenus ſubſtantia ſpiritualis, quæ optimè poteſt hoc modo eſſe in ſpatio diuiſibili.

Poteſt etiã in indiuiſibili ſi dentur. Dico ſecundò. Angelus poteſt etiam eſſe in loco indiuiſibili ex hypoteſi ſi indiuiſibilia dentur in quantitate: alioqui ſimpliciter & abſolutè, ſublatis huiuſmodi indiuiſibilibus, vt tractauimus q. 22. Philoſ. ſect. 4., non poteſt Angelus eſſe in loco indiuiſibili. Prima aſſertionis pars eſt D. Tho. hic art. 2. Caiet. Molinæ, & aliorum Recentiorum ibidem, Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 68. §. *Ad rationem principali*, Capreol. Riccard. Baſſolis, & aliorũ ex Scholaſticis in 2. d. 2. Quod debet ſic intelligi, Angelum poſſe ſe collocare, vel in ſuperficie quadam, vel in linea, vel in ſolo puncto quod eſt penitus indiuiſibile. Probatur autem à Thomiſtis iuxta ſuam ſententiam de ratione conſtituendi Angelum in loco per operationem: quia licèt Angelus non poſſit operari in ſolo quodam indiuiſibili, præſertim in puncto, cùm ex Philoſopho 6. Phyſ. indiuiſibile non poſſit moueri: tamen poteſt Angelus ab vno puncto applicare ſuam virtutem & inchoare operationem effundẽdam in certum ſpatium. At certè hoc non poteſt intelligi, niſi ſupponendo præſentiam Angeli in ſolo puncto, vt ſupra notauimus. Meliùs ergo probatur: quia cùm Angelus in ſe non habeat partes, vtique non requirit partes loci: vnde etiam dum eſt in certo loco diuiſibili, adhuc totus eſt in qualibet parte & puncto talis loci. Itaque, iuxta hypoteſim quòd dentur indiuiſibilia in ſpatio, dici non poteſt ipſe modus locatiuus Angeli requirere ſpatium diuiſibile, vt dubitat Vaſquez. Licèt enim ille ipſe modus præſentiæ qui conſtituit Angelum in loco diuiſibili, non poſſit arctari ad locum indiuiſibilem, imò nec ad locum illo primo minorem, tamen non eſt cur dubitemus, poſſe Angelo

gelo conuenire aliũ modum quo conſtituatur in ſolo puncto. Ad quod attendi debet natura Angeli vt deprehendatur natura modi: cùm ergo ſubſtantia Angeli ex ſe poſſit eſſe tota in vno puncto, poterit habere modum præſentiæ eſſendi in ſolo puncto, ſi inquam dentur puncta. Aliqui verò adhuc contendunt, Angelum nequaquam fore in loco indiuiſibili, quia omnino locus dicit ſpatium diuiſibile, & punctum non eſſet locus, ſicut punctum non eſt quantitas. Sed hoc erit ſolùm contendere de modo loquendi: & benè poterit vocari locus indiuiſibilis, iuxta ſenſum & vſum Theologorum in hac re. Secunda demum aſſertionis pars non indiget alia probatione pręter ea quibus dicto loco Philoſ. probauimus, non dari indiuiſibilia: ſic enim de ſe manifeſtum remanet, non poſſe Angelum conſtitui in loco indiuiſibili.

SECTIO OCTAVA.

In quanto nam loco diuiſibili Angeli eſſe poſſint ac debeant.

IN primis ſupponimus, contra ſententiam quam Durandus defendebat, Angelum non eſſe in toto vniuerſo. Et ſupponimus etiam cum communi Theologorum ſententia, ſingulos Angelos habere determinatam ſpheram in loco, maximam quam poſſint occupare. Non tamen poteſt à nobis definiri, quantus ſit maximus locus cuiuſque Angeli: niſi quòd Angeli ſuperiores ad maiorem locum ſe extendere poſſunt, quam inferiores. Putandum eſt etiam, ſpheram Angeli terminari intrinſecè, hoc eſt Angelum poſſe eſſe in tanto certo ſpatio, & in vltima eius ſuperficie ſi datur, & non vltra.

Angelus non debet neceſſariò manere in tanto loco ſibi maximo.

Baſſolis verò in 2. d. 2. q. 4. art. 1. ſignificat, Angelum ſemper debere eſſe in loco determinatè maximo quem poteſt occupare, ita vt non poſſit ſe in minori loco conſtituere: & dubitat de hoc Scotus ead. diſt. q. 6. §. *Ad propoſitum*, verſic. *Vtrum*. Alij Theologi communiter docent, poſſe Angelum ſe in minori loco conſtituere. Et ita ſine dubio cenſendum eſt: quia non apparet, quare Angelus neceſſariò eſſe debeat in toto loco quem occupare poteſt: cùm alioqui totus præſens ſit in quauis parte ſpatij occupati: poterit ergo ſe continere in aliqua ſolùm parte ſuæ ſpheræ. Sic & anima rationalis, tota eſt in paruo corpore pueri, quæ erit in magno corpore viri: à quo ſi bracchium vel alia pars abſcindatur, remanebit anima in minori loco. In eo tamen differt Angelus ab anima: quòd cùm anima ſit in corpore tanquam forma, non poteſt pro ſua libertate ſe magis aut minùs extendere, ſed accomodat ſe quantitati corporis: Angelus verò, cùm non ſit alligatus loco, poteſt pro ſua libertate menſuram ſui loci mutare, & ad minorem ſe contrahere. Videtur etiam Angelus poſſe ſe conſtituere in loco minori extrinſecè terminato, hoc eſt vt dicere valeat, in hoc ſpatio vſque ad hanc ſuperficiem, eſt Angelus, & in hac ſuperficie non eſt, ex hypoteſi inquam ſi ſuperficies dentur.

Sed poteſt in loco quantumuis minori.

Præterea Scotus §. illo *Ad propoſitum*, ſentire videtur, Angelum non poſſe ſe conſtituere in loco quantumuis minori & minori in infinitum: ſed habere determinatum terminum paruitatis infra quem non poſſit in alio minori loco diuiſibili ſe conſtituere. Quod deducit ex eo ipſo quòd Angelus non poteſt eſſe in loco quantumuis maiori in infinitum, ſed determinatum habet locum maximum. Et primò probat ex propoſit. 35. libri primi Euclidis: corpus cui non repugnat, vno vel alio modo figurari, ſi poteſt eſſe in vno loco talis figuræ, poterit eſſe in alio loco æquali alterius figuræ: v. g. aqua exiſtens in vaſe quadrato, poterit occupare vas quadrangulare magis longum & minùs latum, æquale primo quadrato. Sed hac via ſi poſſet aqua magis ac magis quoad latitudinem coarctari, pariter poſſet magis ac magis in longitudinem porrigi, occupando quadrangulũ longiorem. Ergo ſic etiam ſi Angelus poteſt ſe in loco minori & minori in infinitum conſtituere, poterit, coarctando ſe quaſi in latitudine, ſe extendere in locum maiorem & maiorem quoad longitudinem: & hoc modo poſſet tandem Angelus ſimul contigere cœlum & terram, contra Damaſc. 2. Fidei cap. 3. & alios Theologos communiter. Secundò

probat: quia Angelum poſſe ſe conſtituere in loco minori & minori in infinitum, videtur eſſe virtutis infinitæ, quæ Angelo non conuenit. Scotum dubitanter ſequitur Vaſq. diſp. 191. cap. 2. Non tamen his rationibus inductus: ſed quia ait, ſciri non poſſe, an ſuus ille modus quo conſtituebat Angelum in loco, requirat certam menſuram.

Communior & vera ſententia eſt, quæ affirmat, poſſe Angelum ſe in loco minori & minori abſque vllo termino conſtituere. Ita ſignificat S. Tho. hìc art. 2. & docent Bonau. Gregor. Egid. Riccard. & alij qui dicebant, Angelum poſſe exiſtere in puncto. Sequuntur Caiet. Molina & alij hoc eodem articulo. Et probatur facilè ex dictis: quia cùm Angelus ſit ſubſtantialiter indiuiſibilis, non dependens à loco vt conſeruetur, nec alia neceſſitatis ratione indigens certa quantitate, ſicut indiget anima rationalis tanquam forma corporis; poterit vtique ſemper in minori loco ſe conſtituere.

Non ſequitur poſſe etiam in quantumuis maiori.

Ad primum autem argumentum Scoti, in primis, cùm ipſe non neget Angelum poſſe ſe conſtituere in indiuiſibili, tunc magis vrget difficultas: quia ſi ex eo quòd Angelus poteſt ſe in minori & minori latitudine conſtituere, infert poſſe ſe conſtituere in longiori & longiori loco: tunc rurſus ex eo quod Angelus poſſet ſe conſtituere in loco non lato, vt pote in linea, ſequitur Angelum poſſe ſe extendere in maximam & infinitam longitudinem, quod verè repugnat. Deinde, ſi quantitatem loci angelici mathematicè meſurare velimus, obſeruandum eſt, quadrangulũ qui ſecũdùm capacitatem ſuam ſeu aream eſſet æqualis quadrato, habere circumferentiam maiorem ipſo quadrato, atque adeo aqua priùs occupans locum quadratum, non poſſet cum eadem ſuperficie terminatiua occupare quadrangulum longiorem, cuius area eſſet æqualis quadrato priùs occupato. Si enim ſit quadratum circumferentię octopalmaris, cuius proinde tam longitudo quàm latitudo ſit bipalmaris, ſi arctẽtur latera ad latitudinem vnius palmi ſub æquali circumferentia, perficiet quadrangulum longum tribus palmis, cuius quadranguli area erit planè minor area quadrati prioris, quia illa capiebat quatuor palmos quadratos, hæc ſolùm tres. Si ergo confici velit area quadranguli, quæ ſit æqualis quadrato; oportebit circumferentiam illius eſſe valde maiorem. Igitur, deſignando ſpheram determinatam Angeli penes determinatam circumferentiam loci, cùm Angelus non poterit hanc circumferentiam excedere, quantumuis poſſit ſe quaſi in latitudine arctare, & velut in quadrangulũ elongare, valde modicum longitudinis incrementum facere poterit; tantum abeſt vt ſequatur illud inconueniens, quòd Angelus poſſet eſſe ſimul in cœlo & in terra.

Dicendo autem, Angelum habere determinatam ſpheram ſui loci quoad menſuram totius areæ, ita hoc explicandum eſt, vt non ſolùm Angelus habeat determinatam quantitatem areæ quoad totalitatem eius, quæ ex vna parte longior, poſſet eſſe æqualis alteri latiori: ſed penes quamcumque dimenſionem in ſe ſpectatam, hoc eſt quòd ſi Angelus poteſt occupare ſpheram in girum, cuius diameter ſit palmaris, nullo modo poſſit occupare locum longiorem vel latiorem quam vnius palmi. Et ſic poterit quidem Angelus quaſi arctare ſe in latitudine intra ſuam ſpheram, ſed non poterit tantundem ſe quaſi in longitudinem porrigere, aut vllo modo priorem longitudinem excedere. Quemadmodum, ſi agens luminoſum in medio aeris ſitum, illuminare poſſit tantam ſpheram in girum, ſi deinde impediatur ne effundat per alias partes, ſed tantùm per arctam quamdam ſemitam; non per hoc poterit longiùs quam priùs ſuam actionem effundere, ſecluſa reflexione vel alijs extrinſecis. Et præterea ad hominem iuxta ſententiã ipſius Scoti probatur. Si enim tandem occupet locum tam anguſtum in latitudine quo non poſſit minorem, tunc poſſumus ſic arguere: Si Angelus magis adhuc reſtringeretur in latitudine, & extenderetur in maiorem longitudinem, adhuc totus hic locus non eſſet minor loco priori: ergo id fieri poſſet iuxta ipſum Scotum. Sed reſpondebit, Angelum habere locum minimum determinatum, non ſolùm quoad totalitatem loci, ſed quoad ſingulas dimenſiones; ita vt non poſſit

poſſit locum minorem in latitudine occupare, quamuis compenſatione longitudinis æqualem. At multò meliùs dicetur, Angelum habere hanc determinationem ex parte magnitudinis quoad ſingulas dimenſiones; ita vt quoquo verſus non poſſit certam dimenſionem excedere.

Nec ſequitur virtutem Angeli eſſe infinitam.

Ad ſecundum Scoti argumentum reſpondetur cum Caiet., illam non eſſe infinitam virtutem: ſed conſequi ex eo ipſo quòd Angelus eſt indiuiſibiliter in loco. Vel ſi placeat etiam appellare infinitam ſecũdùm quid, non eſt repugnandum. Illa enim infinitudo non poſſet virtuti angelicæ conuenire, quæ eſſet ad occupandum locum maiorem & maiorem in infinitum: ſed virtus quæ reſpicit locum minorem & minorem, non excedit perfectionem ſubſtantiæ angelicæ. Ad illud quod dubitando addebat Vaſq. ſatis patet ex dictis, extra dubium eſſe, quòd modus conſtituens Angelum in loco ita ſe habeat ſicut ipſa ſubſtantia angelica, atque adeo non requirat certam loci menſuram verſus minimum, ſed verè poſſit ad minorem ſemper locum reſtringi.

SECTIO NONA.

Vtrum Angelus poſsit ſimul in pluribus locis exiſtere.

Poteſt per Dei potentiam.

IN primis Goffredus Quodl. 12. negauit, etiam per Dei potentiam abſolutam id fieri poſſe. Certum tamen eſt apud Theologos, benè poſſe per Dei potẽtiam quemcumque Angelum conſtitui ſimul in pluribus locis, non ſolùm inadæquatis, ſed etiam adæquatis. Sic enim de facto Chriſtus Dominus exiſtit in plurimis hoſtijs conſecratis. Vnde, licet aliqui negẽt, poſſe idem corpus eſſe circumſcriptiuè in pluribus locis, vt q. 27. ſect. 6. Philoſ. tractauimus: tamen de præſentia definitiua non negant.

Non poteſt ex ſe nec in pluribus locis totalibus nec partialibus.

Secundò certum eſt, Angelum non poſſe ſe ex propria virtute in pluribus locis adæquatis conſtituere: cuius oppoſitum S. Tho. in 1. d. 37. q. 3. art. 2. ait reputari errorem à Magiſtris. Et ratio eſt: quia virtus Angeli eſt finita & limitata ad vnum locum ſibi adæquatum.

Tertiò. Gregor. in 2. diſt. 2. q. 3. affirmat, Angelum poſſe ſimul manere in pluribus locis partialibus, non tamen totalibus: partiales verò ait, vel continuos, vel contiguos. Idem affirmat Baſſolis q. 4. art. 3. & Ferrarienſ. 3. cont. Gent. cap. 68. §. *Ad euidentiam primi dubij*. Idem volunt etiam alij dicentes, Angelum poſſe eſſe in pluribus locis inadæquatis. Et res eſt certa: poteſt enim Angelus eſſe in eodem ſpatio in quo eſt corpus humanum habens diuerſas partes inter ſe continuas. Poteſt etiam eſſe in ſpatio, partim aeris, partim aquæ, & partim terræ, dummodo hæc contineantur intra ſpheram adæquatam Angeli.

Quartò. Affirmant aliqui, Angelum poſſe eſſe in pluribus locis non adæquatis, inter ſe diſiunctis, qui tamen ſimul coniuncti non excedant ſpheram adæquatam Angeli. Ita indicat Caiet. hic art. 2. §. *Ad tertium*. & approbat Nazar. eod. art. contr. 1. & dubitat Scotus in 2. d. 2. q. 7. & Zumel hic articulo ſecundo. Quæ ſententia dupliciter poteſt intelligi. Primò vt Angelus qui poteſt adæquatè occupare ſpheram diametri octopalmaris, poſſit occupare hic vnum palmum, & in alio ſpatio quantumuis diſſito alium palmum, & ſic tot loca inadæquata, quæ ſi vniantur conficerent vnum adæquatum. Secundò vt intra idem ſpatium octo palmorum poſſit Angelus ſe conſtituere in primo v. g. & octauo palmo, non exiſtens in medio.

Neutro tamen ex his modis poteſt Angelus manere ſimul in pluribus locis. Et hæc eſt ſẽtẽtia magis communis, S. Tho. hic art. 2. & alio loco cit. ex 1. ſent., Alenſ. 2. par. q. 32. memb. 3., Bonau., Riccard., & aliorum in 2. d. 2., Vaſq. hic diſp. 190., Suarez lib. 4. de Angelis cap. 10., Molinæ & aliorum hoc art. Et indicat Damaſc. lib. 1. Fidei cap. 17. & lib. 2. cap. 3., qui propterea docet, non poſſe Angelum ſimul adeſſe in cœlo & in terra. Neque de locis tantùm adæquatis loquutus eſt, vt aliqui exponunt. Nec etiam videtur id docuiſſe ob ſpecialem rationem tantæ diſtantiæ; ſed quia abſolutè putauit, Angelum non poſſe exiſtere ſimul in duobus locis diſtinctis. Ratione verò probant aliqui, ſupponen-

do Angelum eſſe in loco per operationem, quia non poteſt operari niſi effundendo actionem per medium, vnde non poterit eſſe niſi in vno loco continuo. Vel ſupponendo, Angelum eſſe in loco per veram præſentiam, ſi poſſet eſſe in duobus locis diſcretis, ſequeretur poſſe eſse in quantacũque diſtantia, quod videtur abſurdum. Sed non alia ratio quærenda eſt, præter eam quam reddidit S.Tho., ex virtute finita & limitata Angeli: ſicut enim hæc virtus eſt determinata ad occupandum tantum locum & non maiorem, ita omnino ad occupandum vnum locum & non plura loca. Quod intelligendum eſt etiam intra ſpatium ſpheræ adæquatæ Angeli: Angelus enim non niſi vnam præſentiam habere poteſt: vna verò præſentia determinata eſt ad vnum locum continuum.

Poteſt tamen per operationẽ.

Admittimus tamen, Angelum exiſtentem in ſua ſphera adæquata, poſse operari in partibus extremis ſpheræ, non operando in medio: atque adeo, ſi non ratione præſentiæ, ſaltem ratione eius denominationis qua conceſſimus Angelum dici poſſe eſse in loco corporeo per operationem, poteſt Angelus penes hanc denominationem dici, eſse intra ſuam ſpheram in pluribus locis diſcretis & aliquantum diſtantibus, dummodo per præſentiam exiſtat continuatè in eadem ſphera, tàm in medio quàm in extremis.

SECTIO DECIMA.

Vtrum poſsint plures Angeli ſimul in eodem loco coexiſtere.

NEgat S. Tho. art. 3. & in 1. d. 33. q. 3. art. 3. Bonau. Capreol. & alij in 2. d. 2., ac defendit Bubalus hic art. 3. Affirmant Bagnes & Molina hic art. 3. & Vaſq. diſp. 193. At Caiet. & Zumel eod. art. & Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 68. §. *Secundi dubij*, diſtinguunt locum adæquatum & inadæquatum: conceduntquè in eodem loco inadæquato, negant in eodem adæquato poſse plures Angelos coexiſtere.

Poſsũt per præſentiã.

Sed inprimis dubitandum non eſt, Angelos quatenus ſunt in loco per ſuum modum præſentiæ, poſse ſimul plures in eodem loco coexiſtere. Sumitur ex Sacra Scriptura, Lucæ 8. legio Dæmonum ſimul erat in quodam obſeſso: & in alijs arreptitijs ſolent quoque eſſe plures ſimul immundi ſpiritus. Neque cogitandum eſt, ſingulos in diuerſis corporis partibus exiſtere, vt non coexiſtant plures ſimul. Ac certè in eodem corpore ſimul cum anima rationali coexiſtit Angelus: ergo & inter ſe coexiſtere poſſunt. Datur quoque Angelus cuſtos communitatis, qui poteſt eſſe illi præſens, vel toti vel magna ex parte: nec impediuntur Angeli cuſtodes particularium hominum, quominùs poſſint in eodem loco coincidere. Imò nec Angelus cuſtos & Dæmon oppugnator reſpectu hominis ſeſe loco excludunt. Et paſſim Angeli dum ſe mouent, tranſire poſſunt per loca in quibus erant alij, cùm tanta ſit Angelorum multitudo: nec putandum eſt, vel Angelum tranſeuntem debere e recta via qua tendebat declinare, vel Angelum priùs ibi manentem debere loco cedere: vt rectè notauit Scotus in 2. d. 2. q. 8. Ratione autem à priori demonſtratur: quia cùm Angeli ſint ſpirituales non habentes molem corpoream & quantitatiuam, non replent & occupant ſpatium eo modo quo corpora: poſſunt ergo exiſtere ſimul inter ſe, ſicut coexiſtunt cum ipſis corporibus. Impenetrabilitas enim quæ impedit coexiſtentiam in loco, oritur ex quantitate, & conuenit rebus corporeis quantitate extenſis.

Nec obſtat vlla ratio in contrarium, quominùs Angeli poſſint ſimul eſſe in loco. Non quia perturbaretur ordo vniuerſi, vt dicebant aliqui: quòd ſanè eſt valde friuolum, vt per ſe patet. Nec quia Angeli non poſſunt ſe penetrare, vt alij dicunt: ſi enim penetratio ſumatur propriè prout conuenit rebus quantis, ſic non facit ad propoſitum: ſi autem ſumatur pro intima præſentia qua Deus neceſſariò eſt in omnibus rebus conſeruans eas, ſic neque conuenit Angelis; in hoc enim ſenſu dicunt Theologi, proprium eſſe Dei, penetrare ſubſtantiam animæ noſtræ, illabi in ſubſtantiam animæ: ſi autem tandem ſumatur pro mera coexiſtentia in loco, ſic nullum eſt inconueniens concedere, Angelos poſſe ſe

penetrare in loco. Neque rurſus obſtat quod alij dicunt: quia non poſſunt plura ſimul eiuſdem rationis ſe habere eodem modo inter ſe, quo ſe habent ad aliquid tertium: vtpote non poſſunt duo corpora coexiſtere inter ſe, ſicut poſſunt ſingula coexiſtere cum aliquo ſpiritu: & non poſſunt duo corpora glorioſa penetrari inter ſe, ſicut ſingula poſſunt cum alio corpore non glorioso. ita dicunt, non poterit vnus Angelus coexiſtere cum alio Angelo, ſicut poteſt cum corpore, ac etiam cum anima noſtra in eodem corpore, quia exiſtit diuerſo modo, nempe Angelus aſſiſtendo, & anima informando. Hoc inquam non obſtat: quia illud aſſumptum non eſt vniuerſaliter verum, ſed tantùm vbi peculiaris ac ſufficiens ratio incompoſſibilitatis reperitur. Alioqui enim, omnes res temporales eodem modo ſunt in eodem tempore, & coexiſtunt inter ſe. Ac certè nulla repugnantia apparet, quominùs plures Angeli eſſe poſſint eodem modo in eodem loco. Si autem corpora glorioſa non poſſunt penetrari inter ſe, quod tamen non eſt certum: id erit ſolùm ob quandam decentiam, ratione cuius nec poterunt partes eiuſdem corporis glorioſi inter ſe penetrari.

Poſſunt etiam per operationem. Deinde vlteriùs, etiam quoad denominationem eſſendi in loco per operationem, varijs modis fieri poteſt, vt plures Angeli ſimul in eodem loco coexiſtant. Si per operationem intelligatur etiam minùs propriè dicta: ſic manifeſtè patet, poſſe plures Angelos eſſe deputatos in eodem habitaculo, plures item in eodem loco pati. Item ſi admittatur etiam per applicationem virtutis denominari Angelus eſſe in loco, poterunt plures Angeli eſſe ſimul applicantes ſuam virtutem: quamuis Caiet. art. 5. ad 3. id neget, quia inquit eſſet ſuperfluum: hæc enim ratio non impedit, vt conſtabit ex dicendis.

Sed præſertim quoad operationem propriè dictam, poſſunt facilè plures Angeli eſſe ſimul. Fieri enim poteſt, vt in eodem ſubiecto corporeo vnus Angelus exerceat vnam operationem, & alius aliam, nempe motum, lumen, vel quid ſimile. Admittit hoc Ferrar. qui propterea ait, Angelos hoc modo eſſe in eodem loco materialiter, non tamen formaliter: hoc eſt non per eandem formalem rationem eſſendi in loco, eandem ſcilicet operationem. Inſuper etiam quoad ipſum motum localem, ſeu impetum motiuum, poſſunt plures Angeli hoc modo coniungi, ſi vnus nempe vnum impetum, & alius alium in eodem corpore imprimant: vtpote ſi conentur alius depellere, & alius detinere idem corpus: & ſicut de facto cœli inferiores dicuntur moueri vno modo ab Intelligentia mouente primum mobile, & alio modo à proprijs Intelligentijs. Præterea dum quidam Angelus operatur in quodam ſubiecto corporeo, poterit alius Angelus operari in illo Angelo, loquendo, docendo, imperando, vel alio modo: quod etiam ſatis eſſet vt ambo dicerentur eſſe in eodem loco: ſiquidem anima Chriſti ratione operationis quam exercebat in animas exiſtentes apud inferos dicebatur ibi manere, vt ſect. 4. notauimus.

Imò penès vnam cõmunẽ operationem & effectũ. Imò etiam quoad eandem operationem & effectum, poſſent plures Angeli conuenire, quorum ſinguli non ſufficerent. Nec enim oportet, vt quilibet Angelus poſſit mouere quodcumque corpus quantumuis graue, nec facere motum quantumuis velocem: ſicut ergo poſſunt plures homines adunari ad aliquem effectum ad quem ſinguli non ſufficerent, ita etiam poſſent plures Angeli in eandem operationem conuenire. Et rurſus poſſent etiam quoad operationem ad quam alioqui ſinguli ſufficerent, ſicut paſſim apud homines cõtingit. Nec enim obſtat illa ratio quæ ſola a Thomiſtis affertur, quia id eſſet ſuperfluum. Nam hæc ratio procederet etiam de hominibus: ſed certè non tollit poſſibilitatem: & ad ſummum adduceret quandam inconuenientiam, quæ ſaltem malos Angelos non impediet, ſicut de facto ſolent plures Dæmones eundem hominem obſidere & vexare. Sed poteſt quoque in bonis Angelis occurrere aliqua ratio conuenientiæ, vt plures concurrant ad id quod alioqui ſinguli poſſent: vt in natiuitate Domini facta eſt cum Angelo multitudo militiæ cæleſtis: & iterum acceſſerunt Angeli & miniſtrabant Chriſto eſurienti in deſerto. Hoc autem modo, dum

dum plures Angeli concurrerent ad eandem operationem, ſiue quam ſinguli per ſe exercere poſſent, ſiue quam non poſſent, ſe habebunt tanquam concauſæ partiales, ſicut plures homines trahentes vnum quoddam pondus. Sed tandem num poſſint plures Angeli tanquam cauſæ totales conuenire ad eundem effectum, negat abſolutè Ferrarienſis, admittit de potentia Dei abſoluta Caietanus. Nos de hac re in vniuerſum tractauimus q. 16. Philoſ. ſect. 5. Et quia naturaliter non concedimus, plures cauſas operari ſingulas totaliter eundem effectum, iam hoc modo non poterunt plures Angeli ex ſua virtute ratione operationis eſſe totaliter & adequatè in eodem loco, hoc eſt operari tanquam plures cauſæ totales eundem effectum in eodem ſubiecto.

QVÆSTIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De Angelis quoad motum localem.

IN tres articulos hanc quæſtionem diuidit Sanctus Doctor. Primò docet, Angelum poſſe moueri localiter, non quoad commenſurationem in loco, vel ſecundùm exigentiam continuitatis, ſed quoad ſucceſſionem in contactu virtutis, vel continuè, vel diſcretè. Secundò docet, Angelum in ſuo motu debere tranſire per medium dum mouetur motu continuo, non verò dum mouetur motu diſcreto. Tertiò docet, Angelum non moueri in inſtanti, ſed omnino moueri in tempore vel continuo vel diſcreto.

SECTIO PRIMA.

An & quomodo Angeli moueantur localiter.

ANgelos verè moueri, negarunt Durand. in 1.d.37. par.2.q.2. & Heruæus tract. de motu Angel q.1. Durand. quidem ex eo quod antea dixerat Angelum eſſe in loco ſolùm ratione ordinis, & vt ſic ſimul eſſe in omni loco, eſſe in toto vniuerſo: ait tamen ſe loqui recitatiuè, non aſſertiuè. Heruæus verò ex eo quod putabat Angelum propriè non eſſe in loco. Ambo autem admittunt, Angelos moueri impropriè, vel operando de vno ad alium locum, vel vt ait Durand., manifeſtando ſe in vno aut in alio loco. Caiet. etiam hic art. 1. & Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 102. dicunt, Angelum non moueri propriè ſed impropriè, eo quòd S. Tho. hic ait, Angelum moueri æquiuocè reſpectu corporum. Imò D. Auguſt. lib.8. de Geneſi ad litter. cap. 20. dicebat, creaturam corporalem moueri per tempora & loca, ſpiritualem per tempora & non per loca. Sed intelligi debet iuxta illud quod iam quæſt. ſuperiori ſect. 1. notauimus, negaſſe ſolùm Angelos eſſe in loco per circumſcriptionem ad inſtar corporum.

Verè Angeli mouentur localiter.

Certum itaque eſt, verè Angelos moueri localiter. Eſt expreſſum in S. Scriptura, Lucæ 1. & 4., Marci 1., Actor. 8. Apocol. 12., Iob 1., & alijs in locis, in quibus manifeſtè aſſeritur motus Angelorum. Idem habetur ex Patribus, Dionyſ. cap. vlt. Cæleſt. Hierarch., Chriſoſt. homil. 3. in epiſt. ad Hebr., Tertullian. in Apolog. cont. Gent. cap. 22., Nazian. Orat. 34., & alijs frequenter. Ratione verò conſtabit ex dicendis.

Mouentur propriè ratione præſentiæ in loco.

Mouentur autem Angeli verè & propriè localiter, quatenus diximus eos eſſe in loco ſumpto pro ſpatio ratione ſuæ præſentiæ localis. Cùm enim Angelus ſit per ſuam præſentiã in ſpatio, poterit de vno ad aliud ſpatium transferri mutando præſentiam, quod eſt propriè moueri localiter: hoc nanque modo mouetur corpora. Rurſus, ex eo quod conceſſimus, Angelum denominari minùs propriè eſſe in loco ratione ſuæ operationis,

tionis, quaſi ad imitationem contactus quantitatiui corporum, ſequitur, Angelum hoc etiam modo moueri, ſcilicet operando de vno in alium locum, quæ eſt ſucceſſio contactus virtualis: poteſt enim Angelus qui priùs operabatur in vno corpore, vel in vna parte corporis, ſucceſſiuè operari in alio corpore vel in alia parte corporis.

Mouetur ab intrinſeco ex ſua virtute. Poteſtquè Angelus moueri ex ſe & ab intrinſeco ſuamet innata virtute motiua. Ita benè docuit Scotus in 2.d.2.q.10. Et eſt communis ſententia. S. Thomas tamen hic ſpecialiter de Angelis beatis docet, poſſe moueri. Sed non per hoc putandum eſt excludere voluiſſe Angelos ſecūdùm naturam ſuam ſpectatos. Et facilè patet: quia Angelus eſt ſubſtantia viuens intellectualis: benè ergo conuenit virtus ſeſe loco mouendi: cum etiam hoc conferat ad operationes eius quas poteſt vel in corpora vel in alios Angelus exercere. Vnde immeritò Capreol. in 2.d.6.q.1. concl.1. hoc in dubium reuocauit: quia inquit, idem non poteſt mouere ſeipſum, & ideo in corporibus viuentibus diſtinguitur alia pars mouens alia mota. Etenim aſſumptum eſt falſum, vt oſtendimus q. 14. Philoſ. ſect. 5.

Videtur autem hæc virtus motiua angelica ita diſtingui à voluntate & intellectu eius, ſicut voluntas ab intellectu, licèt aliqui eam confundant cum voluntate vel intellectu Angeli: ſi enim ſufficiens eſt ratio diſtinguendi voluntatem ab intellectu, non minor erit ratio diſtinguendi potentiam motiuam, cuius certè actus magis diſtat tàm ab actu voluntatis quàm intellectus. Videtur tamen eadem eſſe potentia Angeli ad mouendum ſeipſum atque ad mouenda corpora, vel etiam ad producendos fortaſſe alios effectus in corporibus.

Mouetur etiam virtute externi motoris. Poteſt etiam Angelus moueri ab extrinſeco, ideſt ab externo aliquo motore. Et quidem poſſe moueri à Deo, eſt per ſe manifeſtum. Et è contra non poſſe moueri à cauſis corporeis. Vnde ſolùm reſtat videre qualiter vnus Angelus moueatur ab alio. Vaſq. diſp.194. in fine inquit, vnum Angelum non poſſe mouere alterum ſine virtute & imperio Dei, ſicut ſancti viri cùm expellunt Dæmones. Attamen non ſolùm hoc modo, verùm etiam imprimendo impulſum motiuum, videtur poſſe vnus Angelus alium mouere aut detinere ex ſuamet virtute. Non eſt enim, cur cenſeatur hoc eſſe proprium corporum: ſed benè poteſt & in Angelis intelligi abſque mole corporea: vnde hic impulſus poſſit eſſe ſpiritualis, ſicut eſt modus ipſe præſentiæ & motus in ſubſtantia Angeli ſubiectatus.

Atque ex his infertur, pari modo animā noſtram ſeparatam poſſe moueri. & Lucę 16. anima Lazari deportata eſt ab Angelis in ſinum Abrahæ. Poteſt inquam anima moueri, tum propria virtute ab intrinſeco, tum ab alio externo motore. Et ita iam oſtendimus q.49. Philoſ. ſect. 2. ex quo loco magis etiam illuſtratur præſens doctrina de Angelorum motu. *Similiter anima rationalis ſeparata.*

Et inde etiam conſtat, non obſtare illud quod tàm contra motum Angeli quàm animæ rationalis ſolet opponi: quia apud Ariſt. 6. Phyſ. indiuiſibile non poteſt moueri. Reſpondet enim S. Thomas hìc ad 1., Philoſophum eſſe loquutum de indiuiſibili ſecundùm quantitatem quod eſt punctum, & de hoc procedere rationem eius: non tamen de Angelo qui poteſt eſſe in loco diuiſibili. Hinc verò dixerunt aliqui, Angelum ſi ſe cogat in punctum non poſſe ſic moueri. Sed Scotus diſt. 2. citata q. 9. §. *Ad tertium argumentum principale*, conceſſit, Angelum etiam poſitum in puncto poſſe moueri, atque punctum ipſum quantitatis poſſe ſecundùm ſe moueri. Exponitq. Ariſt. voluiſſe, indiuiſibile non poſſe moueri continuè & ſucceſſiuè ratione ſui, vt ſcilicet vna pars priùs quàm alia moueatur, vt vna ſuccedat alteri. Sed quia hæc expoſitio non eſt ſufficiens, præſtat dicere, punctum ſimpliciter non poſſe moueri, quia abſolutè non dantur nec dari poſſunt puncta: & ità notauimus q. 26. Philoſ. ſect. 7. *Quomodo indiuiſibile poſſit moueri.*

Ex eo demum quod Angelus eſt indiuiſibilis carens partibus, ſequitur, Angelum exiſtentem in ſua ſphera non poſſe intra eandem ſpheram moueri circulariter, ſicut cælum de facto circumuoluitur: hic enim motus fit per ſucceſſionem partis in locum partis: cùm ergo Angelus non habeat partes, non poteſt

circulariter intra ſuam ſpheram moueri, quaſi pars inferior aſcenderet, ſuperior deſcenderet, & ſic partes mutarent locum. Quamuis penes rationem exiſtendi in loco per operationem, intelligi poſſit Angelus in ſua ſphera exiſtens operari ſucceſſiuè & circulariter per girum in partes ſui loci.

SECTIO SECVNDA.

Quid ſit motus localis Angeli.

QVI Angelum in loco per operationem vel quid ſimile conſtituebant, cõſequenter aſſerunt, motũ Angeli conſiſtere in ſucceſſione operationis. Ita S. Tho. art. 1. Propter quod Caiet. ibidem ait, Angelum non moueri verè & propriè, quaſi in ſe recipiendo motum: ſed ſolùm in genere cauſæ effectiuæ virtualiter tangendo diuerſa loca: & ſimiliter loquitur Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 102., & ſequitur Bagnes hic. Rurſus Vaſq. diſp. 195. cap. 4., ſupponens Angelum poſſe moueri, vel per accidens ad motum corporis in quo eſt, vel per ſe transferendo ſeipſum de loco ad locum, docet, quando mouetur per accidens nullam mutationem intrinſecam in ſe ſubire, quia putat non variari modum præſentiæ quam Angelo tribuebat in ordine ad corpus: quando autem mouetur per ſe, tunc quidem mutari hunc modum in ſubſtantia Angeli: ſed tamen non in variatione huiuſmodi conſiſtere motum Angeli, ſed potiùs in extrinſeca denominatione diſtantiæ à punctis fixis: quia inquit, Angelus, & modus eius ſecundùm ſe, non dicit certam diſtantiam, ſed refertur ad corpus vbicumque ſit, motus verò fit ad certam diſtantiam, vel ad certum modum in quo fundatur diſtantia, ſicut ſe habet vbi corporum.

Eſt propriè mutatio & ſucceſſio præſentiæ. Dico primò. Motus Angeli propriè & directè eſt mutatio & ſucceſſio præſentiæ localis qua Angelum in loco conſtitui dicimus. Hæc concluſio eſt eorundem Auctorum qui hanc præſentiam Angelo tribuebant: & accedit Zumel art. 1. q. 2. concl. 2. Et primò ſequitur apertè ex iam dictis: cùm enim Angelus conſtituatur in loco per certum modum præſentiæ, vtique etiam per mutationem præſentiæ mutat locum & mouetur localiter: in hac ergo ſucceſſione & mutatione præſentiæ formaliter & propriè conſiſtit motus Angeli. Sicut motus corporum erat quoque huiuſmodi ſucceſſio & mutatio præſentiæ. Vnde diſtinguitur duplex vbi, nempe ſucceſſiuum & permanens, & ſucceſſiuum exercebatur in motu: ſimiliter ergo, hoc vbi ſucceſſiuum in motu Angeli inuenitur, & in hac ſucceſſione conſiſtit optimè motus Angeli.

Etiã quando Angelus mouetur per accidens. Secundò. Etiam quando Angelus mouetur per accidens, cùm reuera mutet ſpatium, debet etiam mutare præſentiam, quam diximus per ſe referri ad ſpatium, non ad corpus: neque enim dum Angelus mouetur ad motum corporis, poteſt vel per eandem præſentiam quam priùs habebat, vel per nouam præſentiam corporis acquiſitam, in nouo loco conſtitui. Poteſt quoque Angelus ſimul cum corpore moueri, non per accidens, ſed per ſe, vtpote cum Angelus in corpore aſſumpto mouetur: tunc enim magis mouetur corpus ad motum Angeli, quàm Angelus ad motum corporis. At etiam in hoc caſu Vaſq. dicere debebat, nõ mutari modum præſentiæ intrinſecum, quia ſemper Angelus permanet cum eodem corpore: & tamen Angelus verè mouetur per ſe.

Nec ſufficit ſola ſucceſſio in operando. Tertiò. Explicari non poteſt motus Angeli per ſolam ſucceſſionem in operando. Tum quia Angelus poſſet moueri etiam in vacuo & inani, vbi nihil operaretur: quod quamuis neget Vaſq. num. 8., tamen ſequitur ex ijs quæ diximus de præſentia Angeli etiam in ſpatio inani. Tum quia poteſt Angelus diuerſas operationes in diuerſis partibus corporis exercere, permanens in eodem loco: vtpotè ſi Angelus hic exiſtens operetur in aerem hìc ſuccedẽtem & fluentem: & de facto ex Ariſt. 8. Phyſ. tex. 84. & S. Tho. q. præcedenti art. 2. colligitur, Intelligentiam motricem cæli, non circumrotari cum cœlo, ſed manere in certo loco, nempe in parte Orientis: debet autem intelligi Oriens, ſignatum in certo aliquo Emiſpherio: alioqui omnis alia pars eſſet Oriens reſpectu alterius Emiſpherij. Angelus ergo in eodem loco exiſtens

ſtens, applicat mediatè virtutem & operationem ſuam in diuerſas cœli partes: ergo motus localis eius non poteſt in ſola ſucceſſione operationis conſiſtere. Eademquè ratio eſt de operatione minùs propriè dicta, vel applicatione virtutis, aut ſi quid ſimile alio quouis nomine nuncupetur.

Aut ſola mutatio denominationis extrinſeca.

Quartò. Nec explicari poteſt motus Angeli per ſolam denominationem extrinſecam diſtantiæ à punctis fixis, vel per mutationem præſentiæ corporis in ſpatio. Etenim nulla res intelligitur mutare diſtantiam à punctis fixis, quæ aſſignari ſolent Poli & Centrum mundi; niſi quia mutat præſentiam de vno in alio ſpatio. Et cùm inſuper Angelus non conſtituatur in loco ſeu ſpatio per ſolam denominationem extrinſecam à præſentia corporis in eodem ſpatio, conſequenter non poteſt per ſolam mutationẽ huius denominationis moueri. Omnino ergo motus Angeli conſiſtit in ſucceſſione præſentiæ intrinſecæ ipſi Angelo qui mouetur.

Confert etiam denominatio penes operationem.

Dico ſecundò. Quatenus Angeli denominantur eſſe in loco per operationem, motus angelicus conſiſtit in ſucceſſione operationis. Hæc concluſio ſequitur ex dictis: & iuxta eam poteſt defendi ſententia S. Thomæ. Quatenus enim Angelus per operationem denominatur eſſe in loco, vtique mutatio loci debet eſſe mutatio in operatione: in qua mutatione conſiſtit motus Angeli hoc modo ſumptus, qui proinde non erit aliquid intrinſecum Angelo, cùm conſiſtat in operatione tranſeunte recepta in corpore. Attamen, vt retineatur aptus loquendi modus, ſicut & circa locum Angeli admonuimus: vt dicatur Angelus hoc modo moueri, ſatis non erit ſola mutatio operationis, ſed ſupponi debet mutatio præſentiæ de vno in aliud ſpatium. Nec enim Angelus in eodem certo ſpatio ſiſtens, & operans circa diuerſa ſubiecta ibidem ſuccedentia, dicetur moueri.

Ex his quoque colligitur, motum Angeli, iuxta priorem ſenſum, eſſe propriè motum in ſua ſpecie, & conuenire vniuocè cum motu corporum, ita vt in eodem prædicamento contineatur: ſicut enim ſe habet vbi permanens Angeli cũ vbi permanenti corporum, ita & vbi ſucceſſiuum Angeli cum vbi ſucceſſiuo corporum. In posteriori autem ſenſu, impropriè ac metaphoricè ſolùm & æquiuocè, vt loquitur S. Thomas, vocatur motus: ſicut metaphoricè dicitur contactus virtutis à contactu quantitatiuo.

Obiectiones ſoluũtur.

Sed contra priorem concluſionem obijciunt aliqui auctoritatem Ariſtot. 8. Phyſ. tex. 59. quam affert S. Tho. infra q. 100. art. 3. vbi Philoſophus docere videtur, motum localem non importare mutationem intrinſecam mobili. Hunc tamen Ariſtotelis textum expoſuimus q. 28. Philoſ. ſect. 1. ad 1. nempe motum localem importare quamminimam mutationem inter omnes motus.

Obijciunt ſecundò. Angelo ſecundùm ſe non poteſt conuenire ſitus in hoc vniuerſo: ſitus enim eſt proprius corporum: ergo, nec poteſt Angelus ratione ſui acquirere certam diſtantiam vel propinquitatem in vniuerſo: non ergo poteſt per ſe ipſum intrinſecè moueri localiter. Reſpondetur, vel per ſitum intelligitur prædicamentum, quod ſic nominatur, & conſiſtit in ordine ac certa poſitione partium rei: & hic ſitus non cõuenit Angelo: ſed inde nil ſequitur contra nos. Vel intelligitur ordo rei, quatenus eſt pars quædam huius vniuerſi, ad alias partes: & hic ſitus verè & intrinſecè conuenit Angelo ratione præſentię eius in certo ſpatio: nec eſt proprius corporum, ſed eſt communis omnibus rebus creatis. Diuerſus tamen eſt in corporibus ac in ſpiritibus, ſicut & ipſa localis præſentia.

Obijcit tertiò Vaſq. cap. 4. dicens, Angelum qui mouetur per accidens non ſubire vllam in ſe mutationem intrinſecam: quia ſequeretur, hominem geſtantem v. g. annulum in quo alligatus ſit Dæmon, non per hoc dimouere ipſum Dæmonem: ſiquidem homo non poteſt efficere nouam præſentiam Angeli in loco, ſed ad ſummum nouam præſentiam corporis. Item ſacerdos deferens hoſtiã ſacram, dici non poteſt deferre Corpus Domini; niſi admittatur, per ſolam denominationem extrinſecã ex motu ſpecierum ſacramentalium moueri Corpus Christi. Reſpondetur, dici non poſſe, hominem per ſe dimouere Angelum atque

Corpus

Corpus Chriſti: ſed benè mouere per accidens. Sic enim homo non per ſe efficit præſentiam Angeli aut Chriſti: ſed eſt cauſa eius per accidens, quia mouet annulum & ſpecies ſacramentales, quibus cùm ſtatutum ſit, Angelum & Chriſtum adeſſe præſentem, ex vi illius motus ſequitur, vt præſentia ad locum ex cauſa proportionata in Angelo & Corpore Chriſti reſultet. Non tamen mutatur præſentia ſacramentalis ipſius Chriſti, quæ refertur ad ſpecies ſacramentales vbicunque ſint: ſicut nec mutatur illud quo Angelus manet alligatus annulo quicquid illud ſit. Sed in vtroque exemplo mutatur tantùm præſentia reſpectu certi ſpatij. Cauſa autem propria effectiua huius præſentiæ in ſe, dicetur ipſe Angelus, aut Corpus Chriſti, vel alia ſuperior cauſa.

SECTIO TERTIA.

Quo pacto motus localis Angeli ſit continuus vel diſcretus.

MOtum continuum abſolutè negauit Angelis S. Tho. in 1. d. 37. q. 41. art. 1. Concedit hoc loco: quæ & eſt communis ſententia aliorum.

Angelo cõuenit motus continuus.

Dico ergo primò. Angelo conuenit motus continuus, tum quoad ſucceſſionem præſentiæ, tum quoad ſucceſſionem operationis. Probatur quoad ſucceſſionem præſentiæ: quia Angelus cùm ſit in ſpatio per præſentiam, poteſt vtique per ſpatium continuum continuatè mutare præſentiam, & ſic deſcendere è cœlo ad terram, excurrere ex vna ad aliam partem. Atque adeo ſi Angelus exiſtat in ſua ſphera adæquata, v. g. decem palmarem, poterit ſe continua ſucceſſione mouere ad ſpheram æqualem contiguã, & ſic deinceps procedendo per totum ſpatium ſui motus. Item poteſt Angelus intra ſuam ſpheram in loco inadæquato exiſtens, motu continuo & ſucceſſiuè extendere ſe in totam ſpheram: & pariter quando priùs erat in tota ſphera, poſſet ſe contrahere ad partem. Poteſt enim Angelus in ſe efficere præſentiam ſucceſſiuam conſtitutiuam eius in minori vel maiori loco intra ſpheram adæquatam. Quæ præſentia conueniret quidem in ratione motus cum ea præſentia ſucceſſiua qua Angelus de vno ad alium locum diſtantem ſe transfert: non tamen diceretur Angelus in eo caſu ita propriè moueri localiter, quaſi mutando locum: ſiquidem non deſereret ſpatium quod priùs occupabat, licèt per diuerſam præſentiam in eo ſe conſtituat. Et in hoc differt Angelus à corpore quanto, à quo Deus quantitatem auferret, vel cui de nouo quantitatem induceret: corpus enim non poſſet continuè & ſucceſſiuè de ſpatio diuiſibili ad punctum, vel de puncto ad ſpatium diuiſibile reduci, ſed tota mutatio deberet fieri ſimul in inſtanti, vt in proprio tractatu de quantitate notauimus.

Deinde motus Angeli quoad operationem poteſt eſſe continuus: quia poteſt ſine dubio Angelus in corpore continuo continuè de vna in aliam partem operari: vel intra ſuam ſpheram adæquatam manens ipſe in eodem ſpatio, vel etiam quoad ſubſtantiam ſuam ſe mouendo de loco ad locum.

Angelo cõuenit motus diſcretus.

Dico ſecundò. Angelo conuenit etiam motus diſcretus, tum quoad præſentiam, tum quoad operationem. Quoad præſentiam explicatur ſic & probatur. Poteſt Angelus in ſua ſphera adæquata exiſtens, ſimul ſe transferre & in ſphera proxima conſtituere, non minùs quam ſi priùs intelligeretur extitiſſe in ſolo vltimo puncto ſuæ ſpheræ, & ſtatim in tota ſequenti ſphera ſe collocaret. Poſſet quoque in parte ſuæ ſpheræ exiſtens, ſimul ſe in tota ſua ſphera conſtituere, vel à tota ſphera ſimul ſe ad partem vel punctum colligere: & hoc magis conſtabit ex dicendis. Attamen huiuſmodi mutatio non erit propriè & eſſentialiter motus, ſed ſolùm imitatione quadam: motus enim conſiſtit in præſentia ſucceſſiua, quæ diuerſa eſt à permanenti: at dũ Angelus eo modo mutabit locum, non habebit præſentiam eſſentialiter ſucceſſiuam, ſed ſolùm de vna permanente tranſibit ad aliam permanentem. Qua ratione, dum Chriſtus fit de nouo præſens hoſtiæ conſecratæ, non mouetur è cœlo ad terram, & nec etiam moueretur ſi tunc deſineret adeſſe in cœlo. In

ea

ea tamen ſucceſsione vnius præſentiæ permanentis ad aliam permanentem, reperitur quædam imitatio motus eſſentialiter dicti. Itaque dum appellatur motus diſcretus Angeli, ly diſcretus, eſt conditio quædam diminuens, ſeu determinans ſignificationem motus ad hunc ſenſum minùs propriè dictum.

Similiter ratione operationis, poſſet vtique Angelus, qui priùs operabatur in priori loco, ſimul deſinere ibi operari, & incipere operari in proximo loco ſequenti: vel qui priùs operabatur in parte ſuæ ſpheræ, ſimul de nouo operari in tota; aut è conuerſo. Et hic eſſet motus diſcretus quoad operationem.

Benè inſũt motui Angelico differentiæ cõtinui & diſcreti. Sed in contrarium occurrit: quia cõtinuum & diſcretum ſunt differentiæ quantitatis: ſed quantitas repugnat Angelis: ergo. Et præſertim accidens continuum eſt diuiſibile in plures partes ex quibus conſtat: ergo non poteſt motus continuus conuenire Angelo.

Reſpondetur facilè. Angelis repugnat quantitas conſiſtens in extenſione partium, quæ propriè dicitur magnitudo, penes quam diſtinguimus res corporeas & ſpirituales: ſed ſucceſsio & continuitas motus cõſtantis ex partibus poſt partes, optimè poteſt Angelo conuenire: quia diuiſibilitas huius motus non eſt quoad partes extenſionis, ſed ſolùm quoad partes ſucceſsionis. Ac etiam corpus quod mouetur localiter, cùm ſit res tota ſimul permanens, mouetur adhuc motu ſucceſsiuo & continuo. Et ratio huius rei eſt: quia partes ſucceſſionis non ſunt omnes ſimul, ſicut partes extenſionis: non ergo poteſt accidens conſtans pluribus partibus extenſiuis ineſſe ſubiecto, niſi quoad diuerſas partes: ſed benè poteſt accidens conſtans partibus ſucceſſiuis vna poſt aliam ineſſe ſubiecto indiuiſibili, ita vt non correſpondeant partibus ſubiecti partes accidentis. An verò hæc ſucceſsio & continuitas motus localis ſpectet ad prædicamẽtum quantitatis, & quomodo ſe habeat ad ipſum motum, tractauimus q. 18. Logicæ. De motu diſcreto Angeli res eſt etiam facilis: quia hic motus non conſiſtit niſi in ſucceſsione vnius præſentiæ permanentis ad aliam ſimilem. An verò hæc multitudo duplicis præſentiæ ſpectet ad prædicamentum quantitatis ſub ſpecie numeri, eodem modo definiendum eſt, quo in vniuerſum de multitudine rerum ſpiritualium.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Angelus, dum mouetur de vno loco ad alium, debeat tranſire per medium.

Facilè conueniunt Theologi, Angelum motu continuo debere neceſſariò tranſire per medium. Ita S. Tho. hìc art. 2., Scotus, & alij quos referemus. Et patet manifeſtè: motus enim eſt continuus, quia continuè fit per ſpatium continuum, vel quia fit in tempore continuo: hoc autem modo fieri non poteſt, niſi dum Angelus motu ſuo quaſi continuet ſpatium in tempore continuo, in quo planè Angelus tranſit per medium.

Sed poſſe Angelum motu diſcreto immediatè ſe transferre de vno loco extremo ad alium extremum, non tranſeundo per medium, affirmant S. Tho. hìc art. 2. Caiet. Bagn. & alij ibidem, Capreol. in 2. d. 6. q. 1. art. 1., Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 102., & Vaſq. diſp. 196. cap. 2., ac probabiliter defendit Suarez lib. 4. de Angelis cap. 18. Negant verò Alenſis 2. par. q. 33. memb. 2. Albert. in 1. d. 37. Bonau. Riccard. & alij ibidem, Henricus Quodl. 13. q. 7., Molina hoc art., & Valent. q. 4. de Angelis puncto 1. Ac Scotus in 2. d. 2. q. 12. diſtinguit duplex medium, aliud participans de extremis, & aliud non participans: negatquè, Angelum poſſe moueri quin tranſeat per medium non participans: affirmat, poſſe moueri non tranſeundo per medium participans. Hoc duplex medium intelligetur facilè: quia dupliciter etiam deſignari poſſunt loca extrema: aut enim hæc ſunt diſiuncta, intercipientia aliquod ſpatium medium non compactum ex iiſdem extremis: aut ſunt inter ſe coniuncta, inter quæ non detur aliud medium niſi compactum ex parte vnius extremi & parte alterius, quo pacto poſſunt plura & plura in infinitum loca media conſiderari, ſicut dici ſolet de partibus communicantibus quantitatis.

Dico

Angelus non põt ex ſe mutare præſentiã inter loca remota nõ tranſeundo per medium.

Dico primò. Angelus quatenus conſtituitur in loco per præſentiam, & mouetur per mutationem præſentiæ, non poteſt naturali ſua virtute ſe transferre de extremo ad extremum diſtans, inter quæ eſt aliquod medium non compactum ex iiſdem extremis, abſque eo quòd tranſeat per tale medium. Hæc concluſio eſt conſona doctrinæ hactenus traditæ. Et primò probari ſolet: quia quod mouetur, vel eſt partim in termino à quo & partim in termino ad quem, vel eſt in medio inter vtrunque terminum: ſed Angelus non poteſt priori modo moueri, cùm non habeat partes: ergo non poteſt moueri niſi poſteriori modo tranſeundo per medium. Hæc tamen ratio non ſatis probat intentum: quia non oſtendit, non poſse mobile priùs exiſtens in vno loco fieri ſtatim præſens in alio loco diſtanti. Sed tamen benè probat, hunc non fore propriè & eſsentialiter motum, qui nimirum in præſentia locali ſuccelsiua conſiſtit: & ideo appellatur motus diſcretus, vt ſect. præcedenti notauimus.

Probatur ſecundò à Scoto: quia res creatæ ſeruare debent ordinem præſtitutum a Deo, ad quem ſpectat ſucceſsio medij poſt primum extremum, & vltimi extremi poſt medium: ergo Angeli non poſsunt, prætermiſso hoc ordine, moueri non tranſeundo per medium. Probatur etiam a nonnullis: quia non poteſt Angelus agere in diſtans non agendo per medium: ergo nec poteſt ſe conſtituere in loco diſtanti non tranſeundo per medium: quod ſane per ſe apparet minùs poſsibile per vires naturales.

Probatur tertiò ſufficiẽter hæc veritas à priori: quia quatenus Angelus eſt in loco per præſentiam, alligatus eſt ſpatio: ſicut ergo res corporea exiſtens in vno loco, non poteſt naturaliter transferri ad locum diſtantem niſi per medium: ita nec eſt tanta virtus Angelo tribuenda, vt ſtatim abſque ſucceſsione motus poſsit ſibi imprimere præſentiam in loco diſtanti, & non tranſire per medium. Qua ratione illi quidem Theologi, qui Angelum in loco conſtituebant per præſentiam, ſic conſequenter aſserere ſolent: alij verò ideo contradicunt, quia alio modo putabant Angelum in loco conſtitui.

Concedendum tamen vltro eſt, poſse fieri à Deo, vt Angelus priùs exiſtens in vno loco, ſtatim conſtituatur in alio remoto non tranſeundo per medium. Nam de facto Chriſtus exiſtens in cœlo, fit ſtatim præſens in terra hoſtiæ conſecratæ, non tranſeundo per medium, nec deſerendo præſentiam naturalem in cœlo. Quod ipſum facilè poteſt efficere Deus de quocumque alio corpore, & ſic vtique de ſubſtantia etiam ſpirituali. Hic tamen non eſset motus localis iuxta explicationem antea traditam.

Poteſt inter loca cõiuncta.

Dico ſecundò. Poteſt Angelus ſe mouere de vno loco ad alium contiguum, non tranſeundo per loca media communicantia. Hæc concluſio non ſolùm eſt Scoti: ſed hæc etiam ſola perſuadetur ratione S. Thomæ, vt videbimus. Declaratur & probatur primò: Angelum moueri inter hæc loca tranſeundo per medium, eſset, priùs ſe conſtituere in loco compacto ex extremis quam in ſolo extremo: ſed Angelus poteſt moueri motu diſcreto, vt ſtatutum eſt, qui motus diſcretus conſiſtebat in hoc vt Angelus priùs exiſtens in vno loco, ſtatim ſe collocaret in alio: & ita ſect. 3. affirmauimus, poſſe Angelum immediatè ſe conſtituere præſentem loco qui ſit contiguus illi in quo priùs erat: hoc autem eſt moueri de vno ad alium locum contiguum non tranſeundo per media participiantia.

Secundò. Licèt poſſet etiam Angelus exiſtens in ſua ſphera v.g. decem palmari, non ſtatim ſe collocare in alia proxima totaliter diſtincta, ſed priùs ſe collocare in quinque v. g. palmis prioris ſpheræ & quinque poſterioris, quomodo poſſet quidem tranſire per aliquem locum medium participantem: tamen nõ poſſet diſcretè moueri tranſeũdo per omnia loca media participantia. Hoc autem euidenter demõſtrat ratio S. Thomæ: quia hæc loca ſunt infinita: vnde ſequeretur, Angelum motu ſuo diſcreto numerare infinita: quod eſt impoſsibile. Non ergo poteſt Angelus tranſire per omnia media participantia, ita vt omnibus & ſingulis fiat diſcretè præſens, priùs in vno & poſtea in alio. Verè tamen motu continuo, ſiuè Angelus ſiue corpus

corpus ſucceſsiuè tranſit omnia & ſingula loca media participantia: quia nimirum pariter in motu & tempore continuo ſunt infinitæ partes: & ita poteſt mobile per tempus & ſpatium continuum excurrere omnia media participantia inter extrema.

Tertiò. Eodem modo poſſet Angelus priùs exiſtens inadæquatè in parte ſuæ ſpheræ ſe conſtituere in parte maiori, aut in tota ſphera, aut è conuerſo, non tranſeundo per media participantia, ſi velit moueri motu diſcreto: non tamen poſſet ſe transferre de vna parte ſuæ ſpheræ ad aliam partem extremam, abſque tranſitu per partem mediam non participantem.

Poteſt etiã mutare operationẽ intra ſuã ſpheram.

Dico tertiò. Angelus quatenus denominatur eſſe in loco per operationem, poteſtq́ moueri de extremo ad extremum non tranſeundo per medium, ſiue participans, ſiue etiam non participans; ſolùm tamen intra amplitudinem ſuæ ſpheræ in qua tota ſit ipſe realiter præſens. Poteſt enim facillimè Angelus exiſtens in ſua ſphera v. g. decempalmari, priùs operari in primo palmo, & ſtatim ab hac operatione ceſſare, & incipere operationem in altero palmo extremo, nihil operando in medio, quod ſatis manifeſtum eſt ex dictis.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angelus debeat moueri in tempore, vel poſsit moueri in inſtanti.

ANgelum motu continuo per ſpatium de extremo ad extremum tranſeundo per medium, debere moueri in inſtanti, nec poſſe moueri in tempore, docuit quidam Hibernicus apud Gregor. in 2. d. 6. q. 3. art. 2. Poſſe autem moueri vel in inſtanti vel in tempore, docuerunt idem Gregor. Marſil. & Maior ead. diſt. Henric. Quodl. 13. q. 7. & Albert. in 1. d. 37. art. 23. & 24., ducti ratione ſumpta ex Ariſt. 4. Phyſ. tex. 60.: quia ſucceſsio motus localis prouenit ex reſiſtentia medij, vnde corpus in vacuo moueretur in inſtanti: ſed Angelis nullatenus reſiſtit medium corporeum: ergo debent aut ſaltem poſſunt moueri in inſtanti. Quidam alij verò ex hac eadem ratione docuerunt, Angelum poſſe moueri ſemper velociùs & velociùs in minori ac minori tempore in infinitum, licèt non in inſtanti. Ex aduerſo S. Th. hic art. 3. aſſerit, Angelum, non ſolùm motu continuo, ſed etiam motu diſcreto, non poſſe moueri in vnico inſtanti, ſed debere moueri in tempore vel continuo vel diſcreto conſtante ex pluribus inſtantibus:

Pro reſolutione dicendum primò eſt, Angelum motu continuo tranſeundo per medium non poſſe moueri in inſtanti, ſed omnino debere moueri in tempore. Ita Caiet. alijquè hoc loco cum S. Tho. Scotus in 2. d. 2. q. 11. Riccard. Bonau. Egid. in 1. d. 37. Ferrar. 3 cont. Gent. cap. 102. Probatur facilè: quia planè de ratione continuationis in motu eſt ſucceſſio partium: continuitas enim dicit partes inter ſe colligatas, & motus dicit ſucceſſionem per aduentum partis poſt partem. Et ſicut de ratione continuationis in loco eſt extenſio permanens: ita de ratione continuationis in motu eſt extenſio ſucceſſiua. Sed certè ſucceſſio partium poſt partes, non poteſt eſſe in inſtanti, ſed neceſſariò requirit tẽpus: ergo omnino motus continuus Angeli debet eſſe in tempore. Atque hæc ratio probat, quòd etiam ſi fieri poſſet, vt Angelus priùs exiſtens in cœlo, fieret ſtatim in vnico inſtanti præſens ſimul toti ſpatio intermedio & in terra; tamen hic non eſſet verè & eſſentialiter motus continuus. Sed neque id prorſus fieri poteſt: quia Angelus habet definitam ſpheram: vnde non poteſt in vno inſtanti eſſe præſens ſpheræ maiori: ergo non poteſt in inſtanti tranſire de extremo ad extremum ſimul præſens in medio. Et ideo in vniuerſum non poteſt fieri huiuſmodi tranſitus localis in inſtanti: & hæc ratio id probat, non ſolum de corporibus, ſed etiam de ipſis Angelis. Rurſus, etiam quatenus Angelus denominatur eſſe & moueri in loco ratione operationis, nec dici poteſt moueri motu continuo, niſi operando ſucceſſiuè per partes de extremo per medium ad alium extremum: quod fieri quoque debet in tempore. Cęterùm non negamus, poſſe Deum de potentia

Motu continuo debet Angelus moueri in tempore.

tentia abſoluta conſtituere Angelum in eodem inſtanti præſentem locis extremis ac medio, vltra amplitudinem ſpheræ quam Angelus naturaliter ſibi determinat: non tamen in hoc caſu moueretur Angelus motu continuo, vt iam notauimus.

Videtur habere determinatam menſuram tēporis.

Secundò addendum videtur, ſingulos Angelos habere determinatam menſuram velocitatis intra quam debeant in tanto ſpatio per certum tempus moueri, licèt hoc tempus ſit valde modicum cōparatione facta ad tempus quo corpora indigent in ſuo motu: & quo Angeli ſunt perfectiores ac ſublimiores, eo etiā velociùs & in minore tempore poſſe moueri. Hæc aſſertio conſona etiam eſt doctrinæ hactenus traditæ: virtus enim motiua Angeli eſt finita ac determinata: ſed certè tantò maior eſt virtus motiua, quantò velociorem motum edere poteſt: ergo ſinguli Angeli iuxta ſuam perfectionem & virtutem videntur habere determinatum velocitatis terminum. Non tamen hinc poterit ſumi eadem ratio de tarditate motus: quia poterit Angelus pro ſua voluntate tardiùs ac tardiùs in maiori & maiori tempore moueri: ad hoc enim non requiritur maior & maior virtus: ſimili inquam modo quo circa ſpheram localem Angeli philoſophati ſumus. Neque verò contra has duas concluſiones obſtat ratio adducta ex Ariſt. Non enim verum eſt, ſucceſſionem motus localis prouenire ex ſola reſiſtentia medij: nec Ariſt. ea ratione vſus eſt niſi ad hominem contra antiquos, vt explicauimus q. 27. Philoſ. ſect. 9.

Motu diſcreto non poteſt moueri ſucceſſiuè in tempore.

Tertiò deinde certum eſt, Angelum non poſſe moueri motu diſcreto ſucceſſiuè in tempore noſtro continuo. Patet manifeſtè: quia motus diſcretus conſiſtit in acquiſitione præſentiæ ſecundùm ſe permanentis, atque adeo indiuiſibilis in ſucceſsione: quæ proinde acquiſitio prorſus commenſurari non poteſt tempori noſtro continuo diuiſibili in ſucceſsione.

Sed debet moueri in inſtanti, ſiue ſimul acquirēdo præſentiā.

Quartò ergo motus diſcretus Angeli debet perfici in inſtanti temporis noſtri. Quod ſic debet intelligi, vt Angelus tēpore priori præſens alicui loco, in vltimo inſtanti eius temporis fiat præſens alteri loco. Huic concluſioni repugnare videtur S.Thomas hoc art., niſi loquutus dicatur in alio ſenſu iuxta concluſiones ſequentes. Eſt autem Scoti & aliorum magis communiter: quam Bagnes quoque & alij ex Thomiſtis hic admittunt. Ac patet facilè: quia præſentia quam acquirit Angelus motu diſcreto, eſt ex natura ſua permanenes & carens ſucceſſione: ſed forma quæ eſt huiuſmodi acquiritur intrinſecè in inſtanti: ergo. Eſtquè res communis in alijs huiuſmodi mutationibus naturalibus: ac Scotus affert etiam exemplum de tranſubſtantiatione ſacramentali, vbi cùm tempore præcedenti fuiſſet ſubſtantia panis, in vltimo inſtanti conſecrationis valet dicere, nunc primò eſt corpus Chriſti & non ſubſtantia panis.

Neque obſtat ratio S.Thomæ dicentis: quia de natura quietis eſt, vt quieſcens non aliter ſe habeat nunc ac priùs: ergo ſi Angelus toto tempore præcedenti quieſcit, non aliter ſe habet in vltimo inſtanti eius temporis ac priùs. Hoc enim verificabitur, ſi Angelus quieſceret toto eo tempore intrinſecè terminato, hoc eſt etiam in ipſo vltimo inſtanti: non autem procedit quādo quies terminatur extrinſecè, ita vt valeat dicere, in hoc inſtanti Angelus non quieſcit amplius vbi priùs manſerat, ſed tranſit ad alium locum. Alioqui hoc argumentum obſtaret in quacumque alia mutatione: cùm tamen nullatenus obſtet: quia aer v. g. qui erat antea tenebroſus, de nouo illuminatur in quodam inſtanti: & ſic in omnibus alijs ſimilibus mutationibus.

Et ſimiliter non obſtat alia difficultas quæ ſolet vrgeri: quia vel in eo inſtanti Angelus eſt in termino à quo, & ſic non mouetur, ſed mouebitur: vel eſt in termino ad quem, & ſic non mouetur, ſed motus erat: vel eſt in medio, & ſic non poteſt in eo ſolo inſtanti moueri. Hæc inquam difficultas æquè de quacumque mutatione inſtantanea procedit. Si enim aer in inſtanti de tenebroſo fit lucidus, vel in eo inſtanti eſt ſub tenebris, vel ſub luce, vel ſub aliquo ſtatu medio: & ſic procedit totum argumentum. Sed res eſt ſanè facilis: in huiuſmodi mutationibus, mobile eo inſtanti quo dicitur moueri, eſt realiter in termino ad quem: ita

tamen

tamen vt dicere valeat, nunc primò eſt in hoc termino, immediatè antea erat in alio oppoſito. Vnde dicunt Philoſophi, in mutationibus inſtãtaneis ſimul eſſe fieri & factũ eſſe, mutari & mutatum eſſe.

Si tamen conſideremus, quatenus Angelus denominatur eſſe in loco per operationem, & præſertim efficiendo motum localem in corpore: ſic certè, cùm motus corporis ſit omnino ſucceſsiuus in tempore, & non incipiat niſi extrinſecè, ita vt dicere valeat, nunc vltimò corpus non mouetur, immediatè poſt mouebitur: hoc inquam modo fatendum vltrò eſt, Angelum non moueri in inſtanti, ſed moueri in tempore, motu incipiente extrinſecè, vt patet.

Hoc autem totum præcipuè ſic intelligitur ex ſuppoſitione ſi in tempore noſtro dentur inſtantia indiuiſibilia mediantia inter partes. At ſublatis his inſtantibus, res ſic intelligenda eſt, quòd motus diſcretus Angeli, id eſt præſentia eius permanens, immediatè poſt aliam præſentiam permanentem, acquiratur ſimul tota, & non cum ſucceſsione, atque adeo tota quoque ſimul perſiſtat pro aliqua menſura temporis noſtri, & hoc pacto dicitur incipere intrinſecè, ſicut in vniuerſum explicauimus de inceptione huiuſmodi rerum q. 30. Philoſ. ſect. 2.

Motus diſcretus poteſt conſtare pluribus partibus. Quintò rurſus poteſt Angelus motu diſcreto per longum ſpatium ſic moueri, quòd primò de vna ſphera ſe collocet in alia contigua proximè ſequenti, ſecundò de hac in alia, & ſic deinceps, poſſetque hoc modo excurrere totum ſpatium de cœlo ad terram & vltra. Hoc autem modo totus hic motus diſcretus Angeli à principio ad finem conſideratus, non eſt vtique per ſe vnus, nec vnitate ſimplicitatis, nec vnitate compoſitionis: ſed eſſet tantùm vnus aggregatione, ſicut numerus. Atque inuolueret plurimas partes & morulas temporis noſtri. Nam in quocumque loco per ſe ſpectato, debet omnino Angelus aliquãtiſper immorari: quandoquidem non mouetur ſucceſsiuè & continuè per tempus noſtrum, ſed diſcretè per plures ac diſtinctas præſentias permanentes in ſingulis locis. Et datis inſtantibus, cùm Angelus in vno inſtanti ſe conſtituiſſet in vno loco, non dabitur aliud inſtans immediatum, ſed omnino intercedit aliquod ſpatium temporis vſque ad aliud inſtans in quo Angelus ſe conſtituere valeat in alio loco: atque ita in quocumque ſingulari loco debet Angelus aliquantiſper immorari, & ſic diſcretè poteſt per ſingula loca tranſire. Verumtamen non apparet vnde determinetur certa quæpiam menſura temporis, pro qua dicatur Angelus debere in quolibet loco immorari: ſed ſufficere poterit minor & minor ad arbitrium ipſius Angeli.

Poſtremò, præter tempus noſtrum, conſiderant & concedunt Theologi in motu Angeli tempus quoddam intrinſecum, quod pariter appellant tempus diſcretum. Et quidem non eſt aliud quàm ipſa duratio intrinſeca motus angelici. Et ſic etiam in motu continuo Angeli concedendum eſt tempus intrinſecum continuum, quod pariter eſt ipſa intrinſeca duratio, id eſt ſucceſsio continua talis motus. Vnde D. Tho. art. 3. in fine corp. dixit, tempus angelorum, ſiue continuum, ſiue diſcretum, diuerſum eſſe à tempore menſurante motum cœli aliorumque corporum. Quia verò duratio ſingularum partium ex quibus integratur totus motus & tempus diſcretum Angeli, in tranſitu v. g. è cœlo ad terram, eſt ſecundùm ſe indiuiſibilis in ſucceſsione, ideo appellatur inſtans quoddam: nimirũ ſicut nominatur inſtans æternitatis, quamuis æternitas complectatur omne tempus. Et propter hoc dicere ſolent Theologi, tempus diſcretum Angeli componi ex ſuis inſtantibus immediatis inter ſe: cùm tamen tempus noſtrum, & omne tempus continuum, nequaquam poſsit componi ex ſolis inſtantibus, nec poſsit habere duo inſtantia immediata. Sed tamen vnum inſtans temporis diſcreti angelici correſpondere poteſt longo tempori noſtro: ſi nempe Angelus diù in vno quodam loco moretur, & poſtea in alio, & ſic in pluribus locis. *Motui diſcreto coniungitur tempus diſcretum.*

Neque etiam inconueniens erit dicere, tempus diſcretum Angeli, & quodcumque inſtans huius temporis, menſurari tempore noſtro. Quod ſine cauſa plerique Thomiſtæ negant. Sed concedi poſſe ac debere, ſatis patet ex ijs quæ diximus q. 29. Philoſ. ſect. 7. Hæc enim

ratio menſuræ non exercetur ſecundùm aliquam ſubiectionem vel dependentiã rei menſuratæ à menſura: quo ſenſu motus corporei dicuntur menſurari tempore extrinſeco motus cœleſtis à quo dependere dicuntur: iuxta quod S. Thom. art.3. in fine corp. inquit, motum Angeli non dependere a motu cœli. Et ita ferè explicauit Ferrar.3.cont.Gent.cap.102., motum & tempus angelicum non menſurari tempore noſtro.

Tribuunt etiam Theologi huiuſmodi tempus diſcretum alijs quoque operationibus angelicis, etiam inquam actibus immanentibus: vtpotè dum Angelus antea exercet vnum actum intellectionis, & poſtea alium, & rurſus alium, & ſic conſequenter. Has inquam operationes Thomiſtæ dicunt, menſurari ſuo tempore intrinſeco diſcreto: meliùs dicemus, durare ſuo tempore intrinſeco: duratio enim eſt intrinſeca, menſura verò extrinſeca.

QVAESTIO QVINQVAGESIMAQVARTA.

De Angelis quatenus intelligentibus.

HÆC eſt præcipua tractatio circa Angelos, qui ab intelligendo, nomen Intelligentiarum ſortiti ſunt: quam tractationem in plures quæſtiones diuidit S.Thom. & hanc præſentem in quinque articulos. Primò docet, intelligere Angeli non eſſe eius eſſentiam, ſed ab ea diſtingui: quia Angelus non eſt actus purus: & intelligere eius non poteſt eſſe ſubſiſtens: & alioqui non eſſent diuerſi gradus perfectionis in intellectione angelica. Secundò pariter docet, quòd intelligere Angeli non eſt eius eſſe: quia nulla actio creaturæ, ſiuè tranſiens, ſiuè immanens, poteſt eſſe idem cum exiſtentia ſuæ cauſæ. Tertiò negat etiam, potentiam intellectiuam Angeli eſſe eius eſſentiam: quia in nulla creatura potentia operatiua eſt idem quod eius eſſentia. Quartò negat, in Angelo diſtingui duplicem intellectum, ſcilicet agentem & paſſibilem: quia non eſt in Angelo illa neceſſitas huius duplicis intellectus quæ eſt in nobis. Quintò concludit, in Angelo non eſſe aliam quàm intellectiuam cognitionem: quia alia cognitio, nempè ſenſitiua, eſt affixa corpori, quo Angeli carent.

SECTIO PRIMA.

De Potentia intellectiua Angeli.

Diſtinguitur potẽtia intellectiua, ab eſſentia Angeli.

QVærendum in primis eſt, num hæc potentia concedenda ſit Angelo, diſtincta ab eius eſſentia: non enim hìc ſtatuendum eſt, ſimpliciter cõuenire Angelo virtutem intelligendi, quando iam à prima quæſtione notum erat Angelos eſſe intellectuales. Hanc ergo diſtinctam potentiam in Angelis negant, ij qui in vniuerſum potentias operatiuas ab eſſentia cauſæ, & ſpecialiter ſimiles potentias ab eſſentia animæ noſtræ, non diſtinguebant. Ex ijs verò, qui has potentias in nobis diſtingui affirmabant, negat in Angelis diſtingui Durand. in 2. d. 3. q.5. Affirmandum tamen eſt, in Angelis quoque diſtingui, cum S. Tho. & alijs magis communiter. Probat S.Doctor art.3. in argumento ſed contra, auctoritate Dionyſij cap.11.Cœleſtis Hierarchiæ. Rationes verò quibus hoc probandum eſt, vniuerſales ſunt ad diſtinguendas potentias ab eſſentia rei, quas circa animam adduximus q.47. Philoſ.ſect.1. Eſto autem aliqua peculiaris ratio vrgeat de anima noſtra, quæ nõ procedat de Angelis, vt contendit Durandus: tamen principales rationes vniuerſaliter probant.

Nõ diſtinguitur in-

Supereſt modò dubium, an ſicut in anima noſtra deſignantur intellectus agens

Intellectus agēs à patiente in Angelo.

agens & paſſibilis, ita & in Angelis. Affirmant Scotus in 2. d.3. q.11., & alij qui docent, Angelos acquirere ſpecies à rebus. Negant S.Thom. art. 4. Caiet. Bagn. Molina, & alij hoc loco communiter. Et præcipuum fundamentum eſt: quia intellectus agens conſtituitur ad producendas ſpecies intelligibiles per abſtractionem a ſpeciebus ſenſibilibus;& intellectus paſſibilis dicitur, quatenus ab intellectu agente recipit ſpecies, ſeu quatenus ab initio caret ſpeciebus, ad quas tunc eſt in potentia, reducendus in actum opera intellectus agentis, vt tractauimus q.58.Philoſ.ſect.6. Sed Angeli non accipiunt ſpecies à rebus, ſed habent ab initio congenitas, vt tractabimus q. ſequenti: ergo non habent intellectum agentem & patientem. Si tamen alio ſenſu hæc nomina vſurpentur, vt intellectus agens dicatur quatenus efficit, patiens quatenus recipit intellectionem: ſic admittit S. Tho. art. 4. in fine, poſſe Angelo tribui: itá tamen vt non diſtinguatur intellectus agens à patiente; quia re vera eadem potentia eſt, quæ elicit & recipit intellectionem, ſicut etiam in anima noſtra. Sed præterea, ſi Angelus non habuit ab initio omnes ſpecies, ſed aliquas temporis decurſu de nouo recipit, dici poterit habere intellectum patientem ex parte, ſcilicet priùs exiſtentem in potentia quàm in actu. Item ſi Angelus habet vim producendi aliquam ſpeciem, poterit ei ex parte tribui intellectus agens. Sed de his tractabimus in ſequentibus.

Soluitur argumentum Scoti.

Arguit in contrarium Scotus primò, intellectus agens eſt perfectio naturæ: ergo tribui debet Angelo. Reſpondetur, eſſe perfectionem, quæ tamen ſupponit imperfectionem, ſcilicet carentiam & indigentiam ſpecierum, quæ Angelo non conuenit. Secundò, Angelus habet potentiam receptiuam ſpecierum: ergo habet intellectum patientem. Reſpondetur, in hoc ſenſu concedimus: alius eſt verò ſenſus in quo negamus. Tertiò, ſi Deus ex ſe infundat ſpecies alicui homini, vt de facto indidit Adamo & Chriſto, non propterea tollitur intellectus agens: ergo etiam ſi Angeli non acquirant ſpeciem à rebus, ſed habuerint infuſas a Deo, non debent carere intellectu agente. Reſpondetur, diuerſam eſſe rationem: quia hominibus naturale eſt acquirere ſpecies, non verò Angelis: conuenienter ergo relinquitur homini intellectus agens tamquam potentia ipſi connaturalis, quæ ex natura rei non poteſt Angelo conuenire. Quartò addiderunt alij, intellectum agentem non ſolùm requiri ad acquirendas ſpecies, ſed etiam iuuare ad intelligendum, & illuſtrare ſpecies iam habitas, vt intellectus cognoſcens ijs vtatur. At dicto loco oſtendimus, intellectum agentem ad hæc non deſeruire præter acquiſitionem ſpecierum.

SECTIO SECVNDA.

De Actu intellectionis Angelicæ.

AVerroes 12. Metaph. comm. 51. ſignificauit, hunc actum non diſtingui à ſubſtantia Angeli, dicens, intellectionem, intellectum, & eſſentiam, in Angelis idem eſſe: quod ipſum indicauit ibi Ariſtoteles. Durandus autem in 2.diſt.3.q.5.num.5. expreſſit, in Angelis intellectionem circa alias res, eſſe operationem à potentia intellectiua & ſubſtantia Angeli, diſtinctam, tacens de intellectione Angeli circa ſeipſum.

Intellectio Angeli eſt actus diſtinctus & elicitus ab eſſentia & potentia.

Aſſerendum tamen eſt, intellectionem angelicam eſſe operationem elicitam, ac re ipſa diſtinctam a ſubſtantia & intellectu Angeli. Hæc concluſio certa eſt apud Theologos. Et probatur primò: quia in vniuerſum, cùm creatura non ſit purus actus, nec ſit per eſſentiam ſuam formaliter perfecta omni perfectione ipſi connaturali, habere debet ſuas proprietates & operationes diſtinctas ab eius ſubſtantia: & itá inductione conſtat in alijs rebus creatis, etiam in anima noſtra pariter intellectiua. Secundò, Angelo communicatur intellectio ſupernaturalis, qualis eſt fides in via, & clara viſio in patria; hæc ergo non poteſt eſſe eadem ſubſtantia Angeli. Conuenit quoque intellectio naturalis, quæ vt plurimum variari poteſt iuxta diuerſitatem obiectorum, ac etiam circa ſeipſum eſt variabilis. Tertiò, actus voluntatis

Angeli diſtinguitur ab eius eſſentia & voluntate: eſt enim liber: & quantum eſt ex natura rei poteſt Angelus benè aut malè velle: ergo eodem modo actus intelligendi debet à ſubſtantia & intellectu Angeli re vera diſtingui. Alias rationes addit S. Tho. art. 1. & 2. Quæ tamen difficiles ſunt, & non neceſſariæ. In contrarium autem nulla alicuius momenti difficultas obuiat. Aliaq. demum ſpectantia ad actum intellectionis angelicæ, vel communia ſunt ad actum intellectionis noſtræ, vtpotè an ſit qualitas vel actio, an ſit productiua verbi, vel verbum ipſum, quæ iam expediuimus q.58. Philoſophiæ ſect.3. Vel ſi quæ ſunt peculiaria intellectioni angelicæ, deinceps proſequemur, præſertim q. 58. de modo quo Angeli intelligunt.

SECTIO TERTIA.

De Habitibus intellectualibus Angelorum.

NOn defuerunt qui Angelis hos habitus prorſus negauerint, præter ſpecies intelligibiles. Et ità indicauit Caiet. 1. 2. q. 50. art. 6. Et fauet ibi S.Tho., qui concedens habitus Angelis, eos explicat per ſpecies intelligibiles. Et hic q. 58.art.1., concedens etiam habitus Angelis, vel ab initio congenitos, vel poſtea ſuperadditos, videtur etiam intelligere ſpecies. Sed tamen S.Doctor quamuis non expreſsit habitus à ſpeciebus diſtinctos, certè eos non negauit. Aliqui verò negarunt habitus tantùm naturales circa obiecta naturaliter cognoſcibilia ab Angelis. Ita clariùs docuit Caiet. 1.2. q.63. art.1. & ſequitur Vaſq. hic diſp. 219. De quibus dubitatiuè etiā loquutus eſt Scotus in 2.diſt.3.q. 10.§.*Ad argumenta:* ſed magis videtur inclinare in partem negatiuam.

Dantur habitus ſupernaturales in intellectu Angeli.

Pro reſolutione certum in primis eſt, Angelis eſſe neceſſarios habitus ſupernaturales ad eliciendos actus ſimiles, habitus inquam præter ſpecies intelligibiles. Hæc eſt Theologorum communis. Et à multis probari ſolet: quia ſpecies intellectuales Angeli ſunt ordinis naturalis: ſed ad eliciendum actum ſupernaturalem opus eſt aliquo principio ſupernaturali: ergo neceſſarius eſt habitus præter ſpecies: ſicut in intellectu humano neceſſarius eſt habitus fidei. Attamen, etiam ſi dentur ſpecies ſupernaturales, adhuc neceſſarius eſt talis habitus: ſpecies enim ſe tenet ex parte obiecti: vnde adhuc eſt neceſſaria virtus proportionata ex parte potentiæ: & ità Beatis ad videndum Deum, præter eſſentiam diuinam concurrentem in ratione ſpeciei, neceſſarius eſt habitus luminis gloriæ.

Dantur quoque habitus naturales

Deindè, etiam circa obiecta naturalia concedi poſſunt Angelis habitus intellectuales. Ità docuit Henricus Quodlib. 5. q. 14., qui maluit concedere habitum quam ſpecies, nec diſſentit Ferr. 1. contra Gentes cap. 56. §. *Similiter*. Et expreſsè tenent Molina, Bagnes, Zumel, & alij infra q. 58. art. 1. Probant aliqui: quia ſpecies iuuat intellectum tantùm ad apprehendendum obiectum: ergo ad aſſentiendum & iudicandum debet concedi habitus. Hæc tamen ratio non probat intentum quoad eas veritates euidentes, quæ ex ſola apprehenſione terminorum ſunt per ſe notæ, vel ex propoſitionibus hoc modo notis deducuntur: iam enim ſatis erit ſpecies apprehenſiua terminorum; ad iudicandam & perſpiciendam connexionem eorum. Sed aliquam vim habet, quoad veritates ineuidentes, quas actu fidei humanæ vel opinionis iudicamus. Ac de his ſine dubio eſt peculiaris ratio vt concedantur habitus Angelis: ſicut & habitus morales in voluntate. Siquidem intellectus angelicus nō eſt ex natura ſua, & ex ſola apprehenſione terminorū, determinatus ad aſſentiendum vni parti potiùs quàm oppoſitæ, vel ad aſſentiendum potiùs quàm ad diſſentiendum, loquendo de aſſenſu ineuidenti & opinatiuo.

Sed etiam quoad veritates euidentes concedendos eſſe habitus in intellectu angelico, probari poteſt: quia circa has veritates in intellectu noſtro dantur habitus ſcientifici, & datur etiam habitus qui dicitur intellectus, & verſatur circa prima principia per ſe nota: ergo etiam in intellectu angelico conuenienter reperientur hi habitus. Et ratio vniuerſalis eſt: quia licèt virtus intellectiua ſit ex ſe determinata ad aſſentiendum,

nec

nec patiatur difficultatem in contrarium, adhuc poteſt cum maiori propenſione & alacritate rapi ad aſſenſum: nec eſt neceſſe, vt ipſamet potentia natiua per ſe habeat totam promptitudinem poſsibilem, & non poſsit acquirere maiorem. Non ergo obſtat illa ratio quæ in contrarium affertur: quia dicunt, huiuſmodi habitus nec ſunt neceſſarij Angelis ad ſimpliciter intelligendum, nec poſſunt conferre ad faciliter intelligendum. Iuuant enim ad hanc ſecundam partem, vt ex modò dictis ſatis conſtat.

Addunt inſuper Bagnes & Zumel, habitus fidei & opinionis circa veritates ineuidentes acquiri ab Angelis proprijs actibus: circa veritates autē euidentes habuiſſe ab initio per infuſionem à Deo habitus primos & ſcientificos, ſimul cum ſpeciebus intentionalibus. Et ſpectat hoc ſanè ad perfectionem & ornatum Angelorum: ſicut & primis hominibus Deus indidit ab initio habitus ſcientiarum naturalium. At verò habitus fidei & opinionis de facto Angeli beati acquirere nequeunt, ſiquidem non admittunt in ſe huiuſmodi actus: ſicut nec etiam homines in ſtatu beatitudinis: ita videlicet, vt ſolùm diiudicent aſſenſu euidenti, quantanam probabilitas & credibilitas ſit in propoſitione ineuidenti, non tamen adhibeant aſſenſum probabilem: ſed de facto Angeli mali & iuxta naturam ſuam omnes Angeli, poſſunt huiuſmodi actus exercere, & habitus comparare.

QVAESTIO QVINQVAGESIMAQVINTA.

De Speciebus intelligibilibus per quas Angeli cognoſcunt.

HAS ſpecies vocat S. Tho. medium cognitionis angelicæ, medium quod dici ſolet incognitum: quia non ducit in cognitionem obiecti, quaſi priùs viſum, in quo percipiatur obiectum: ſed quia ſimul cum intellectu in ratione principij concurrit ad exercendum actum cognitionis. Et primò docet, Angelos cognoſcere res, non per ſuam ipſam eſſentiam, ſed per ſpecies ſuperadditas: quia eſſentia Angeli, cum ſit finita, non complectitur in ſe omnes res. Secundò docet, Angelos non accipere ſpecies à rebus, ſed habuiſſe per infuſionem à Deo: quia nimirum erant ipſis connaturales. Tertiò docet, Angelos ſuperiores intelligere per ſpecies magis vniuerſales quàm inferiores: quia Angeli ſuperiores, ſunt propinquiores Deo, qui per vnam ſuam eſſentiam complectentem omnia, cuncta cognoſcit.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli cognoſcant per ſpecies impreſſas.

NEgarunt, non ſolùm Durandus in 2. diſt. 3. q. 6. vniuerſaliter negans ſpecies intentionales etiam in intellectu & ſenſu noſtro; ſed etiam Ocham. in 2. q. 15. concl. 11. Greg. diſt. 7. q. 3. ar. 1. Gabriel diſt. 3. q. 2. ar. 2. & 3. qui eodem modo de intellectu noſtro, non autem de ſenſu, opinati ſunt. In eamdem ſententiam circa Angelos inclinat Vaſquez diſp. 200. ſupponens alioqui vt certum, dari ſpecies in intellectu noſtro. Aliqui tamen ex his præcipuè negare voluerunt ſpecies, quoad cognitionem intuitiuam obiecti præſentis, eo quòd ipſummet obiectum per ſe ſit ſufficiens cauſa vt intuitiuè perſpiciatur: quod Vaſquez explicat, non quòd obiectum ipſum ſit cauſa efficiens ſuæ cognitionis,

tionis, ſed quòd ſolùm per modum obiecti & termini determinet intellectum angelicum.

Reſolutio affirmatiua. Affirmandum tamen eſt, Angelos verè intelligere per ſpecies. Ita S. Th. & ſequaces hoc loco, Scotus, Bonauent., Riccardus, & alij in ſecundo diſt. 3., Albertus 2. par. ſummæ tract. 4. q 19., Alenſis 2. par. q. 24. memb. 2. & 3., & alij communiter. Probatur à S. Th. in Argumento *ſed contra*, auctoritate Dionyſij, qui id ſignificauit cap. 4. de Diuinis nominibus. Et ratione in corpore, ſupponens, dari debere aliquod principium præter potentiam intellectiuam concurrens ad cognitionem obiecti: ſed hoc principium non poteſt eſſe ſola ſubſtantia Angeli: ergo omnino concedendæ ſunt ſpecies ſuperadditæ.

Sed vberiùs hoc probatum manet à nobis in Philoſophia q. 53. & 58. vbi oſtendimus, neceſſarias eſſe ſpecies ſenſibiles in ſenſibus, & intelligibiles in intellectu, ad exercitium cognitionis: idemquè valet etiam de intellectu Angeli. Nec ſatisfacit diſparitas quam reddit Vaſquez, dicens, intellectum Angeli determinari poſſe ab eodem obiecto quod debet cognoſci: quinimò hæc ratio æque valeret de ſenſu ac intellectu noſtro: ſed in vniuerſum non ſufficit obiectum ſolum in ratione termini, ad hoc vt exerceatur cognitio talis obiecti. Et communis eſt quoque Angelis præcipua ratio à priori, qua fundabatur neceſsitas ſpecierum: quia cognitio obiecti eſt expreſſa ſimilitudo & repræſentatio eius, vndè omnino debet prouenire, vel ab ipſomet obiecto, vel ab aliqua forma gerente vicem obiecti, quæ forma eſt ſpecies intentionalis. Itaque omniũ eorum obiectorum à quibus non poteſt immediatè per ſe elici actus intellectionis, neceſſariò concedendæ ſunt ſpecies, etiam ſi obiectum ipſum ſit per ſe præſens, & etiam ſi cognitio ſit intuitiua. An verò alicuius obiecti ob peculiarem rationem non ſit neceſſaria ſpecies, conſtabit quæſtione ſequenti.

Argumenta autem quæ contra has ſpecies fieri poſſunt, vel communia ſunt etiam circa ſpecies in noſtra cognitione, atque adeo ijs locis ſoluta ſunt: vel ſi quæ occurrũt peculiaria Angelis, petunt potiùs modum quo Angeli habent ſpecies, quod mox reſoluemus.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Angeli accipiant ſpecies per acquiſitionem à rebus, vel recipiant per infuſionem à Deo.

Scotus in 2. diſt. 3. q. 11. affirmat; Angelos virtute ſua naturali poſſe accipere & acquirere ſpecies à rebus; de facto tamen ad cognoſcendas quidditates rerum reſquè ipſas in vniuerſali, recepiſſe ab initio infuſas à Deo; non verò quoad ſingularia, præſertim vt intuitiuè cognoſcantur exiſtentia & præſentia: in quo non ſatis explicat, num Angelus indigeat alia ſpecie, vel hauriat notitiam eius intuitiuã ab ipſomet obiecto immediatè, ſiuè concurrente effectiuè, ſiue ſolùm per modum termini. Alenſis item 2. par. q. 24. membro 2. & 3., Riccard. in 2. diſt. 3. ar. 6. q. 2., Maior q. 7., & quidam alij docuerunt, Angelum accipere ſpecies à rebus. In eamdem quoque Scoti ſententiam inclinat Molina hic ar. 2. diſp. 2. At verò Capreolus in 2. d. 3. q. 2. ar. 3. ad argumenta Gregorij, ſignificauit, ſpecies angelicas, nec accipi à rebus, nec infundi à Deo, ſed fluere per ſe ab eadem ſubſtantia Angeli tanquam paſsiones ab eſſentia. Idem indicauit Caietanus 1. 2. q. 50. ar. 6., & ſequitur Bagnes hic ar. 2. dub. 2., & approbat Valentia q. 6. de Angelis puncto 2.

Dico primò, Angeli non poſſunt accipere & acquirere ſuas ſpecies ex rebus materialibus. Hæc eſt ſententia S. Tho. hic art. 2., & 2. contra Gentes c. 96., & Thomiſtarum communis. Item Bonau. in 2. diſt. 3. par. 2. art. 2. q. 1., & aliorum Scholaſticorum eadem diſtinctione, Alberti 2. par. ſummę tract. 4. q. 14. memb. 3., Henr. Quodlib. 5. q. 14., & apud Recentiores communis. Probatur primò: quia vel ita Angelus acciperet ſpeciem ex rebus, vt obiectum ipſum ſe ſolo & immediatè imprimat ſpeciem in intellectu Angeli, ſicut apud nos obiectum viſibile immittit ſpeciem ad ſenſum viſus: vel *Non accipiunt nec poſſunt accipere à rebus materialibus.*

ita

ita potiùs vt intellectus Angeli, & obiectum ſimul, tanquam duæ cauſæ producerent ſpeciem, eo modo quo apud nos intellectus agens & phãtaſma ſimul producunt ſpeciem intelligibilem. Primum nullatenus dici poteſt de obiecto materiali, de quo loquimur: cùm ſpecies angelica ſit ſpiritualis. Secundum indicatur à Scoto in fine quæſtionis citatæ. Sed ſanè non apparet qualiter intellectus Angeli vniri queat cum obiecto externo ad eliciendam ſpeciem: & obiectum ipſum eſt ad hoc improportionatum. Imò nec intellectus humanus accipit immediatè ſpecies à rebus, nec poſſet accipere niſi mediarent ſpecies ſenſibiles inter obiecta materialia & ſpecies intelligibiles: quia, vt ait S. Thom., ſpecies ſenſibiles habent eſſe quaſi medium inter materiale & ſpirituale: ac ſine dubio habent maiorem affinitatem & proportionem cum ſpeciebus intelligibilibus. Igitur Angeli qui non habẽt ſenſus, ac proinde non poſſunt abſtrahere ſpecies intelligibiles ex ſenſibilibus, non poterunt ex ipſis rebus accipere ſuas ſpecies.

Secundò. Nec poſſunt Angeli accipere ſpecies ex obiectis, mediantibus ſpeciebus ſenſibilibus, repertis in alio ſubiecto. Non enim poteſt intellectus Angeli vniri cum phantaſia hominis ad educendam ſpeciem intelligibilem ex ſpecie noſtra ſenſibili: ſed ideo intellectus noſter agens poteſt abſtrahere ſpeciem intelligibilem ex ſenſibili, quia eſt potentia eiuſdem animæ intellectiuæ ſimul & ſenſitiuæ. Nec etiam Angelus poſſet abſtrahere ſpecies intelligibiles ex ſenſibilibus deſeruientibus ad ſenſus externos: hæ enim non habent proportionem immediatè cũ intellectu & ſpeciebus intelligibilibus. Atque in vniuerſum, cùm Angelus ſit ſubſtantia intellectiua ſuperior ad omnem noſtram cognitionem, non debet ex natura ſua mendicare ſuas ſpecies ex ſpeciebus ſenſibilibus deſeruientibus noſtræ cognitioni.

Tertiò. Angelos de facto non accipere ſpecies ex rebus occurrentibus, ſed habuiſſe ab initio ſuæ creationis, ſignificauit Dionyſius c. 7. de Diuinis nominibus, & Auguſtinus 2. de Geneſi ad litteram c. 8., & Damaſcenus 2. Fide. c. 3. Nec ſatisfacit reſponſio Scoti dicentis, Dionyſium fuiſſe loquutum de cognitione rerum quoad quidditatem in vniuerſali. Etenim Dionyſius abſolutè omnino & vniuerſaliter loquutus eſt. Aliqui etiã probant ex eo quod Ezechielis 28. de Lucifero dictum intelligunt, *Plenus ſapientia & perfectus decore*.

Dico ſecundò. Non apparet ſufficiẽs ratio, cur Angelus non poſſit accipere & acquirere ſpecies obiectorum ſpiritualium ex ipſis obiectis. Etenim ratio qua id probauimus de obiectis materialibus, non procedit de ſpiritualibus. Imò hæc potius habent proportionem ad producendas ſpecies in intellectu Angeli. Sicut enim obiectum per ſe ſenſibile, aptum eſt immittere ſpeciem ſui ſenſibilem in ſenſum: ità, cùm res ſpirituales ſint per ſe intelligibiles, vt loquitur S.Tho. q. præcedenti art. 4., videntur poſſe immediatè imprimere ſpecies ſui intelligibiles in intellectu Angeli. Sed tamen magis difficile in ſententia Scoti putauit Molina diſputatione citata membro 4., Angelum accipere ſpecies ex obiectis ſpiritualibus quàm ex materialibus, ob quandam rationẽ quam poſtea ſoluemus. At quamuis ſit hoc poſsibile: tamen de facto ad maiorem perfectionem Angelorum ſpectabit, dicere, eos ab initio habuiſſe ſpecies repræſentatiuas etiam obiectorum ſpiritualium, ſicut & materialium: repræſentatiuas ſcilicet ſubſtantiæ & proprietatum naturalium ipſorummet Angelorum. Sed quantum ad effectus contingentes & occultos exiſtimandam potiùs erit, ſpecies de nouo acquiri vt quæſt. 59. dicemus. *Poſſũt accipere, ſed non accipiũt à rebus ſpiritualibus.*

Dico tertiò. Species intelligibiles non fluunt effectiue ab ipſamet eſſentia Angeli, ſed debent infundi a Deo, connaturaliter tamen ad exigentiam cognitionis angelicæ. Eſt expreſsè S. Th. hic & quæſt. ſequenti art. 2. ad 4., Ferrar. 2. contra gentes c. 98., Molinæ diſp. citata memb. 3., Zumel & aliorum magis communis. Ac probatur facilè: quia eſſentia Angeli non continet ſimilitudinem omnium rerum ab ipſo cognoſcibilium in ratione obiecti, ſed tantùm habet virtutem ſufficientem in ratione potentiæ; & alioqui diceretur ipſa eſſentia *Recipiunt per infuſionem à Deo.*

Angeli eſſe per ſe immediatè repræſentatiua in ratione ſpeciei omnium rerum naturaliter cognoſcibilium: qua ratione poſſent negari prorſus ſpecies. Sed præterea non poteſt eſſentia Angeli eſſe ex ſe determinata ad cognoſcenda potiùs hæc quàm il a: & ſic ſi Deus non has res quas de facto condidit, ſed alias condidiſſet, tunc eas non potuiſſe ab Angelis natura iter cognoſci. Neque poteſt eſſentia Angeli eſſe vniuerſali modo indifferens ad gignendas ſpecies quorumcumque obiectorum poſſibiliũ. Concludendum ergo eſt, Angelos recipere ſpecies per infuſionem à Deo: ita quidem vt connaturaliter debeat Deus tanquam auctor naturæ tribuere Angelis ſpecies requiſitas & proportionatas ad naturalem cognitionem earum rerum quas de facto condidit: quia Angelo connaturale eſt, cognoſcere ea obiecta, quæ ab hominibus noſcuntur accipiendo ſpecies à rebus: ſed cùm ipſi Angeli habeant ſublimiorem intelligendi modum, debent ab initio habere ſpecies per infuſionem à Deo. Debet enim auctor naturæ conferre cauſis creatis, ea quæ neceſſaria ſunt ad exercendas operationes connaturales.

Soluūtur obiectiones contra primam concluſionem.

Sed contra primã concluſionem obijcit primò Scotus. Virtus & perfectio quæ conuenit animæ noſtræ, non eſt neganda Angelis: ſed anima noſtra habet virtutem ex ſe acquirendi & accipiendi ſpecies a rebus: ergo & Angeli. Reſpondetur, hanc virtutem in anima noſtra inuoluere imperfectionem alienam à natura Angelica, ſcilicet connexionem & dependentiam a ſenſibus corporeis: ideoquè non poſſunt Angeli ſpecies à rebus accipere.

Obijcit, ſecundò. Si Angelis infuſæ eſſent ſpecies ab initio, ſequeretur infuſas fuiſſe infinitas: infinita enim ſunt, vel ſaltem non tot quin plura, indiuidua, quæ temporis decurſu ſuccedunt inter accidentia, & omnia poſſunt ab Angelis cognoſci: ſed quot ſunt res cognoſcibiles, tot eſſe debent ſpecies in Angelis: ergo. Attamen ad hoc dicemus in ſequentibus, Angelum poſſe per vnam ſpeciem plura cognoſcere.

Obijcit tertiò. Angeli de nouo cognoſcunt ſingularia quando actu occurrunt, non autem cognoſcebant antea quando erant futura: ergo non habuerunt ſpecies eorum infuſas ab initio: quia ſic ſemper eodem modo potuiſſent illa cognoſcere. Sed de hac re agemus q. 57.

Soluūtur obiectiones contra ſecundam concluſionem.

Quartò contra ſecundam concluſionem hanc difficultatem proponit Molina. Angelus non poteſt operari immediatè in diſtans, nec poteſt ſpeciem ſui vtpotè ſpiritualem diffundere per medium vſque ad intellectum alterius Angeli diſtantis: ergo ad ſummum tunc ſolùm quando indiſtans eſt ac præſens, poterit imprimere alteri Angelo ſpeciem ſui: vnde etiam tunc ſolùm quando Angeli ſunt ſibi præſentes, poterunt ſe intuitiuè cognoſcere: quod eſt ſatis durũ. Et ideo Molina admittit, non poſſe meliori via defendi Scoti ſententiam quoad hanc partem, niſi id concedendo. Additquè, ob ſummam celeritatem Angelorum in motu, magnam amplitudinem in ſphera, & promptitudinem in loquendo per ſigna vt indicent ſibi inuicem vbinam ſint, poſſe præſto ſibi adeſſe cùm voluerint.

Reſpondetur tamen, vel vnum Angelum poſſe imprimere ſpeciem ſui in intellectu alterius etiam diſtantis: quod ſanè facilius eſt in productione effectus ſpiritualis ex natura ſua abſtracti à medio corporeo, quàm effectus materialis. Vel eſto Angelus indigeat præſentia ad imprimendam ſpeciem ſui, hæc ſpecies non dependebit deinceps in cõſeruari ab eodem Angelo: non enim ſe habebit ſicut ſpecies corporeæ deſeruientes ſenſibus externis; ſed potiùs ſicut ſpecies, tum intelligibiles, tum etiã ſenſibiles ſenſuum internorum, quæ non conſeruantur deinceps ab obiectis. Permanente ergo in intellectu vnius Angeli ſpecie alterius, poterit vnus alium cognoſcere intuitiuè, ſi ad cognitionem intuitiuam ſatis eſt cognoſcere obiectũ vt actu exiſtens: nam ſi opus etiam ſit cognoſcere vt loco præſens, cognitio non erit intuitiua, non quidem ex defectu ſpeciei, ſed ex defectu præſentiæ, qui defectus etiam ſi ſpecies infundantur à Deo, ſemper eodem modo impediet rationem cognitionis intuitiuæ.

Quintò. Valquez diſput. 201. num. 5. obijcit,

obijcit. Angelus non poteſt producere niſi motum localem: ergo non poteſt producere ſpeciem ſui quæ eſt qualitas. Reſpondetur, aſſumptum illud non ſatis probari, etiam quoad effectus corporeos. Quoad effectus verò ſpirituales inter ipſos Angelos nullatenus poteſt probari. Imò potiſſima ratio qua negatur Angelis virtus productiua effectuum materialium, eſt, quia hæc virtus ſufficienter inſita eſt cauſis ipſis materialibus: at certè virtus productiua ſpeciei repræſentantis Angelum, nulli alteri cauſæ creatæ tribui poteſt quàm ipſimet Angelo.

Soluũtur obiectiones cõtra tertiam conclusionem.

Sextò. Contra tertiam concluſionẽ obijcit idem Vaſquez diſput.200.cap.3. Aut ſpecies infunduntur Angelo tanquã formæ debitæ & fluentes ab eſſentia Angeli per modum proprietatum, aut tanquam perfectiones non debitæ naturæ angelicæ. Si dicatur primum: ſequitur, ſpecies emanare ab ipſamet eſſentia Angeli: quod eſt abſurdum, & à nobis negatum. Si dicatur ſecundum: ſequitur, ſpecies eſſe perfectiones ſupernaturales Angelis: quod eſt omnino falſum. Reſpondetur, ſpecies infundi tanquam perfectiones naturaliter debitas intellectui angelico, non tamen vt fluentes effectiuè ab eadem eſſentia Angeli: non ergo ſequitur nec primum nec ſecundũ inconueniens. Quæ res non eſt hic noua: nam præter alia exempla, diuinus concurſus eſt debitus naturaliter cauſis creatis ad ſuas operationes, non tamen ab eadem eſſentia fluit: & corpori humano aptè diſpoſito Deus infundit animam rationalem naturaliter debitam, non tamen fluentem à materia ſic diſpoſita. Demum contra eandem concluſionem alia quæda obijcit Bagnes: quæ tamen valdè friuola ſunt, & per ſe corruũt.

SECTIO TERTIA.

An & quomodo Angeli per pauciores ſpecies plura cognoſcant.

Poteſt intellectus angelicus

IN primis Scotus in 2. diſt. 3. q. 10. §. *Iſta opinio*, & §. *Ad quæſtionem*, aſſerit, non poſſe plura obiecta per vnam ſpeciem repræſentari & cognoſci, ſed debere ſingula per ſingulas ſpecies. Cõſentiũt Riccardus eadem diſt.art.6.q.2., Maior q.6.concl.2., Baſſolis q.3. Communis tamen & vera ſententia eſt, poſſe per vnam ſpeciem plura repræſentari & cognoſci. Ita S.Th.hic ar.3., Capreolus, Aegidius, & alij in 2.diſt.3., Ferrar. 2. contra Gentes c.98. §.*Septima concluſio*, Albertus lib. de Quatuor Coæuis par.1.q.5.ar.2., Caiet., Bagnes, Molina, Vaſquez, & alij hoc loco. Quæ ſententia præcipuè probatur ex eo quod in hoc nulla apparet repugnantia, vt ex argumentorum ſolutione conſtabit. Imò eſt magis conſonum ſimplicitati & perfectioni angelicæ, atque etiam infuſioni diuinæ. Si enim Angelus non accipit ſpecies à rebus, ſed recipit infuſas à Deo, non opus eſt, ſingularum rerum ſingulas accipere ſpecies, ſed potuit accipere à Deo aliquas ſpecies quarum ſingulæ ſint repræſentatiuæ plurium rerum. Imò inſuper in aliquo caſu eſt id neceſſarium: nempè poteſt aliquis intellectus habere principium repræſentatiuum infinitarum rerum, ſaltem in potentia, ſcilicet non tot quin plurium; ac de facto anima Chriſti per ſcientiam infuſam habet principium cognoſcendi omnes cogitationes futuras in Angelis & hominibus per totam æternitatem: ſed vtique non poſſunt ſimul actu dari infinitæ qualitates, ſiuè non tot quin plures: ergo omnino vna ſola qualitas & ſpecies intentionalis poterit repræſentare plura, etiam inquam infinita.

per vnam ſpeciẽ plura cognoſcere.

Non debet neceſſariò per vnam ſpeciẽ cuncta cognoſcere.

Secundò vlteriùs. Henricus Quodlib.5.q.14. littera S, in vniuerſum vnum habitum in intellectu vniuſcuiuſque Angeli conſtituit ad cognoſcendum omne obiectum per naturam Angeli cognoſcibile: cui habitui attribuit munus ſpecierum intelligibilium. Sed ſanè non eſt neceſſarium, tantam vnitatem tribuere ſpeciebus angelicis, & tantam perfectionem ſingulis Angelis: quinimò conuenientius erit menſurare maiorem vel minorem vnitatem ſpecierum iuxta perfectionem & inæqualitatem eſſentialem Angelorum.

Angeli ſuperiores per pau-

Tertiò ergo approbanda eſt ſententia S.Tho. aliorumquè magis communis, Angelos ſuperiores per pauciores ſpe-

ciores ſpecies plura cognoſcũt.

cies cognoſcere, quas S. Doctor vocat magis vniuerſales, quæ vniuerſalitas intelligitur in repræſentando, hoc eſt vt vna ſpecies plura repræſentet, ea nempe plura quæ in intellectu inferioris Angeli per plures ſpecies repræſentãtur. Probat hoc S. Tho. in argumento *ſed contra*, ex Dionyſ. c. 12. Cęleſtis Hierarchię, dicente, ſuperiores Angelos participare ſciẽtiam magis in vniuerſali quàm inferiores. Et ex Auctore libelli de Cauſis, inter opera Ariſtotelis, dicente, Angelos ſuperiores habere formas magis vniuerſales. Ratione probat: quia ita conſentaneum eſt naturæ & perfectioni angelicæ: Angeli enim ſuperiores magis accedunt ad Deum, qui ſumma vnitate cuncta cognoſcit: ea autem quæ in inferioribus diſperſa ſunt, in ſuperioribus colliguntur.

Sed non oportet ſingulos Angelos habere inæqualẽ numerũ ſpecierum.

Quartò. Bagnes & alij ex Thomiſtis, ita hoc intelligunt, vt omnes & ſinguli Angeli qui inter ſe differunt ſpecie ſuntquè inæquales habeant inæqualem vnitatem vel multitudinem ſpecierum: cumquè velint, omnes Angelos diſtingui ſpecie & eſſe inæquales, dicere debent, non reperiri duos Angèlos in quibus æqualis ſit numerus ſpecierum. Ferrar. tamen 2. contra Gentes cap. 98. citato §. *Circa concluſionem tertiã*, ait, nõ ſingulos Angelos habere inæqualem numerum ſpecierum, ſed Angelos quidem ſuperioris ordinis habere pauciores & vniuerſaliores, quàm Angeli inferioris ordinis: ſed intra eundem ordinem habere æquales, quamuis inter ſe differant quoque ſpecie. Idem ſignificarunt Aegidius & Heruæus in 2. diſt. 3., & approbat Molina hic art. 3. Et prior ſanè dicendi modus apparet per ſe difficilis: quia cùm Angeli ſint in tanto numero, vt magno exceſſu ſuperent multitudinẽ rerum materialium quoad ſpecies reales ex S. Th. ſupra q. 50., ſequeretur, in inferioribus Angelis eſſe maximam multitudinem ſpecierum intentionalium. Imò cùm Thomiſtæ velint, ſingularia non repræſentari per proprias & diſtinctas ſpecies intelligibiles, ſed vnamquamque ſpeciem intelligibilem repræſentare ad minimum vnam ſpeciem realem cum ſuis indiuiduis: manifeſtè apparet, non poſſe iuxta eorum principia ſaluari inæqualem multitudinem ſpecierum intelligibilium in ſingulis Angelis. Iuxta aliam ergo ſententiam aſſerentem, non omnes Angelos differre ſpecie & perfectione eſſentiali; manifeſtum eſt, in ijs Angelis qui ſub eadem ſpecie & ęquali perfectione conueniunt, non eſſe conſtituendam inæqualem multitudinẽ ſpecierum intelligibilium. Sed etiam in ijs Angelis qui ſpecie differunt, intelligi facilè poteſt, eſſe plures Angelos ſpecificè differentes, qui adhuc habeant æquales numero ſpecies intelligibiles, tamen vel clariores, vel alio modo perfectiores: aut ipſi Angeli ſecundùm naturam ſuam cum æquali perfectione ſpecierum intelligibilium habeant inæqualem perfectionem virtutis intellectiuæ. Et Ferrarien. affert exemplum; tot animalia extant quæ inter ſe eſſentialiter differunt, habent tamen æquales numero potentias ſenſitiuas. De facto autem conſtare non poteſt, quinam Angeli habeant æqualem vel inæqualem numerum ſpecierum intelligibilium.

An ea plura debeãt conuenire in vna ratione communi.

Quintò dubium eſt, vtrum taliter vna ſpecies angelica poſſit repræſentare plura, vt hæc plura debeant in aliqua ratione communi conuenire, vel poſſit æquè primò repræſentare plura. Primũ defendit Caietanus hoc ar. 3. §. *Ad obiectiones autem*, dicens, vnamquamque ſpeciem intelligibilem reſpicere adæquatè plura ſecundùm vnam aliquam rationem, non quidem vnam vnitate reali, ſed vnitate rationis ſeù vniuerſali, ſaltem analogica vt aliqui ampliùs explicarunt. Secundum aſſerunt quamplures Thomiſtæ: quia alioqui vna ſpecies intelligibilis non poſſet repræſentare plura niſi infinita: ſi enim non poteſt vna ſpecies repræſentare æquè primò plura, ſed debet repræſentare quatenus conueniunt in ſua natura, ſic talis ſpecies intelligibilis debet repræſentare omnia indiuidua poſſibilia intra latitudinem illius naturæ, dum omnia cõueniunt in eadem ratione formali adæquata. Inſuper de facto Beati videntes Deum, dicuntur eò plures creaturas in Deo videre, quò clariùs Deum vident: vndè non oportet vt videant plura ſub certa quadam adæquata ratione communi: ſi ergo actus viſionis poteſt attingere

tingere plura vt plura, faciliùs poterit vna ſpecies intentionalis repræſentare plura.

Debēt aliquo modo conuenire vel connecti.

Sed tamen, quamuis hæc res ſatis definiri non poſſit, certè prior dicendi modus, magis conſonat vnitati ſpeciei intelligibilis, & poteſt admitti cum ea explicatione, quòd ſufficiat conuenientia analogica. Videtur enim aſſignari debere obiectum aliquo modo adæquatum vnicuique ſpeciei intelligibili: ſicut potentia reſpicit ſuum obiectum adæquatum aliqua ratione vnum. Et ad rationes poſterioris ſententiæ dici poteſt, non ſequi illud inconueniens, quia neceſſaria non erit vnitas eſſentialis adæquata ſub qua infinita conueniant: ſed ſatis erit quæcumque vnitas penes aliquam connexionem: vtpotè ſi ſit vna ſpecies intelligibilis repræſentans indiuidua actu exiſtentia, non autem poſſibilia: vel etiam repræſentans ſolùm indiuidua habentia inter ſe ordinem cauſalitatis, aut aliam ſimilem conditionem accidentalem. Et fortaſſe ſic etiam res ſe habet in viſione beatifica de pluribus creaturis, ſuppoſita illa proportione. Sed etiam adeſt diuerſa ratio: quia viſio beatifica accipit vnitatem ſuam ab obiecto primario qui eſt Deus, creaturæ autem ſe habent ſolùm vt obiectum ſecundarium. Vel demum, quicquid ſit in rebus ſupernaturalibus, ſaltem connaturali modo ad vnitatem ſpeciei intelligibilis cōfert vnitas aliqua obiecti.

De facto nō eſt ſed poteſt eſſe vna ſpecies in vno Angelo.

Sextò. Aliqui Thomiſtæ hìc inquirunt, quot ſpecies intelligibiles multiplicādæ ſint in ſingulis Angelis, vel quot obiecta attribuenda ſint ſingulis ſpeciebus. Hęc tamen abſolutè conſtare non poſſunt. Vaſquez autem diſp. 203. c. 2. refert ex Caietano hoc articulo, ſupremum Angelum intelligere per vnicam ſpeciem omnia quæ naturaliter cognoſcit. Sed tamen Caietanus §. *Contra eadem*, ſolùm arguendo profert hanc hypotheſim, ſi fiat Angelus qui intelligat per vnam ſolam ſpeciem: nec quicquam de hoc affirmat. Et quidem non oportet de facto id aſſerere: quod gratis & abſque fundamento diceretur. Sed tamen poſſibile videtur, fieri à Deo Angelum cui vna ſpecies ſufficeret ad cognoſcenda omnia quæ de facto ab alijs Angelis cognoſcuntur: licèt poſſibile non ſit, fieri vnam ſpeciem, nec Angelum cui ea eſſet connaturalis, repræſentantem omnia prorſus obiecta cognoſcibilia: hoc enim proprium eſt naturæ & intellectui diuino. Poſſent autem adhuc ſupra illum Angelum fieri alij perfectiores: non ſolùm, quia vt ait Caiet., Angelus perfectior cognoſceret tàm priorem Angelum quàm omnia alia per vnam ſpeciem, prior verò Angelus deberet recipere nouam ſpeciem vt cognoſceret alium ſuperiorem: ſed etiam quia poſſet eſſe alius Angelus cognoſcens adhuc plura obiecta per vnam quoque ſpeciem.

Poteſt eſſe vna ſpecies infinita ſecundùm quid.

Sed in contrarium, ad probandum non poſſe repræſentari plura per eandem ſpeciem, arguit primò Scotus: quia ſequeretur, per vnam ſpeciem repræſentari poſſe infinita, ſiuè non tot quin plura. Et licèt fateatur poſſe euitari hanc conſequentiam, probat adhuc, conſequens eſſe abſurdum: quia virtus & perfectio talis ſpeciei eſſet infinita: ſicut infinita eſſet virtus motiua quæ poſſet eleuare maius & maius pondus in infinitum. Ad hoc argumentum concedūt aliqui, poſſe eſſe vnam ſpeciem quæ repræſentet infinita, negantquè illam fore infinitam, dicentes ad ſummum ſequi eſſe alterius & ſuperioris rationis ad alias ſpecies repræſentantes tantùm finita. Verùm negari non debet, quòd illa ſpecies in infinitum excederet omnes alias ſpecies repræſentantes finita, atque adeo haberet infinitatem quamdam, quæ dici poteſt ſecundùm quid: hæc tamen infinitudo non repugnat ſpeciei, quominus ſit poſsibilis ſpecies hoc modo infinita: ſiquidem de facto intellectus habet virtutem cognoſcendi plura & plura in infinitum: poſſet ergo fieri ſpecies repræſentatiua ſaltem intra certum ordinem infinitarum rerum.

Poteſt habere plura obiecta.

Arguit ſecundò. Vna ſpecies habere debet vnum obiectum adæquatum in quo alia contineantur, ſicut ſe habet eſſentia cum intellectu diuino: vnitas enim cognitionis deſumitur ab vnitate obiecti. Sed certè non poteſt inter creaturas aſſignari quoddam obiectum in quo alia contineātur: ergo non poterit eſſe vna ſpecies quæ repræſentet plura.

At

At ſi Scotus intelligat, aſſignandum eſſe quoddam obiectum primarium in quo alia diſpiciantur, ſicut ſe habet eſſentia diuina in qua cognoſcuntur creaturæ: id ſanè non eſt neceſſarium ad vnitatem ſpeciei. Si verò intelligat, requiri vnitatem aliquam, in qua conueniant plura obiecta, vt poſſint ſub eadem ſpecie contineri: iam de hoc ſatis diximus.

Poteſt exercere plures actus.

Arguit tertiò. Vna ſpecies nec formaliter nec virtualiter poteſt continere plura: ergo non poteſt repræſentare plura. Aſſumptum probat præcipuè quia vna ſpecies poteſt habere vnum actum ſibi adæquatum: non poteſt autem eſſe vnus actus circa plura obiecta. Reſpondetur, inquirendum eſſe poſtea, num Angelus vno actu complecti valeat plura quæ in vna ſpecie repræſentatiua continentur. Nunc ſatis ſit, non requiri ad vnitatem ſpeciei hanc vnitatem actus: quia facilè poteſt vna ſpecies elicere & exercere diuerſos actus circa varia obiecta, ſicut vna potentia multò plures actus circa plura obiecta. Species autem non eſt tàm ampla & vniuerſalis ſicut potentia: nec eſt tàm reſtricta & determinata ſicut actus.

Non poſſet diuidi in plures partes.

Arguit quartò. Si conſiderentur plura obiecta quæ per eamdem ſpeciem cognoſci dicuntur; vtique fieri poſſet, vt intellectus Angeli haberet ſpeciem vnius ex his obiectis, & non alterius: ergo ſpecies ipſæ diſtinctæ ſunt. Reſpondetur, illam quidem vnam ſpeciem non poſſe diuidi in plures partes, quarum vna abſque altera ineſſet intellectui angelico: ſed benè eſſe poſſibiles alias ſpecies magis particulares & diſtinctas, quarum vnam ſine alia poterat Deus intellectui angelico infundere.

Non ponitur ad determinandam potentiam.

Arguunt quintò alij. Species confertur intellectui ad determinandam potentiam circa certum obiectum: ſed ſi ſpecies eſt vniuerſalis reſpiciens plura, eodem modo ipſa eſt indeterminata, indigebitquè alia ratione determinante: ergo neceſſariè erunt aliæ diſtinctæ ſpecies, & ſic ſuperflua erat illa vniuerſalis. Reſpondetur, non eam eſſe principalem rationem conſtituendi ſpecies, ſed aliam: quia ſimilitudo expreſſa obiecti debet prouenire à ſimilitudine aliqua impreſſa, niſi proueniat ab eodem obiecto, vt in Philoſoph. q. 53. ſect. 1. & q. 58. ſect. 5. hac ipſa ratione oſtendimus.

QVAESTIO QVINQVAGESIMA SEXTA.

De Obiecto Intellectionis Angelicæ.

S. Thomas hac quæſtione agit de obiecto immateriali, ſequentem verò quæſtionem proponit de obiecto materiali cognitionis angelicæ. Sed quia in quæſtione ſequenti agendum eſt cum eodem S. Th. de varijs rebus ſub obiecto ab Angelis cognoſcendo contentis, quæ ſpectant tàm ad immateriale quàm ad materiale obiectum: ideo in hac quæſtione de ipſo obiecto, vniuerſaliori quadam ratione, agendum eſt; in ſequenti verò de quibuſdam magis in ſpeciali intra amplitudinem eius obiecti contentis, quæ peculiarem difficultatem videbuntur afferre. Præſentem quæſtionem in tres diuidit articulos S. Th. Primò docet, omnem Angelum cognoſcere ſeipſum per ſuam eſſentiam: quia cùm Angelus ſit immaterialis, eſt perſe intelligibilis actu. Secundò docet, vnum Angelum cognoſcere alios Angelos: quia ſinguli ab initio acceperunt à Deo ſpecies intelligibiles, non ſolùm rerum corporalium, ſed etiam ſpiritualium. Tertiò docet, omnes Angelos naturaliter cognoſcere Deum: quia in ipſa natura Angeli impreſſa eſt imago Dei.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto ſinguli Angeli cognoſcant ſe ipſos.

Singuli Angeli cognoſcunt comprehenſiuè ſeipſos.

NOn poteſt in dubium reuocari, vnumquemque Angelum cognoſcere ſeipſum: niſi quòd Dionyſius cap.6. Cæleſtis Hierarchiæ dixiſſe videtur, Angelos ignorare proprias virtutes. Sed certum quoque eſt, Angelum cognoſcere ſuas proprietates & perfectiones connaturales: & D. Tho. ar. 1. ad primum notat, mendoſam fuiſſe illam lectionem in textu Dionyſij, ideoquè poſtea emendatam, in qua dicatur, Angelos cognoſcere proprias virtutes. Vnde affirmandum eſt etiam, Angelum tàm perfectè cognoſcere ſe ipſum, vt dicatur ſe comprehendere. Aliqui Theologi addunt, Angelum ſemper actualiter permanere in contemplatione ſui ipſius, & nunquam ab hoc actu ceſſare: ſed de hoc agemus quæſt. 58.

Deinde Scotus in 2. diſt.3. q.8. §. *Ideo dicis*, refert, Henricum docuiſſe, Angelum cognoſcere ſe ipſum ſicut & alias res per habitum intellectui eius ſuperadditum, & non per eamdem eſſentiam ſuam. Ipſe verò Scotus affirmat, Angelũ cognoſcere ſe per eſſentiam ſuam. Sed poſtea q. 10. §. *Ad quæſtionem*, aſſerit, Angelum non ſolùm cognoſcere alias res, ſed etiam ſe ipſum, per ſpeciem ab eſſentia eius diſtinctam: explicat verò, cognoſcere ſe intuitiuè per eſſentiam ſuam: abſtractiuè per ſpeciem diſtinctam. Conſentiunt Gabriel eadem diſtinct. 3., q. 2. ar. 3., Maior q. 4., & Baſſolis, q. 1. At S. Th. hìc & alibi abſolutè docet, Angelum cognoſcere ſe per eſſentiam ſuam. Ita etiam Caietanus & Thomiſtæ, Molina, Vaſquez, & alij hoc loco communiter, Ferrar. 2. contra Gentes cap. 98., Capreolus, Riccardus, & alij in 2. diſt. 3. Non tamen hi omnes conueniunt inter ſe in aſſignando modo quo eſſentia Angeli ad cognitionem ſuimet concurrat.

Angelus cognoſcit ſe per eſſentiam ſuã.

Dico primò. Angelus connaturaliter cognoſcit ſeipſum per ſuammet eſſentiam abſque alia ſpecie diſtincta. Probatur primò: quia cognitio obiecti debet prouenire à potentia & obiecto: loco autem obiecti ſubſtituitur ſpecies, quando vel obiectum non eſt ſecundùm ſe proportionatum, vel non eſt ſufficienter potentiæ cognoſcitiuæ coniunctum. At certè ſubſtantia Angeli, cum ſit ſpiritualis, habet omnem proportionem: & cùm ſit intima, eſt maximè coniuncta: ergo poteſt immediatè ad cognitionem ſui concurrere. Et hoc ſine dubio connaturale eſt ipſi cognitioni angelicæ.

Etiam cognitione abſtractiua.

Secundò, non ſolùm ad cognitionem intuitiuam, ſed etiam ad abſtractiuam, ſi inquam hæc cognitio abſtractiua ſui conueniat Angelo. Vaſquez enim diſp. 204. cap. 1. negat, Angelum vnquam abſtractiuè cognoſcere ſe ipſum: quia inquit, cùm ſit tàm intimè ſibi præſens, & tàm ipſi manifeſta exiſtentia & præſentia ſui, non poteſt ab hoc abſtrahere: Hæc tamen ratio non obſtat, quominùs poſſit Angelus conſiderare eſſentiam & proprietates ſuas, non conſiderata exiſtentia & præſentia actuali: ſicut nos poſſumus hoc modo conſiderare res quas alioqui certò ſcimus actu exiſtere. Ad hanc ergo etiam cognitionem immediatè deſeruit eſſentia ipſius Angeli, quia optimè poterit concurrere ad huiuſmodi actum cognitionis.

Et etiam quoad ſuas proprietates.

Tertiò demum videtur, eamdem eſſentiam Angeli eſſe per ſe ſufficientem ad hoc vt Angelus cognoſcat proprietates quæ naturaliter ei inſunt: eſſentia enim Angeli virtualiter & intrinſecè continet has ſuas proprietates; ac proinde ſe habet quodam ſimili modo, atque eſſentia diuina quæ continet creaturas: vnde ſicut eſſentia diuina repræſentat intellectui Beatorum creaturas, ita etiam poterit eſſentia Angeli repræſentare ſuas proprietates. Dico proprietates naturales; quoniam quoad alias perfectiones & actus contingentes non videtur tanta eminentia eſſentiæ Angeli concedenda, vt eos etiam repræſentet: hi enim actus non habent neceſſariam connexionem cum eſſentia, neque eſſentia eſt in ratione cauſæ ad eos determinata. Sed facilius erit dicere, ipſoſmet actus ſimul cum intellectu Angeli per ſe concurrere ad hoc vt Angelus eos cognoſcat.

Poteſt etiã cognoſcere per ſpeciẽ.

Quartò. Hæc non excludunt, quin alio modo minùs connaturali poſſit Angelus

gelus cognoſcere ſe ipſum per ſpeciem ſuperadditam. Cùm enim poſſibilis ſit hæc ſpecies quæ intellectibus aliorum Angelorum ineſt, poterit à Deo infundi intellectui ipſiuſmet Angeli, & poterit fieri vt cognitio eliciatur ab intellectu & ſpecie, eo modo quo cognitio aliarum rerum. Siquidem non repugnat, cognitionem eiuſdem obiecti elici poſſe vel ab vna vel ab alia ratione determinante intellectum: ſicut è conuerſo poſſet Deus immediato concurſo ſupplere vim ſpecierum quæ alioqui ad cognoſcenda obiecta inſunt potentiæ cognoſcitiuæ. Quando enim obiectum non poteſt per ſe immediatè concurrere ad cognitionem ſui, infert neceſſitatem ſpeciei: ſed quando obiectum poteſt per ſe concurrere, non per hoc aufert poſſibilitatem ſpeciei, quominùs etiam per ſpeciem cognoſci poſſit.

Eodē modo anima ſeparata cognoſcit ſeipſam.

Quintò. Idem modus cognitionis ſui ipſius tribuendus eſt animæ noſtræ ſeparatæ: tunc enim poterit ſe per eſſentiam ſuam connaturali modo immediatè cognoſcere: quod quidem dum eſt in corpore, ideo non poteſt, quia operatur tanquam forma coniuncta, nec aliter intelligit niſi per ſpecies acquiſitas miniſterio ſenſuum: vnde nunc non cognoſcit ſe, nec per eſſentiam ſuam, nec per ſpeciem propriam ſui, ſed ſolùm per ſpecies alienas rerum corporearum, eo modo quo alias res ſpirituales.

Eſſentia Angeli cōcurrit effectiuè ad cognitionē ſui.

Dico ſecundò, Angelum cognoſcere ſe per eſſentiam ſuam, ipſa eſſentia concurrente effectiuè in ratione obiecti ad exercendum actum cognitionis. Hæc concluſio probanda eſt enumerando varios dicendi modos, & minùs aptos reijciendo. Primò enim aliqui Thomiſtæ dicunt, eſſentiam concurrere ſolùm determinando potentiam intellectiuam ratione ſuæ præſentiæ ad modum termini. Sed hoc non ſufficit: quia ſi cognitio aliarum rerum effectiuè dependet ab ijſdem obiectis, vel à ſpeciebus intentionalibus eorum loco ſubſtitutis, vt ſupponimus; hæc etiam cognitio qua Angelus ſe ipſum intelligit, debet effectiuè pendere ab eodem Angelo in ratione obiecti.

Secundò. Vaſquez ait, Angelum non indigere ſpecie ad ſe cognoſcendum, quia intellectus eius eſt ſeipſo determinatus ad cognitionem eiuſdem Angeli: hoc autem ait cohærenter ad eam ſententiam quam prius approbauerat, intellectum angelicum non indigere alia ſpecie ad cognoſcendum. Sed tamen ſupponimus ex dictis, requiri concurſum obiecti vel ſpeciei ad cognitionem omnis obiecti, & hunc concurſum tribuimus eſſentiæ Angeli cognoſcentis ſe ipſum.

Tertiò. Scotus q. 8. citata §. *Hic dicitur*, refert ſententiam S. Tho., quaſi voluerit, eſſentiam Angeli penes ſolam rationem obiecti eſſe totale & adæquatum principium ad eliciendam intellectionem ſui: & in hoc ſenſu eam impugnat. Sed neque S. Th. id voluit, vt notant cum Caietano alij Thomiſtæ communiter. Neque verum eſt, nec neceſſarium, ad explicandum concurſum eſſentiæ Angeli in exercitio huius actus: non enim ſolùm obiectum in ratione obiecti, ſed omnino intellectus quoque in ratione potentiæ elicere debet actum cognitionis: non ergo poteſt eſſentia Angeli ſolùm in ratione obiecti, eſſe totale principium ſuæ intellectionis. Dico in ratione obiecti: quia alioqui inquantum potentia intellectiua elicit actum cognitionis, etiam eſſentia Angeli eſt principium talis actus: imò eſt cauſa principalis operans mediante ſua potentia: ſed vt ſic, inquam, eſſentia non concurrit in ratione obiecti cogniti, ſed in ratione principij cognoſcentis, eo modo quo ad cognitionem omnis alterius obiecti à ſe diſtincti effectiuè concurrit.

Vel immediatè, vel mediante eadem potentia intellectiua.

Quartò ergo, ſicut in vniuerſum ad actum cognitionis, obiectum ſeù ſpecies ſimul cum potentia cognoſcitiua effectiuè concurrit eliciendo actum cognitionis, ita concurrit eſſentia Angeli in ratione obiecti ſimul cum intellectu ſeù cum ſe ipſa in ratione principij cognoſcentis ad intellectionē ſui. Quod rurſus dupliciter poteſt intelligi. Vno modo cum Molina hic ar.1.diſp.1., & Zumel q.1. poſt 3. concluſionem, vt eſſentia Angeli immediatè per ſe ipſam cooperetur cum intellectu, ita quòd in ratione cognoſcentis eliciat actum mediante intellectu, in ratione vero obie-

cti

cti immediatè per ſeipſam: atque adeo actus intellectionis æquè proximè emanet tàm ab eſſentia quàm à potentia intellectiua Angeli. Nec eſt inconueniẽs, ait Molina, eſſentiam per ſe immediatè operari: quia licèt id fieri non poſſit quoad operationem realem ad effectum realem, fieri poterit quoad actionem intentionalem. Nimirum, cùm etiam inter res materiales, colores qui non ſunt actiui realiter, ſunt tamen ſeipſis actiui intentionaliter, hoc eſt productiui ſpecierum intentionalium viſibilium. Alio modo, vt eſſentia Angeli ſub hac ipſa ratione obiecti eliciat actum mediante eadem potentia intellectiua: ita vt quaſi duplici titulo mediante eodem intellectu agat, & intellectus concurrat tanquam virtus non ſolùm eſſentiæ quatenus intellectiuæ, ſed etiam quatenus intelligibilis. Quem dicendi modus magis indicare videtur S. Tho. hoc art., quem Caietanus imitatur.

Obiectiones ſoluuntur. Sed in contrarium affert primò Scotus hoc argumentum Henrici, ad probandum, quòd Angelus non cognoſcat ſe per eſſentiam ſuam, ſed per habitum diſtinctum. Eſſentia eſſet repræſentatiua ſui ipſius in ſingulari, habitus verò repræſentat res in vniuerſali: ſed ſcientia eſt de vniuerſalibus, non de ſingularibus: ergo. Reſpondetur, eſſentiam Angeli optimè poſſe repræſentare ſe ipſam, non ſolùm vt ſingularem, ſed etiam quoad prædicata vniuerſalia: & ſecundùm hæc omnia Angelus cognoſcit ſe ipſum per ſuam eſſentiam.

Probat ſecundò Scotus, Angelo connaturalem eſſe modum cognoſcendi ſe ipſum per ſpeciem cognitione abſtractiua. Cognitio de ſuo genere imperfectior, quæ conuenit Angelo ſuperiori, conuenit etiam inferiori: ſed cognitio per ſpeciem, eſt imperfectior quàm per eſſentiam, & conuenit Angelo ſuperiori qui per ſpeciem intellectui ſuperadditam cognoſcit inferiorem: ergo conuenit etiam ipſimet Angelo inferiori. Reſpondetur, poſſe perfectiorem cognitionem reperiri in ſuperiori Angelo per ſpeciem repræſentatiuam inferioris, quàm ſit in ipſomet inferiori ſe cognoſcente per eſſentiam ſuam. Et præterea, licèt eſſet cognitio imperfectior, tamen cùm conueniat Angelo ſuperiori ob diſtinctionem ab inferiori, non propterea debet conuenire ipſi quoque inferiori. Sed adhuc Angelus ſuperior in eo excedit inferiorem, quòd ſuperior cognoſcit per ſuam eſſentiam perfectius obiectum, nempè ſeipſum.

Obijcit tertiò idem Scotus, & Vaſquez ſua diſputatione 204. Species intelligibilis debet eſſe forma actuans & determinans intellectum, nec poteſt intellectus elicere actum per formam quamdam ſubſiſtentem, ſed debet elicere per formam in ipſomet exiſtentem. Reſpondetur cum Caietano hîc §. *Ad obiectiones*, non eſſe de ratione ſpeciei & obiecti in communi, actuare intellectum per modum formæ inhærentis, ſed ſufficere intimam coniunctionem vtriuſque vt ſimul operentur, quæ vtique maior eſt inter eſſentiam & intellectum Angeli, quã ſit inter intellectum & ſpeciem accidentalem ſuperadditam.

Obijciunt quartò aliqui. Species intelligibilis ſubordinatur potentiæ intellectiuæ ad eliciendũ actum intellectionis: ſed eſſentia Angeli non ſubordinatur intellectui eius: ergo non poteſt tanquam ſpecies ſimul cum eo concurrere. Reſpondetur, de ratione ſpeciei in communi non eſſe maiorem ſubordinationem ad intellectum, quàm coniunctionem vtriuſque vt ſimul cooperentur: quãuis ſpecies accidentalis alio modo ſubordinetur intellectui, tanquam accidens ei inhærens. Sed in caſu noſtro, quatenus intellectus dependet ab eſſentia Angeli, in hoc ſenſu dici potiùs debet intellectus ſubordinari eſſentiæ Angeli tanquam obiecto intelligibili.

SECTIO SECVNDA.

An & quo pacto ſinguli Angeli alios Angelos cognoſcant.

NOn poteſt in dubium reuocari, Angelos ſe inuicem naturali virtute cognoſcere. Quod & ex ſacris litteris conſtare poteſt, & planè iuxta rationem conſentaneum eſt Reipublicæ & ſocietati intellectualium creaturarum.

Dubium

Nũ vnus Angelus cognoſcat cõprehenſiuè alios.

Dubium tamen in primis eſt, num vnus Angelus tàm perfectè alium cognoſcat vt eum comprehendat. Negat Vaſquez diſp 205. cap.3., in vniuerſum aſſerens, nullam naturam liberam poſſe ab vllo creato intellectu comprehendi: quia intellectus creatus non poteſt naturaliter ſcire actus liberos voluntatis alterius, quod ad comprehenſionem requiritur. Molina verò hìc art.2. aſſerit, ſingulos Angelos comprehendere omnes alios totamquè vniuerſitatem Angelorum de facto exiſtentium, poſſe tamen à Deo fieri Angelum adeo perfectiorem, qui naturaliter comprehendi non poſſet ab Angelis de facto creatis: Probat: quia natura cognoſcitiua minùs perfecta, poteſt perfectè attingere obiectum magis perfectum: vnde non ſolùm Angelus ſuperior poteſt comprehendere inferiorem, ſed etiam inferior ſuperiorem: eſt tamen limitata, ne ad quantumuis excedens & perfectius obiectum comprehendendum pertingere queat. Bagnes item eodem art. dub. 2. vt probabilem defendit ſententiam aſſerentẽ, Angelos etiam inferiores comprehendere ſuperiores, quam ait placuiſſe Scoto & Victoriæ. Alij plerique volunt, inferiores quidem Angelos à ſuperioribus comprehendi, non è conuerſo: quam ſententiam ſequitur Zumel eodem articulo q. 2.

Hæc diſſenſio ex parte orta eſt ex eo quod non ſatis conſtet inter Theologos. quid comprehenſionis nomine intelligatur: de qua re q.12. circa attributum incomprehenſibilitatis Dei tractari ſolet. Sed ſupponendo conſuetum dicendi modum, quòd comprehenſio ſit, qua cognoſcatur obiectum ita perfectè, vt percipiantur omnia quæ in eo tàm virtualiter quam formaliter continentur: ſic inquam facilius eſt, inferiores Angelos à ſuperioribus comprehendi: ad hoc enim opus non eſt, cognoſci actus liberos inquantum contingenter exiſtentes vel futuros. Magis verò incertum eſt, num Angeli inferiores hoc etiam modo tam perfectè ſuperiores naturali virtute cognoſcant.

Nũ vnus Angelus per eſſentiam ſuã cognoſcat alium.

Secundò. Vnum Angelum cognoſcere alios per ſuammet eſſentiam in ratione ſpeciei intelligibilis, ſicut diximus cognoſcere ſe ipſum, ſignificatur in lib. de Cauſis propoſitione 8. Vaſquez autem diſp.205.cap.1.ait, vnum Angelum poſſe alios cognoſcere per ſuam eſſentiam, non tanquam per ſpeciem, ſed tanquam per obiectum priùs cognitum, eo modo quo nos per vnam rem cognoſcimus aliam. Sed aſſerendum eſt, poſſe vnum Angelum per ſuam eſſentiam cognoſcere alios quoad prędicata ſibi & illis cõmunia: cùm enim hæc prædicata Angelus de ſeipſo cognoſcat, cognoſcit vtique eos gradus qui communes ſunt alijs quoque Angelis. Quoad prædicata autem propria & differentias diſtinctiuas, negat S.Tho.q.8.de Verit. art.7., vnum Angelum poſſe per ſuam eſſentiam cognoſcere alios: quæ eſt communis ſententia aliorum. Sed tamen, ſi ratione alicuius connexionis quaſi per diſcurſum poſſet vnus Angelus cognoſcendo ſeipſum cognoſcere aliquid proprium de alio Angelo, eo modo quo homines ex vna re cognita acquirunt notitiam aliarum: ſic admittendum eſſet, vnum Angelum poſſe per eſſentiam ſuam cognoſcere alios. In qua cognitione, eſſentia ipſius Angeli ſe haberet, tum vt medium cognitum, tum vt ſpecies intelligibilis, ad cognitionem aliorum, eo modo quo ſect. ſequenti dicemus ad cognitionem Dei. At verò, quia non apparet, nec nobis conſtat, quæ ſit hæc naturalis connexio inter Angelos, vt ex vno hauriri poſſit notitia propria alterius; non erit affirmandum, vnum Angelum poſſe per eſſentiam ſuam cognoſcere proprio conceptu alios Angelos. Etenim Auctor libelli de Cauſis, intantum id affirmauit, inquantum putauit, Angelos inferiores fuiſſe factos à ſuperioribus. Hoc tamen falſum eſt: omnes enim Angeli immediatè à Deo creati fuere.

Nũ vnus Angelus cognoſcat alium per eſſentiam eius.

Tertiò. Poſſe vnum Angelum cognoſcere alium per eſſentiam eius Angeli qui debet cognoſci, præſentem intellectui cognoſcentis, & concurrentem ſimul cum eodem intellectu ad cognitionem ſui, negat S. Tho. eodem loco de Veritate, & Vaſquez diſp.citata c.2., Bagnes & Zumel hoc articulo. Affirmat Molina hìc art. 2. Et fauet idem S.Tho.2.contra Gentes c.98.verſus finẽ, dicens,

dicens, id eſſe affirmandum iuxta doctrinam Platonis, dicentis, cognitionem intellectualem fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem: & iuxta doctrinam Dionyſij cap. 4. de Diuinis nominibus, dicentis, Intelligentias ſuperiores eſſe quaſi cibum inferiorum, dum eas illuminant, quaſi ſcilicet per ſe ipſas adſint, eaſque iuuent ad intelligendum. Sed quia S. Tho. affert quaſdam rationes pro oppoſita ſententia iuxta doctrinam Ariſtotelis; ideo Ferrarienſis ibi §. *Circa iſtas*, notat S. Thomam eas adducere non tanquam inſolubiles, ſed tanquam facientes difficultatem in via Philoſophi: idquè indicauit ipſe S. Doctor q. 8. de Veritate, art. 7. poſt ſolutionem argumentorum primi ordinis.

Poteſt cognoſcere quando eſt præſens. Non videtur ergo negandum, poſſe eſſentiam vnius Angeli adeſſe intellectui alterius Angeli, & ſimul in ratione obiecti concurrere, vt ab eo cognoſcatur. Etenim eſſentia Angeli eſt vtique proportionata in ratione obiecti, cùm ſit ſpiritualis, & ex hac parte ſufficiens & apta ad cauſandam intellectionem ſui; poteſt etiam ſufficienter adeſſe intellectui Angeli cognoſcentis. Aut enim ſatis eſt præſentia ſecundùm locū, vt Molina putat: vel ſi aliqua peculiaris vnio requiratur, poteſt admitti aliquis modus vnionis in eſſe intelligibili, accomodatus ad eliciendum actum ſecundum intellectionis. Quod poteſt vlteriùs confirmari ex eo quod communiter dicitur, ſpeciem ſubſtitui loco obiecti ad eliciendum actum cognitionis, intantum vt hoc videatur eſſe proprium munus ipſius obiecti tanquam cauſæ principalis in ſuo genere: ergo poteſt & debet inueniri obiectum quod de ſe ſit aptum ad efficiendam intellectionem ſui, etiam quando obiectum eſt diſtinctum, dū eſt proportionatum, ac poteſt eſſe ſufficiēter præſens intellectui à quo cognoſcatur. Et fauet exemplum eſſentiæ diuinæ, quæ per ſe ipſam ſimul cum intellectu Beati concurrit ad eliciendā viſionem ſui, quæ quidem viſio eſt ſupernaturalis: ſed ad cognitionem naturalem qua vnus Angelus intelligat alium, naturale erit, quòd eſſentia Angeli cogniti concurrat ſimul cum intellectu Angeli cognoſcentis. Etiam inquam ad hoc vt cognoſcantur ſuæ proprietates, ſicut dicebamus de eſſentia vniuſcuiuſque Angeli in ſe ipſo. De alijs verò actibus & formis contingentibus, putandum potiùs erit, ſe ipſis concurrere: quia non videntur pariter poſſe per eamdem eſſentiam Angeli repræſentari.

Cognoſcit etiam per ſpeciem. Quartò demum aſſerendum eſt, vnumquemque Angelum poſſe cognoſcere alios per ſpecies intelligibiles repræſentatiuas eorum. Hæc eſt communis ſententia eorum qui concedunt has ſpecies Angelis tanquam neceſſarias ad intelligendum. Et probatur: quia vtique, etiam dum inter ſe diſtant, poſſunt Angeli ſeſe cognoſcere: alioqui magna eſſet imperfectio, ſi id non poſſent. Neque putandum eſt, poſſe Angelum diſtantem cōcurrere ſimul cum intellectu alterius ad cognitionem ſui; eſto enim poſſint aliquæ aliæ actiones exerceri in diſtans, tamen hæc operatio ſine dubio prærequirit præſentiam obiecti cum potentia. Poſſunt ergo ſinguli Angeli per ſpecies intelligibiles cognoſcere alios Angelos, eo modo quo cognoſcunt alia obiecta ab ijs diſtincta.

Benè poteſt eſſentia vnius Angeli cōcurrere cum intellectu alterius. Sed in contrarium eſt ad probandum quòd non poſſit vnus Angelus cognoſcere alium per eſſentiam eius, has rationes proponit S. Thom. locis citatis, contra Gentes, & de Veritate. Obiectum fit vnum cum intellectu, eſt forma eius; eſt perfectio eius, eſt intra intellectum: ſed non poteſt vnus Angelus fieri vnum cum intellectu alterius, nec informare intellectum alterius, nec Angelus inferior poteſt perficere intellectum ſuperiorem, nec vllus Angelus poteſt illabi intra alium: ergo. Reſpondetur, poſſe vnum Angelum fieri vnum quid in eſſe intelligibili cum intellectu alterius, hoc eſt vnam cauſam adæquatam ad elicendum actum intellectionis, non quidem informando intellectum alterius, ſed aſſiſtendo, & ſimul cooperando: nec intrinſecè perficiendo aut excedendo perfectionem alterius: quinimò certè eſſentia Angeli inferioris eſt prorſus perfectior quàm ſpecies intelligibilis, hæc tamen conceditur in intellectu Angeli ſuperioris. Illam verò partem de illapſu latiùs

vrget

vrget Bagnes. Sed ſanè non oportet, quemquam illapſus nomine deterreri. Aut enim intelligitur per illapſum intima præſentia tanquam cauſæ primæ, ſiuè tanquam cauſæ conſeruantis eſſentiam Angeli: & hoc quidem eſt proprium Dei: ſed non requiritur, quòd vnus Angelus ſic illabatur in intellectum alterius, vt ab eo cognoſcatur. Aut intelligitur præſentia quædam, vel etiam vnio, quæ in hac re ſufficiet in eſſe intelligibili: & hoc modo poteſt vnus Angelus eſſe intra intellectum alterius: neque hoc eſt proprium Dei.

Rurſus alias rationes addit Bagnes. Omnis Angelus vel eſt ſuperior vel inferior alio Angelo: ergo non eſt proportionatus cum intellectu illius. Item eſſentia Angeli eſt forma limitata: ergo reſpicit vnam certam potentiam: igitur non poteſt aliam potentiam intellectiuam præter ſuammet actuare. Præterea, aut vnus Angelus nequit cognoſcere alium niſi per eſſentiam illius: & tunc abſurdum erit, ſiue dicatur non poſſe cognoſcere niſi cum ille vult, ſiue illum cogi adeſſe intellectui alterius & concurrere ad cognitionem ſui. Aut poteſt cognoſcere per ſpeciem: & tunc vnus debet eſſe naturalis modus operandi vnius cauſæ: ergo non poteſt alio etiam modo cognoſcere per eſſentiam obiecti. Reſpondetur, non oportere, vnumquemque Angelum eſſe ſuperiorem aut inferiorem quocumque alio: quia poſſunt eſſe plures æquales. Neque ſi ſit ſuperior aut inferior, eſt improportionatus in ratione obiecti, vt concurrat ad cognitionem ſui. Eſſentia verò Angeli in hoc eſt limitata, quòd non niſi cum potentia intellectiua poteſt vniri tanquam obiectum intelligibile ad hoc vt intelligatur. Poteſt etiam vnus Angelus vtroque modo cognoſcere alium: vterque enim modus operandi conuenit in quodam genere operandi per coniunctionem obiecti cum potentia: quæ coniunctio, vel eſt immediata per eſſentiam obiecti, vel mediata per ſpeciem ſubſtitutam loco obiecti.

Demum obijcit Vaſquèz. Angelus non poteſt quicquam efficere præter motum localem: ergo non poteſt concurrere ad intellectionem ſui. Sed nec ſatis ab hoc Auctore probatur antecedens: nec poteſt conſtare ad excludendã huiuſmodi operationem, quæ alioqui proportionata eſt Angelicæ naturæ.

SECTIO TERTIA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant Deum.

PRimò certum eſt, Angelos naturali vi cognoſcere Deum. Si enim homo natura duce ex rebus creatis in Dei cognitionem exurgit, multò meliùs Angeli Deum cognoſcunt. Non loquimur autem hic de cognitione intuitiua quæ eſt clara viſio, nec de alia cognitione quæ eſt fides, de quibus agemus poſtea circa gloriam & gratiam Angelorum: ſed loquimur tantùm de cognitione naturali, quæ Angelis conuenit ſecundùm naturam ſuam ſpectatis. *Angeli naturaliter Deum cognoſcunt.*

Secundò. Scotus in 2. diſt. 3. q. 9. opinatur, Angelos cognoſcere Deum per ſpeciem propriam repræſentatiuam ipſius Dei, atque adeo cognoſcere proprio & quidditatiuo conceptu, euidenter quidem ad differentiam fidei, abſtractiuè autem ad differentiam claræ viſionis. Aitquè, hanc ſpeciem eſſe quodammodo naturalem, & quodammodo ſupernaturalem: naturalem, quia non eſt de ordine gratiæ & gloriæ: ſupernaturalem, quia Angelus eam habet per infuſionem à Deo, non ſicut ſpecies rerum creatarum quas de ſe poſſet acquirere & à rebus accipere: determinat enim Scotus, quòd ſpeciem repræſentatiuam Dei non niſi per infuſionem à Deo habere Angelus poſſet. Sed certè nec Angelis, nec vlli intellectui creato, conuenire poſſe hanc ſpeciem propriam repræſentatiuam Dei, & notitiam quidditatiuam huic ſpeciei conſentaneam, docent communiter hic Theologi cum S. Th., & nos probauimus q. 12. *Non per ſpeciẽ propriam ipſius Dei.*

Tertiò S. Th. hic docet, Angelum per eſſentiam ſuam tanquam per ſpeciem cognoſcere Deum. Quod ſic intelligit Caiet. eodem ar. 3. ad ſecundam obiectionem Scoti, in ſecunda reſponſione: eſſentiam Angeli dupliciter ducere in cognitionem Dei, videlicèt non ſolùm vt *Sed per eſſentiam ipſius Angeli.*

cogni-

cognitam obiectiuè, ſed etiam vt principium cognoſcendi tanquam ſpecies intelligibilis: idemquè docent Bagnes & Zumel eodem art., & Ferrar. 2. contra Gentes cap. 98. §. *Ad huius euidentiam*. Ex aduerſo Vaſquez diſp. 206. contendit, eſſentiam Angeli non conferre tanquam ſpeciem, ſed ſolùm tanquam obiectum cognitum, ad hoc vt cognoſcatur Deus. Et quidem, ſi illi Thomiſtæ velint, eſſentiam Angeli tanquam ſpeciem efficere immediatè cognitionem Dei, non mediante cognitione ſuimet tanquam obiecti; ſic putandum ſanè non eſt, eſſentiam Angeli ſe habere tanquam ſpeciem propriam repræſentatiuam Dei. Quinimò, ſicut impoſſibilis eſt talis ſpecies quæ ſit qualitas addita intellectui, ita nulla ſubſtantia poteſt habere rationem huiuſmodi ſpeciei. Neque ſufficit quod indicat S. Th. in art., quia eſſentia Angeli eſt aliquo modo imago Dei. Nam etiã anima noſtra facta eſt ad imaginem Dei: & tamen non eſt ſpecies ſufficiens ad cognoſcendum Deum. Et ratio communis eſt: quia eſſentia Angeli & animę non eſt imago intentionalis, quæ eſt ſpecies repræſentatiua: ſed eſt imago realis, quæ non niſi inquantum obiectiuè cognita poteſt ducere in cognitionem eius rei cuius eſt imago. Si ex aduerſo Vaſquez velit, eſſentiam Angeli nullo pacto deſeruire tanquam ſpeciem ad cognoſcendum Deum; ſupponit falſum, ſcilicet cognitionem exerceri poſſe virtute ſolius potentiæ intellectiuæ abſque concurſu proprio ſpeciei.

Tanquam per obiectũ & ſpeciẽ. Itaque Angelus ſic cognoſcit Deum per ſuam eſſentiam, quòd per hanc quidem tanquam ſpeciem cognoſcit ſe ipſum eamdemquè ſuam eſſentiam, & hanc cognoſcendo vt effectum Dei, conſequenter cognoſcit Deum. Vnde eſſentia Angeli tanquam medium cognitum obiectiuè ducit in notitiam Dei: ac etiã tanquam ſpecies, non tamen ad alium actum cognitionis, ſed ad eumdem quo Angelus intuendo ſuam ſubſtantiam inde cognoſcit Deum. Sic dicere ſolemus, Deum à viatoribus cognoſci per ſpecies alienas, hoc eſt per ſpecies rerum creatarum, quia videlicet cognoſcendo ipſas res creatas per ſuas ſpecies, cognoſcimus conſequenter Deum. Et hoc ipſum videtur voluiſſe S. Th. in art., cum in fine corporis concludit. *Iſta cognitio magis ſe tenet cum cognitione ſpeculari, quia & ipſa natura angelica eſt quoddam ſpeculum diuinam ſimilitudinem repræſentans*. In eodem ſenſu ſuam ſententiam explicauit Ferrarienſis, & recentiores Thomiſtæ allegati. Addit tamen Bagnes, eſſentiã Angeli magis propriè dici poſſe ſpeciem repræſentatiuam Dei quàm ſui ipſius: ſpecies enim eſt quid medium inter potentiam & obiectum: dum ergo eſſentia Angeli repræſentat ſe ipſam, concurrit vt obiectum, non vt medium inter obiectum; ſed ad cognitionem Dei concurrit vt medium. In hoc verò diſtinguit S. Th. cognitionem hanc angelicam à noſtra: quia nos in via cognoſcere non valemus Deum niſi per ſpecies ex alijs rebus acceptas, ſed Angelus cognoſcit per ſuam propriam eſſentiam.

Item per alias res & earum ſpecies. Quartò addendum eſt, Angelos poſſe cognoſcere Deum per alias etiam creaturas & ſpecies repræſentatiuas earum. Quod Thomiſtæ hic facilè concedunt, licèt S. Th. hoc non explicauerit. Et patet facilè: quia ſicut Angelus cognoſcendo eſſentiam ſuam, & homo cognoſcendo alias res creatas, aſſequitur cognitionem Dei, ita idem Angelus ex alijs rebus poterit cognoſcere Deum. Affirmat autem Bagnes in hoc articulo dub. 2. vnũquemque Angelum perfectiùs cognoſcere Deum per eſſentiam ſuam, quàm per alias res inferiores: perfectiùs tamen cognoſcere per eſſentiam Angeli ſuperioris: ſed magis adhuc naturaliter & proportionate cognoſcere per eſſentiam ſuam. Zumel eodem articulo q. 3. probabilius putat, Angelum perfectiùs cognoſcere Deum per eſſentiam ſuammet, quam per eſſentiam Angeli ſuperioris. Sed tamen vix explicari & percipi poteſt, qualiter vno vel alio modo & medio magis aut minùs perfectè cognoſcatur Deus: ſed ſecundùm varias conſiderationes vel vnum vel aliud concedi poſſe videtur.

Quintò. Molina hoc eodem art. contendit, cognitionem quam Angelus habet de Deo, diſtingui à cognitione quam habet, vel de eſſentia ſua, vel de alia re creata, ex qua exurgit in cognitionem

Dei. Vndè concedit, Angelum diſcurſu quodam ex cognitione rerum creatarum deducere cognitionem Dei. Thomiſtæ tamen, & præſertim Capreolus in 2. diſt. 3. q. 2. ar. 3. ad primum contra ſextam concluſionem, & Caietanus hoc art., Vaſquez etiam diſputatione citata q. 5., volunt, Angelum eodem actu abſque diſcurſu cognoſcere medium creatum & ipſum Deum. Quod quidem intellectui angelico concedendum videtur, vt magis ex q. 58. conſtabit.

Argumenta ſoluuntur. Argumenta Scoti ad probandum, poſſibilem eſſe ac de facto dari ſpeciem propriam repræſentatiuam Dei, iam ibi q. 12. diluimus.

Obijcit præterea primò ad probandum, non poſſe Angelum per eſſentiam ſuam cognoſcere Deum, quia cognoſceret diſcurrendo: at in ſententia S. Th. Angelus non diſcurrit. Sed ad hoc ex modò dictis patet reſponſio.

Obijcit ſecundò. Eſſentia Angeli non continet virtualiter Deum: ergo non poteſt repræſentare Deum. Reſpondetur, non repræſentat vt cauſa, ſed vt effectus: ad quod ſatis eſt, ipſum Angelum contineri virtualiter in Deo.

Obijcit tertiò. Angelus per eſſentiam ſuam, non niſi confuſam Dei notitiam aſſequi poſſe videtur: ſed tribuenda eſt Angelo diſtincta cognitio Dei, & perfectior quàm intellectui humano: ergo illa non ſufficit. Reſpondetur, Angelus habet confuſam, & non diſtinctam, hoc eſt non claram & intuitiuam cognitionem Dei. Non habet autem confuſam, quaſi quoad ſola prædicata analogicè communia Deo & Angelo: ſed habet diſtinctam, hoc eſt etiam quoad prædicata & attributa propria Dei: Adhuc tamen imperfectam, ſed tamen perfectiorem humana noſtra cognitione.

Obijcit quartò Molina. Angelus ſe ipſum cognoſcit intuitiuè, Deum abſtractiuè: ſed non poteſt eadem cognitio ſimul eſſe abſtractiua & intuitiua: ergo. Reſpondetur, non poteſt eſſe reſpectu eiuſdem obiecti: ſed benè poteſt eſſe intuitiua reſpectu vnius, & abſtractiua reſpectu alterius.

SECTIO QVARTA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant res materiales & ſingulares.

Ratio difficultatis eſt: quia obiectum materiale eſt improportionatum ad potentiam & actum ſpiritualem: ideoquè vt ab intellectu noſtro percipiatur, debet abſtrahi & à materia denudari, ſaltem quoad conditiones indiuiduantes. Vnde dicere ſolent, intellectum verſari circa vniuerſalia, ſenſum circa ſingularia: quod ſumptum eſt ex Ariſtotele 1. Poſter. tex. 43. Hinc aliqui, vt refert S. Th. quæſtione ſequenti ar. 1. dixerunt, Angelos non cognoſcere ſingularia, vtique materialia. Aliqui verò dixerunt, cognoſcere tantùm in cauſis vel prædicatis ſuperioribus. Et prior dicendi modus tribuitur Auerroi, ſecundus Auicennæ.

Sed ex ſacra Scriptura apertè colligitur, Angelos verè cognoſcere res materiales vſque ad vltima indiuidua & ſingularia. Quod quidem neceſſarium erat ad operationes Angelorum circa ſubſtantias corporeas. Et ſic ratione etiam ſuadetur ab effectibus: nam Angeli mouent Cœlos, & alia ſimilia operantur: operantur autem cognoſcendo per intellectum. Item exemplo hominis: ſi enim homo cognoſcit res materiales, maiori ratione Angelus. Nec materia obſtat: nam etiam materiam ſuo modo intelligimus: ac Deus planè cognoſcit omne obiectum quantumuis materiale. Cùm ergo materialia, licèt ſingularia, habeant rationem obiecti intelligibilis, & Angelis non deſit virtus intellectiua, fatendum eſt, Angelos cognoſcere res materiales, etiam ſingulares. Et quamuis S. Th. q. ſequenti ar. 2. ſignificet, & quidam alij expreſsè teneant, ſingularia non cognoſci per ſe & directè ab intellectu noſtro: tamen verè cognoſci, nos probauimus q. 58. Philoſophiæ ſect. 4. *Cognoſcũt res materiales & ſingulares*

Vnde ad rationem difficultatis patet, obiectum materiale eſſe proportionatum in genere intelligibilis, vt à potentia ſpirituali per actum ſpiritualem cognoſcatur. Ideo verò obiectum materiale

riale

riale dicitur debere abſtrahi & denudari à materia, vt ab intellectu noſtro cognoſcatur: quia debent abſtrahi & aſſumi ſpecies ſpirituales ex materialibus, ad hoc vt per ſpecies ſpirituales intellectus noſter attingere queat obiecta materialia.

Cognoſcūt per eaſdē ſpecies vniuerſaliū.

Cæterùm, Thomiſtæ eodem articulo affirmare ſolent, & latè tractant Bagnes ac Zumel, Angelos cognoſcere ſingularia per eaſdem ſpecies repræſentatiuas naturarum vniuerſalium: nec habere diſtinctas ſpecies intelligibiles ad cognoſcenda plura ſingularia ſub eadem natura communi. Et per eandem quoque ſpeciem intentionalem cognoſcere indiuidua cum omnibus accidentibus quæ ijs inſunt. Sed certè putandum nõ eſt, Angelos ex eo præciſè quòd habeāt ſpecies repræſentatiuas rerum vniuerſalium, cognoſcere ſingularia ſub ijs contenta. Etenim natura vniuerſalis, cùm non ſit determinata ad hoc & illud ſingulare, non poteſt ex eo præciſè quòd ipſa repræſentatur, ducere intellectum in cognitionem ſingularium. Et hoc tantùm probat ratio Scoti in 2. diſt. 3. q. 11. §. *Reſpondeo ergo*, verſiculo *Prima notitia*. Putandum ergo eſt, Angelos habere ſpecies adæquatè repræſentatiuas, non ſolùm naturæ vniuerſalis, ſed etiam rerum ſingularium: ita tamen vt eadem ſpecies ſit quæ repræſentet & naturam vniuerſalem & ſingularia cognita ſub eadem natura. Atque hanc eſſe mentem S.Th. obſeruauit Caietanus eodem ar. 2. §. *Ad obiectiones verò*. At, neque hoc cū tanta neceſſitate accipiendum eſt, quaſi non ſint poſſibiles in intellectu angelico diſtinctæ ſpecies repræſentatiuæ indiuiduorum. Imò nec de facto apparet vrgens ratio, vt infimis etiam Angelis tanta vniuerſalitas ſpecierum in repræſentando tribuatur, quòd numquam diſtinguantur plures ſpecies ad diuerſa indiuidua: poſſunt enim eſſe diſtinctæ ſpecies. Poteſt quoque tandem eadem ſpecies intentionalis angelica repræſentare indiuidua cum eorum accidentibus. Sed neque hoc eſt neceſſarium: quia poſſet aliqua ſpecies repræſentare indiuiduum tantùm quoad ſubſtantiam, & alia ſpecies repræſentare accidentia eius.

QVAESTIO QVINQVAGESIMASEPTIMA.

De ijs quæ Angeli intra amplitudinem ſui obiecti cognoſcunt.

PRAESENTEM quæſtionem, quam proponit de obiecto materiali intellectionis angelicæ, in quinque diſtribuit articulos S. Thomas. Nos autē magis amplè hanc quæſtionem proponimus, ea ratione quam ad initium quæſtionis ſuperioris præfati ſumus. In primo & ſecundo articulo S. Doctor affirmat, Angelos cognoſcere res materiales, etiam ſingulares, vt iam vidimus. Tertiò docet, Angelos cognoſcere futura in eorum cauſis, iuxta modum quo ipſa futura proueniunt ex ſuis cauſis: non verò cognoſcere futura in ſe ipſis, quia hoc eſt proprium Dei videntis omnia in ſua æternitate. Quartò ſimiliter docet, Angelos cognoſcere cogitationes cordium in quibuſdam effectibus externis, iuxta modum quo indicare poſſunt affectus internos: non verò cognoſcere in ſe ipſis, quia hoc eſt proprium Dei cui ſoli voluntas creaturæ rationalis ſubiecta eſt. Quintò docet, Angelos non cognoſcere ex natura ſua, ſed ex viſione & manifeſtatione Dei, myſteria gratiæ.

SECTIO PRIMA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant res poſſibiles.

Cognoſcũt poſſibilitatem & eſſentiã rerum exiſtentium.

CErtum quidem eſt, Angelos cognoſcere poſſibilitatem & eſſentiam ac quidditatem earum rerum quas cognoſcunt actu exiſtere: harum enim rerum ſpecies intelligibiles Deus maximè indidit Angelis, aptas vtique repræſentare veritates neceſſarias de ijſdem rebus.

Non verò merè poſſibilium.

De alijs verò rebus quæ ſunt merè poſſibiles, & in Dei potentia continentur, nec vnquam de facto ponentur ad extra, communis ſententia negat cognoſci ab Angelis: quia nimirum, debitæ non ſunt harum rerum ſpecies intellectui angelico, ſed tantùm earum rerum quæ ſpectant ad ordinem & conſtitutionem vniuerſi. Ideòque S. Thom. q. præcedenti art. 2. ad quartum dicebat, quòd ſi Deus decreuiſſet creare plures Angelos vel aliarum rerum genera, plures quoque ſpecies intelligibiles mentibus angelicis impreſſiſſet. Vndè, ſi etiam poſtea Deus adderet aliam creaturam in vniuerſo, ſimul addere deberet ſpeciem intelligibilem in Angelis. Attamen per hoc non excluditur, quominùs Angeli cognoſcant effectus quoſdam poſſibiles, quatenus ex rebus de facto exiſtentibus colligi poſſunt: nimirum cùm & nos pleraque diſcurrere ſoleamus de poſſibilitate quorundam effectuum. Vnde huiuſmodi res poſſibiles, non cognoſcetur quidem per ſpecies proprias, ſed benè per ſpecies alienas earum rerum ex quibus talis notitia poteſt deduci.

Sed benè eorum effectuum qui continentur in cauſis creatis.

Concedi etiam ſolet, Angelos cognoſcere eos effectus poſſibiles qui continentur in potentia cauſarum creatarũ: quoniam cùm Angeli has cauſas comprehendant, attingere & penetrare debent effectus qui in ijs virtualiter continentur. Hoc autem limitandum eſt, ne putemus, Angelos cognoſcere omnes hos effectus poſſibiles vſque ad indiuidua: non enim Angeli cognoſcunt diſtinctè omnia ſingularia quæ poſſunt a cauſis creatis produci: hæc enim indiuidua ſunt infinita in potentia; nec opus eſt vt naturaliter ab Angelo cognoſcantur. Item putare non debemus, Angelos diſtinctè cognoſcere omnes ſpecificas differentias poſsibiles in genere quorundã actuum, videlicet quot differentiæ actuũ emanare poſſunt à noſtro intellectu, à noſtra voluntate. Cùm enim intellectus noſter poſsit attingere alia & alia obiecta poſsibilia, ſi Angelus penetraret omnes differentias poſsibiles in his actibus, ſimul cognoſceret omnes differentias poſsibiles in genere entis, & diſtinctè deprehenderet omnia entia poſsibilia. Ita ergo exiſtimandum eſt, Angelos cõprehendere cauſas creatas, vt non tàm perfectè & exquiſitè comprehendant, quòd diſtinctè perſpiciant omnes effectus poſsibiles vſque ad indiuidua, & vſque ad huiuſmodi differentias quæ in infinitum multiplicari poſſunt.

Bagnes verò art. 2. dub. primo aſſerit, Angelos habere infuſas ab initio ſpecies ex natura ſua repræſentatiuas omnium ſingularium poſsibilium ſub quacunque natura ipſis nota, de facto tamen per has ſpecies non cognoſcere niſi ea indiuidua quæ in aliqua differentia temporis exiſtunt. Sed tamen id non eſt neceſſarium, nec videtur conueniens: ad quid enim in intellectu Angeli ponentur ſpecies tàm perfectæ, & repræſentatiuæ eorum obiectorum, quæ iuxta naturæ ordinem de facto non erunt, nec ab Angelis cognoſcentur?

SECTIO SECVNDA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant res actu exiſtentes.

Cognoſcũt exiſtentiã & præſentiam rerũ quando ſunt.

CErtum eſt, Angelos cognoſcere non ſolùm veritates neceſſarias de rebus quoad eſſentiam ſpectatis, ſed etiam veritates contingentes de exiſtentia rerum. Sed Scotus in 2. diſt. 9. q. 2. §. *Contra iſta*, verſiculo *Præterea ex iſta*, infert vt abſurdum, ſi quodlibet ſingulare exiſtens, ſtatim eſſet naturaliter notum cuilibet Angelo, non obſtante locali diſtantia: quod à multis, inquit, negatur: & videtur contra Auguſtinum lib. de Cura pro mortuis agenda. Ex aduerſo Caiet. hìc art. 2. reſpondet, id

non

non eſſe inconueniens, imò eſſe neceſſarium. Et ratio eſſe poteſt: quia cùm Angelus non indigeat accipere ſpeciem à re exiſtente, nec indigebit præſentia locali ad rem cognoſcendam: poterit ergo eam cognoſcere, quantumuis loco diſtantem. Niſi dicatur, præſentiam requiri vt conditionem, ad hoc vt ſpecies angelica priùs habita exeat in actum ſecundum, vel ad hoc vt Angelus nouam ſpeciei impreſſionem à Deo recipiat, iuxta ea quæ deinceps examinabimus. Sed facilè conſtat, neceſſarium eſſe, ad hoc vt Angeli cognoſcant rem dum actu exiſtit vel dum de nouo fit, Angelum attendere ad rem quæ fit: ex defectu cuius attentionis continget, Angelum non ſemper cognoſcere & conſiderare ea quæ actu fiunt. Excipi etiam debent aliorum cogitationes & affectus occulti, de quibus poſtea agemus. Nũc autem, cùm non adſit ratio cur denegetur Angelo cognitio aliorum effectuum naturalium dum actu fiunt, putandum eſt, Angelum eos poſſe cognoſcere ſi attendat.

Nõ tamen accipiunt hanc notitiã vel ſpeciem ex ipſis rebus

Rurſus, Scotus in 2. diſt. 3. quæſt. 11. §. *Reſpondeo ergo*, verſiculo *Praterea*, peculiari ratione contendit, hanc notitiam de rebus vt exiſtentibus accipi ex ipſis rebus, & non haberi præcisè per ſpecies infuſas; ac ſimiliter notitiam accidentium quæ rebus contingunt. Non tamen explicat, num Angelus accipiat nouam ſpeciem à re exiſtente, vel immediatè ope ipſius rei cognitionem eliciat: neque an obiectum per ſe & directè efficiat notitiam ſui ſimul cum intellectu Angeli, vel ſolùm ſe habeat ad modum conditionis. Sed certè putandum non eſt, obiectum exiſtens, ſi ſit materiale, directè efficiendo concurrere ad producendam notitiam vel ſpeciẽ, vtique ſpiritualem, in intellectu Angeli: vt patet ex dictis. Si verò obiectum ſit ſpirituale, poſſet id defendi iuxta ſuperiùs dicta, & in ſequentibus dicenda. Si verò Scotus intellexit, exiſtentiam obiecti requiri tanquam conditionem, vt Angelus per ſpeciem quam in ſe habet cognoſcat idem obiectum exiſtere, hoc poteſt verum habere ſenſum iuxta ea quæ dicemus.

Caietanus deinde hîc art. 2. §. *Quoad primum*, ait, Angelo per ſpeciem repræſentari exiſtentiam alicuius ſingularis in ſe, tanquam rem repræſentatam; durationem verò & præſentiam in tali tempore, non tanquam rem repræſentatam, ſed tantùm vt conditionem repræſentandi. Et intelligit, requiri durationem præſentem ad hoc vt ſingulare exiſtens cognoſcatur ab Angelo. Et ratio eius eſt: quia Angelus non cognoſcit futura contingentia: at ſi ſpecies repræſentaret Angelo durationem rei exiſtentis, cùm ſpecies præexiſtant in intellectu Angeli antequàm res exiſtant, cognoſceret iam Angelus ſeſſionem meam v. g. cras futuram. Bagnes art. 2. dub. 2. & Zumel q. 2. intelligunt, Caietanum tantùm voluiſſe, intellectui angelico per ſpeciem repræſentari exiſtentiam obiecti quatenus conſideratur vt actus quidam determinatiuus eſſentiæ, non verò repræſentari quatenus conſideratur vt actu exercens munus exiſtentiæ: ſed vt ſic fuiſſe durationis nomine à Caietano ſignificatam exiſtentiam. Sed tamen Caietanus, vt ex diſcurſu eius conſtat, eo loquendi modo voluiſſe videtur, Angelum per ſpeciem quidem cognoſcere an res exiſtat, non autem quando exiſtat: & ſic eum intellexit Ferrarienſ. 2. contra Gentes cap. 100. ad ſecundum Scoti.

An cognoſcant per ſpecies infuſas.

Sed certè negari non poteſt, Angelum cognoſcere etiam quandonam res exiſtat: vtique enim cognoſcit Angelus, has res hoc tempore exiſtere, eſſe præſentes, durare. Quòd ſi Angelus per quandam ſpeciem cognoſcit an res exiſtat, pariter cognoſcit etiam quando exiſtat. Neque Caietanus euadit difficultatem de cognitione futurorum contingentium, dicendo, ſpeciem repræſentare an res exiſtat, non verò quando exiſtat. Nam ſic ſequitur, Angelum per ſpeciem quam antea habet, cognoſcere ſaltem quænam res ſit futura, licèt non cognoſcat quando ſit futura. At verò neque id ſimpliciter Angeli cognoſcunt de futuris contingentibus: imo nec per ſe loquendo cognoſcunt quidditatem eorum in ſingulari, vt poſtea videbimus.

Itaquè Ferrar. Bagnes & Zumel locis allegatis, Valentia q. 8. de Angelis puncto 2., & alij qui concedunt communiter cognitionem fieri per ſpeciem,

Verò cognoſcunt per ſpeciem.

conſequenter aſſerunt vel ſupponunt, Angelos per ſuas ſpecies intelligibiles cognoſcere res exiſtentes, vt actu exiſtentes, & quoad omnia accidentia ac veritates contingentes iiſdem rebus conuenientes. Quod ſumptum eſt ex S. Th. q. 8. de Veritate art. 11 ad 9. Et ſuadetur: quia ſi cognitio abſolutè fit per ſpeciem: ratio eſt vniuerſalis, vt omnis cognitio debeat fieri per ſpeciem, niſi obiectum cognitum per ſe immediatè concurrat: ſiue ergo intellectus cognoſcat quidditatem, ſiue exiſtentiam, ſiue accidentia rei, omnia cognoſcit per ſpecies repræſentatiuas rerum, præſertim materialium: quoniam diximus res ſpirituales à materia abſolutas, poſſe per ſe immediatè cum angelico intellectu ad cognitionem ſui concurrere.

Difficultas autem eſſe poteſt, an diſtincta ſpecies requiratur ad cognoſcendam exiſtentiam rei, ab ea qua cognoſcitur eſſentia rei. Sed planè hæc diſtinctio non eſt neceſſaria, præſertim in intellectu angelico: facile enim apparet, Angelum per eandem ſpeciem cognoſcere, quid res ſit, & an ſit. Quod quidem certius & facilius eſt de rebus quas Angeli ab initio cognouerunt. At de alijs etiam rebus decurſu temporis occurrentibus putandum eſt, Angelum eadem ſpecie cognoſcere eſſentiam & exiſtentiam earum, inquantum nempè cognoſcunt per ſpecies proprias rerum: quia alioqui benè per ſpeciem propriam vnius rei cognoſci poteſt aliquid de quidditate & poſſibilitate alterius rei, ſiuè cuiuſdam effectus, licèt non per ſpeciem cognoſcatur an effectus ſit vel non ſit.

In eo tamen eſt grauis difficultas, num Angeli, quando res exiſtunt, cognoſcant eas exiſtere, per eas ſolùm ſpecies quas priùs infuſas habebant, de rebus inquam contingenter exiſtentibus, vel an priùs Angeli habuerint ſpecies quibus nouerint ſolùm quidditatem, non autem exiſtentiam rerum futurarum, vel tandem totam ſpeciem repræſentatiuam rei de nouo exiſtentis Angelus accipiat tunc cùm primò res exiſtit. Sed hanc difficultatem commodiùs expediemus ſectione quinta.

Alia quædam affert Scotus loco allegato, vt probet Angelum accipere notitiam ex rebus exiſtentibus. Quæ tamen vel re ipſa non ſunt contra noſtram ſententiam, vel ex dictis & dicendis facilè ſoluuntur.

SECTIO TERTIA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant res præteritas.

Cognoſcũt res præteritas quas antea nouerãt præſentes.

AVt Angelus cognouit rem quando fuit præſens quæ poſtea dicitur præterita: aut tunc non cognouit, vel quia non aduertit, vel ſi ponatur caſus quòd Angelus nunc de nouo à Deo crearetur. Si primum: dubium non eſt, Angelum deinceps poſſe cognoſcere res præteritas: & hac ratione Angelus habet memoriam intellectiuam perfectiori modo quam homines. Hanc verò notitiam rei præteritæ vocare ſolent abſtractiuam. Sed vocare etiam poſſumus intuitiuam, in hoc ſenſu quòd terminatur ad rem vt actu exiſtentem pro ſua differentia temporis, in qua fuit præſens Angelo. Cognoſcit autem Angelus, non ſolùm rem priùs fuiſſe, ſed etiam ſe tunc eam nouiſſe, ſiuè hæc reflexio circa cognitionem præteritam ſit de ratione memoriæ & recordationis propriè dictæ, ſiue non ſit de ratione memoriæ.

An cognoſcant per nouam ſpeciem.

Quomodo autem Angeli id totum cognoſcãt. Bagnes art. 3. ad finem refert, Marſilium & Gregorium dixiſſe, quoties Angelus cognoſcit & cogitat rem quampiam, relinqui in intellectu eius nouam ſpeciem repræſentatiuam cognitionis & rei tanquam cognitæ: & ſequitur Suar. lib. 2. de Angelis cap. 12. Hoc impugnant Bagnes & Zumel art. 1. q. 3. Sed Zumel poſtea ait, de nouo effici in intellectu Angeli, & relinqui ex cognitionis actu, aliquid reale, ſiue ſit ſpecies ſiue modificatio prioris ſpeciei. Bagnes verò affirmat, eo ipſo actu cognitionis prioris determinari ac determinatam deinceps remanere ſpeciem pro tempore ſequenti ad repræſentandam denuò rem, vtporè quæ iam ſemel reducta erat in actum & exercitium repræſentandi.

Sed tamen, quantum attinet ad denuò cognoſcendam rem præteritam antea

cognitam, id dupliciter explicari poteſt, iuxta duplicem modum quo dici poterat Angelus cognoſcere res præſentes. Vel enim tunc quando res fuit præſens, Angelus accepit nouam ſpeciem ſiue modificationem ſpeciei: & ita hæc ſpecies ſiue modificatio permanet poſtea in intellectu Angeli, vt deinceps poſſit eamdem rem Angelus ſæpiùs cogitare. Vel habebat Angelus ab initio ſuæ creationis totam ſpeciem repræſentatiuam, ex cuius tamen virtute non poterat rem cognoſcere niſi cum primùm res fuit præſens: & ſic eodem modo deinceps ex virtute eiuſdem ſpeciei, ſuppoſita etiam cognitione quam tunc Angelus habuit, poterit de nouo eamdem rem cogitare. Ad cognoſcendum verò actum cognitionis præteritum: vel etiam nouam ſpeciem tunc Angelus acquiſiuit, vel deinceps vti poteſt ſpecie quam antea habebat, repræſentatiua eiuſdem actus, eodem prorſus modo, quo alios effectus de nouo exiſtentes in tempore dicitur Angelus cognoſcere.

Non conſtat, an cognoſcãt eas quas non antea nouerant præſentes.

Si verò Angelus non cognouit rem quando fuit actu præſens; Bagnes ar. 2. dub. 2. ad 4. & Zumel quæſt. 2. concl. 5. docent, quòd ſi res reliquit aliquem effectum quaſi veſtigium ſui, aptum cauſare ſui notitiam, poterit Angelus ex hoc effectu relicto cognoſcere rem. Quod quidem eſt manifeſtum & facile: nam etiam nos ſolemus hoc modo præterita cognoſcere. Si tamen res nihil tale reliquit, negat Bagnes, Angelum poſſe eam cognoſcere poſtquam præterijt, & defendit Suarez lib. 2. de Angelis cap. 12. quia perinde ſe habet talis res ac ſi non fuiſſet. Vaſquez autem diſp. 208. nu. 20. magis inclinat in partem affirmantem. Verùm, ſi dum effectus de nouo fiunt, Angeli acquirunt nouas ſpecies aut impreſſiones ad eos cognoſcendos, ad hanc vtique receptionem non requiritur attentio & aduertentia, ſicut requiritur ad actualem cogitationem: Angeli ergo, qui receperint has impreſſiones quando res præceſſerunt, quamuis tunc eas res non actu cognouerint, poterunt poſtea cognoſcere. Loquimur autem de Angelis de facto creatis: alioqui ſi quis Angelus nunc de nouo crearetur, non eſſent illi naturaliter debita huiuſmodi ſpecies quibus præterita cognoſceret. Si tamen Angelus nullam ſpeciem de nouo recipiens, iiſdem ſolis ſpeciebus quas antea habebat, de nouò cognoſcit effectus quandocumque occurrentes, ſtante tanquam conditione exiſtentia obiecti: ſic conſtare non poteſt, num ſufficiat, obiectum quandoque extitiſſe, ad hoc vt poſtea ab Angelo cognoſcatur, quando non fuerat antea cognitum. Sed ſi quid ex noſtra cognitione liceat coniectari: nobis certè tàm difficile eſt, cognoſcere præterita in ſe ipſis, quàm futura quæ nondum ſunt: vnde ita ſpectat ad donum prophetiæ, reuelare præterita alioqui ignota, ſicut futura prædicere.

SECTIO QVARTA.

An & quo pacto Angeli cognoſcant effectus futuros à cauſis naturalibus.

Diſtinguendum eſt duplex genus effectuum naturalium: alij ſunt neceſſarij, & alij contingentes. Neceſſarij ſunt, qui ſpectata vi ſuæ cauſæ non poſſunt non euenire, quia nempe cauſa eſt per ſe determinata ad operandum, nec poteſt naturaliter impediri. Contingentes ſunt, qui eueniunt ex concurſu plurium cauſarum naturalium, quæ tamen cauſæ, non ex ſuamet natura & vi, ſed per accidens conueniant: ſiue effectus naturales contingentes ſunt, qui proueniunt ex tali cauſa quæ naturaliter impediri poteſt.

Cognoſcũt effectus neceſſarios.

De effectibus neceſſarijs exploratum apud Theologos eſt, ab Angelis certò cognoſci eſſe futuros: nimirum eo ipſo quòd Angeli cognoſcunt vim ac determinationem cauſarum naturaliũ ad ſuos effectus. Vndè & homines ſolent hos effectus præcognoſcere, vt ecclypſim tali tempore futuram. Non tamen per hoc excluditur, quominus hi effectus, relati ad diuinam voluntatem, verè ſint liberi, poſſintquè non euenire: ſic aliquando ignis non combuſſit, & leones famelici non deuorarunt.

An cognoſcant etiã contingẽtes.

De ijs verò effectibus contingentibus, qui vt plurimum eueniunt, hoc eſt quorum

rum cauſæ rarò impediuntur, conſtat quoque apud Theologos, poſſe ſaltem probabiliter ab Angelis cognoſci. Nã, vt ait S.Thomas art. 3., hi effectus ſæpè ab homine hoc modo cognoſcuntur & prædicuntur; ergo multo meliùs ab Angelis, vtpotè perſpicaciùs intuentibus vim cauſarum. Sed an poſſint certò cognoſci, & an etiam effectus qui dicuntur contingentes ad vtrumlibet, ſeu rarò eueniunt, aliquo modo ab Angelis cognoſcantur, negare videtur S. Th. ibi: & hanc ſententiã defendunt Bagnes & Zumel eodem articulo, indicat quoque Ferrarienſ. 3. contra Gentes c. 154. §. *Poſſet etiam*, & tradiderunt Bonauentura in 2.diſt.7.par.2.art.1.q.7. Aegidius q.2.,art.1. & tractatu de cognitione Angelorum q.10. Heruæus eadem diſt.ar.2. Cartuſianus q.4., & Malonius diſt. 3. diſp. 15 Ex aduerſo affirmant Alenſis 2. parte q.26.memb.4., Albertus in 2.diſt. 3.art.5., Durand.q.3.n.4., Vaſquez diſp. 207., Suar. lib. 2. de Angel. cap. 9., & Molina hìc art. 3., qui tamen excipit effectus quarundam cauſarum naturaliũ, quas ait non eſſe determinatas ad vnum, ſed indifferentes ad plura: qualem eſſe ait appetitum brutorũ, cui tribuit quoddam veſtigium libertatis. Et huic ſententiæ fauet D. Auguſtinus lib. de Diuinatione Dæmonum cap.6.

Diſtinguendum tamen eſt de his effectibus contingentibus. Quidam enim ita ſe habent, quòd conſtituto ſemel hoc ordine vniuerſi & virtute cauſarum naturalium ad operandum, & ſtante concurſu conſueto Dei iuxta exigentiam earumdem cauſarum, neceſſariò quidem eueniunt, licèt reſpectu alicuius particularis cauſæ quatenus ſecundùm ſe impedibilis dicantur contingentes. Quidã verò effectus ita ſe habent, quòd ſtante eadem conſtitutione vniuerſi & vi cauſarum, poſſent adhuc connaturali modo non euenire: ad quos nimirum expectatur quædam determinatio Dei vt cauſæ primæ & auctoris naturæ, quæ æquè benè in vnam & alteram partem præberi poſſet: videlicet vt Brutum in vnam potius quàm in aliam partem ludendo & excurrendo feratur: vt vas omni ex parte æquè diſpoſitũ, potiùs in vna quàm in alia parte rumpatur; vt ex tali materia tot formicæ, ſingulæ tantæ molis, enaſcãtur, & aliæ hunc, aliæ illum motũ agant.

Alios cognoſcunt, & alios non cognoſcunt.

De prioribus effectibus, ſi Angelus perſpectam habet vim omnium cauſarũ naturalium, & comprehendit efficaciam earum, non minùs certò cognoſcit effectus tali modo futuros, licèt dicantur contingentes, quàm effectus qui dicebantur neceſſarij. Etenim tales effectus relati ad collectionẽ omnium cauſarũ, ſunt ſimpliciter neceſſarij: ſi ergo Angeli ita benè cognoſcunt vim omniũ cauſarum, prout inter ſe conuenire, vel ſeſe impedire aptæ ſunt, ſic certò cognoſcere debet omnes tales effectus. Solum verò poteſt dubitari, num verè Angeli ita exactè comprehendant vim omnium cauſarum naturalium. Sed tamen ſimpliciter non videtur id Angelis denegandum, tum reſpectu cauſarum cœleſtium, tum etiam inferiorum. Vbi immeritò aliqui, concedentes Angelum poſſe certò cognoſcere effectus qui ex vi cauſarum cœleſtium proueniunt, negarunt pariter cognoſcere effectus prouenientes ex cauſis inferioribus. De poſteriori autem ordine illorum effectuum aſſerendũ eſt, eos non poſſe certò & in particulari ab Angelis cognoſci antequã ſint: ſiquidem eo modo concernunt libertatem diuinę volũtatis, ſicut ſectione ſequenti in vniuerſum de effectibus liberis dicemus ab Angelis nõ præuideri.

Obiectiones ſoluũtur.

Sed ad probandum, non poſſe Angelum certò cognoſcere futura contingentia ex cauſis naturalibus, hæc occurrũt. Sapient. 8. tanquam proprium diuinæ ſapientiæ adſcribitur, quòd cognoſcit monſtra antequam fiant: monſtra autem ſunt de genere horum effectuum. Et Patres ſæpè docent, ab Angelis non præcognoſci futura contingentia. Et alioqui, ſi Angeli certò cognoſcunt effectus naturales, cognoſcunt iam vt determinatos: ergo non vt contingentes: vnde ſemper valebit dicere, effectus contingentes non cognoſci ab Angelis. Reſpondetur, illum Scripturæ locum à Suarez & alijs quibuſdam exponi abſolutè dę ſapientia, non ſolùm increata, ſed etiam creata. At ſupponendo, ſermonem eſſe ſpecialiter de ſapientia increata; ibi ſanè multa coadunantur, quorum omnium notitia, quoad totam illam col-

collectionem, eſt ſoli Deo propria: & inter illa ſunt futura contingentia libera. Patres item loquuti ſunt de futuris liberis. Ac tandem concedendum eſt, Angelos cognoſcere effectus naturales contingentes, tanquam determinatos, imò tanquam neceſſarios: ſimul tamen valet dicere, eos eſſe contingentes illo modo; quia videlicet, reſpectu alicuius cauſæ dicuntur contingentes, quamuis reſpectu collectionis cauſarum ſint ſimpliciter neceſſarij.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angeli cognoſcant effectus futuros à cauſis liberis.

Poſſunt cognoſcere probabiliter ex coniecturis.

CONcedunt facilè Theologi, Angelos poſſe aliquos horum effectuum ex probabilibus indicijs coniectare: ſiquidem & nos aliqua huiuſmodi probabiliter diiudicare ſolemus: ſed tantò perſpicaciùs & maiori cum probabilitate ab Angelis congnoſcentur, quantò magis Angeli notam habet propenſionē cauſæ liberæ ad operandum, longioriquè experientia docti ſunt, quid ſoleat in ſimili diſpoſitione cauſarum accidere.

Nō poſſunt certò cognoſcere.

Non poſſe verò tales effectus futuros certò ab Angelis præcognoſci, non ſolùm eſt communis & conſtans Theologorum ſententia, ſed etiam apud Infideles adeò explorata, vt omnium exiſtimatio ſit, futurorum præſcientiam eſſe propriam Dei: vndè futurorum prædictio appellata eſt diuinatio, quaſi ſcilicet diuinum opus: & non niſi diuino inſtinctu ac lumine contigit interdum ab hominibus futura prædici. Huius veritatis potiſſimum fundamentum eſt auctoritas Scripturarum. Iſaiæ 41. *Annunciate quæ ventura ſunt nobis, & ſciemus quia Dij eſtis*: & cap. 46. *Ego ſum Deus, & non eſt vltra me Deus, nec ſimilis mei, annuncians ab exordio nouiſſima, & ab initio quæ nondum facta ſunt*. Hac etiam ratione, ad perſuadendam fidei veritatem Deus cōtulit hominibus donum prophetiæ, de quo dixit Petrus Epiſt. 2. cap. 2., *Firmiorem habemus propheticum ſermonem*. Idem eſt communis ſenſus Patrum, Origenis lib. 6. contra Celſum, Chriſoſtomi Homil. 18. in Ioannem, Cyrill. & Theodoret. in c. 41. Iſaiæ, Iuſtin. Apolog. 2. ad Antoninum & ad quæſtionem 146. Gentilium, Damaſcen. 7. Fidei c. 4. Clemen. Alexandrin. lib. 6. Stromat., Tertullian. in Apologetico c. 20., Lactant. lib. 4. Diuinarum inſtitutionum c. 12., Auguſt. lib. 17. de Ciuitate cap. 15. & lib. 13. contra Fauſtum c 8. Anſelm. lib. de Caſu Diaboli c. 21., aliorumquè frequenter, qui vel expreſsè hanc notitiam negant Angelis, vel tanquam propriam ſoli Deo adſcribunt, atque ex reuelationibus futurorum à Deo factis per prophetas, confirmant fidei veritatem, vtpotè ex ſignis quæ non niſi à Deo poterant proficiſci.

Suaderi idem poteſt ratione à poſteriori. Compertum eſt enim, oracula Dæmonum apud Gentiles plerumque fallacia extitiſſe de euentibus futuris: nec putandum eſt, eos ex induſtria mentiri affectaſſe, quando diuinitatem æmulantes, credulitatem hominum ſibi conciliare curabant. Quandoquè autem vera Dæmones prædixerunt, vt narrat Cicero de Diuinatione: quia vel quædam futura ex præcedentibus ſignis conijcientes, hæc reuera poſtea contingebant: vel quædam ex bonis Angelis addiſcentes, Deo ſic diſponente in pœnam aliquorum: vel ex Scripturis, aut alijs priuatis reuelationibus à Deo factis ad ſanctos homines, aliqua futura deprehendentes, hominibus enunciabant, vt ex ſanctis Patribus refert Zumel art. 2. q. 3. Non alia autem ratio à priori huius veritatis quærenda eſt, niſi quia hæc futurorum cognitio non eſt naturaliter debita Angelis. Aliqui addunt, quia futura contingentia antequam ſint non habent determinatam veritatem, & à Deo cognoſcuntur ex præſentia eorum in æternitate. Sed hoc non ſubſiſtit, vt circa diuinam ſcientiam ſuo loco tractauimus.

At verò, iuxta ſententiam S. Th. quam approbauimus, Angelos non accipere ſpecies à rebus, ſed intelligere per ſpecies infuſas, difficile eſt, quonam pacto Angeli, ſi ab initio receperunt ſpecies infuſas omnium rerum quas deinceps cognoſcunt, non antea prænouerint effectus futuros, quos præſentes ſuo tempore

pore intuentur. Ad hanc difficultatem dupliciter ſatisfieri poteſt.

Vel quia ſpecies nõ repræſentant futura antequã ſint.

Vno modo, vt indicat S. Th. art. 3. ad 2., & reſpondent Thomiſtæ communiter, Capreolus in 2. diſt. 3. q. 2. art. 3. ad primum Gregorij contra 3. concluſionem, Aegidius diſt. 7. q. 1. art. 1 ad 2., Ferrar. 2. contra Gentes c. 96. §. *Ad euidentiam eorum*, Caiet. hìc art. 2. §. *Quoad ſecundum*, Bagnes & alij Recentiores eodem art., Valentia q. 8. de Angelis puncto 3., Vaſquez diſp. 208. cap. 4. Suarez lib. 2. cap. 11., Scilicet ſpecies infuſas Angelis ab initio, non repræſentare intellectui eorum, nec mouere potentiam ad actum ſecundum cognitionis circa effectus futuros quamdiù ſunt futuri: ſed cùm primùm effectus fiunt præſentes, eos repræſentare abſque aliqua mutatione in ipſis ſpeciebus, ob ſolam mutationem obiecti. Ad quod ſuadendum, neceſſaria non eſt ratio quam indicat S. Th. & afferunt Thomiſtæ: quia ſpecies intelligibilis repræſentat ratione aſsimilationis cum obiecto; quamdiù verò obiectum non exiſtit, ſpecies non aſſimilatur obiecto. Etenim non alia aſſimilatio eſt de ratione ſpeciei, niſi vt apta ſit cauſare actum ſecundum cognitionis, quæ eſt imago & ſimilitudo expreſſa obiecti. Vnde ſpecies actu exiſtentes repræſentant effectus iam prætertitos, & alios merè poſſibiles. Satis ergo erit dicere, exiſtentiam obiecti eſſe rationem & veluti conditionem requiſitam, vt ſpecies angelica ſimul cum intellectu exire poſſit in actum ſecundum cognitionis. Nec etiam aptum eſt exemplum Caietani dicentis, ſi eſſet ſpecies coloris in oculo, & color non exiſteret, oculus non videret, donec realiter exhiberetur obiectum coloratum. Potiùs enim verùm eſt oppoſitum, ſcilicet oculum affectum ſpecie coloris viſurum fore colorem non exiſtentem, ſicut videt exiſtentem. Sed putandum eſt, eſſe rationem propriam ſpecierum intelligibilium in Angelis, vt exigant exiſtentiam obiecti poſitam in actu, ad hoc vt repræſentent tale obiectum: quia nimirum idipſum eſt iuxta naturalem exigentiam intellectus angelici.

Imò Bagnes art. 2. dub. 3. & Zumel quæſt. 3. concl. 2., taliter volunt, ſpecies requirere exiſtentiam obiecti ad repræſentandum, vt putent, nec de potentia Dei abſoluta dari poſſe ſpecies repræſentatiuas futurorum contingentium: quia dicunt, non poſſunt ſpecies habere determinatam habitudinem ad futura, alioqui hæc non eſſent futura contingentia. At quoniam ſinè dubio Chriſtus, non ſolùm per ſcientiam beatam, ſed etiam per ſcientiam infuſam cognouit omnia futura contingentia; ideo Bagnes ait, Chriſtum hæc non nouiſſe per ſpecies proprias eorum, ſed per euidentiam in atteſtante. Sed planè illa implicantia nullius eſt momenti. Facilè enim poſſunt ſpecies habere determinatam habitudinem ad repræſentanda futura contingentia vt talia ſunt, ſicut Deus ſua ſcientia viſionis præuidit determinatè ab æterno omnia contingenter futura in tempore: ergo poſſibiles ſunt tales ſpecies intelligibiles, quæ non indigeant huiuſmodi conditione exiſtentiæ actualis obiecti, ſed valeant repræſentare futura antequam ſint. Et de facto videtur Chriſtus dominus hoc modo per ſcientiam infuſam cognouiſſe futura contingentia: de qua re 3. par. q. 11. Ita tamen quòd tales ſpecies cenſeantur eſſe ordinis ſupernaturalis, nec naturaliter debitæ vlli intellectui creato, imò nec creabili: quod colligitur ex iiſdem auctoritatibus, in quibus expreſſum eſt, hanc notitiam eſſe ſoli Deo connaturalem.

Vel quia non habuerunt Angeli antea ſpecies futurorum.

Alio modo dici poteſt, Angelis infuſas eſſe ab initio ſpecies repræſentatiuas earum rerum quas ex tunc cognoſcere debebant: futurorum verò infundi ſpecies de nouo ſucceſſu temporis, quando effectus ſunt præſentes, ſicut nimirum ſi Angelus deberet accipere ſpecies à rebus: cùm verò non à rebus accipiat, Deus tunc ſpecies infundat, quando eas Angelus acquirere deberet. Et hoc quidē quoad obiecta materialia: quia quoad ſpiritualia benè dici poteſt Angelus ab ijs accipere ſpecies. Aliqui verò explicabant, Angelos habuiſſe ab initio ſpecies repræſentatiuas omnium futurorum quoad eorum quidditatem; poſtea verò in tempore quando futura fiunt præſentia, ſolùm addi modum aliquem priori ſpeciei, quo determinetur ad repræſentandum

tandum

tandum effectum vt exiſtentem & præſentem: atque ita defendit Malonius in 2. diſt.3. diſp.14. Hoc tamen parùm cohærenter dicitur. Aut enim Angelus, antequam effectus fiat, cognoſcere poterat talem effectum quoad quidditatem abſtrahendo ab exiſtentia: aut neque vt ſic cognoſcebat? Primum dici non poteſt: quia cùm alioqui ſciant, ſe non cognoſcere res merè poſſibiles, præſertim quæ non continentur in virtute cauſarum creatarũ; ſic dum Angelus experiretur ſe cognoſcere aliquos effectus quoad eorum quidditatem vt poſſibiles, v. g. has animas creabiles à Deo, inde euidẽter inferret, tales effectus eſſe futuros: quod non eſt admittendum. Dicendum eſt ergo ſecundum: & tunc redit difficultas, quare Angelus per ſpeciem repræſentatiuam quidditatis rei futuræ, non cognoſcebat hanc quidditatem. Et ſi dicatur requiri exiſtentia rei tanquam conditio, faciliùs id dici poterat ab initio iuxta præcedentem modum; nimirum Angelum habuiſſe priùs ſpeciem repræſentatiuam eius rei etiam quoad exiſtentiam: non tamen potuiſſe priùs cognoſcere, donec adimpleretur conditio requiſita exiſtentiæ actualis obiecti.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Angeli cognoſcant cogitationes & affectus occultos aliorum Angelorum & hominum.

CONcedunt facilè Theologi, Angelos poſſe ex quibuſdam ſignis externis cognoſcere cogitationes & effectus internos. Docuit hoc Auguſtinus lib. de Diuinatione dæmonum cap. 5. dicens, *Dæmones aliquando hominum diſpoſitiones, non ſolùm voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm ſigna quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiſcere.* Neque id reuocauit, ſed potius confirmauit lib. 2. Retract. cap. 3. dicens, *Peruenire iſta ad notitiam Dæmonum, per nonnulla etiam experimenta compertum eſt*: ſed ſolùm dubitauit, quænam ſint hæc ſigna. Eſt verò hæc res ſatis manifeſta: quia Angeli perſpiciunt ſigna & effectus externos: ergo quatenus hæc habent vim inducendi in notitiam effectuum internorum, poſſunt Angeli hos cognoſcere, vel certò, vel probabiliter, iuxta conditionem eorundem ſignorum.

Auctorum placita.

Sed præterea, Angelos euidenter cognoſcere cogitationes & affectus aliorum in ſe ipſis, dubitat Durandus in 2. diſt. 8. q. 5. in cuius initio ſtatuit, Angelos non cognoſcere cogitationes futuras: & in fine exponit eas auctoritates, quæ ſoli Deo videntur adſcribere cognitionem cogitationum, exponit inquam de cogitationibus futuris, non verò præſentibus. Aliam ſententiam refert ibi Durandus n.8., ab Angelis cognoſci quidem cogitationes intellectus, non verò affectus voluntatis. Refert pro hac ſententia Vaſquez diſp. 210. Argentinam & Heruæum: qui tamen conati ſunt tueri, ſecundùm aliquid cogitationes alienas ab Angelis nõ cognoſci, eodemquè modo loquuti ſunt de affectibus voluntatis, vt mox referemus. Ipſe Vaſquez hanc ſentẽtiam ratione probat, & ſolutione argumentorũ defendit, non tamen definire audet. Heruæus autem in 2. diſt. 8. q. 3. ait, occultum eſſe vni Angelo, in quodnam obiectum mens alterius magis aut minùs intensè feratur, notum vero eſſe ſimpliciter in quod obiectum & quo actu feratur: & hanc ſententiam refert Durandus eadem diſt. q. 5. n. 11. Rurſus Henricus Quodlib.3. q. 13. ait, occultum eſſe vni Angelo, in quem finem mens alterius ſuam cogitationem & affectum dirigat, notum tamen ei eſſe circa quod obiectum quo actu verſetur. Argentina in 2. diſt.7. q. 1. art. 2. Aegid. q. 2. ar. 2. & tractat. de cognitione Angelorum q.2. volunt, occultum eſſe vni Angelo, quonam actu, affirmationiſnè vel negationis, intellectus alterius, proſequutionis an fugæ voluntas, in obiectum feratur; non verò eſſe in quod obiectum feratur. S. Th. autem q. 8. de Verit. ar. 13. indicauit, occultum eſſe vni Angelo circa quid in particulari cogitatio & affectus alterius verſetur, notum tamen in vniuerſali.

Vera ſententia negans cognoſcere.

In hac re certum quidem & exploratum eſt, non eſſe ſingulis Angelis perſpectas & notas cogitationes & affectus alio-

aliorum Angelorum & hominum, ſed ab ijs ignorari donec ab alijs eis manifeſtentur. Ita S.Thom. hic art. 4. & alij communiter, Alenſis 2.par. q.26., Bonauentura, Riccardus, Scotus, Gabriel, & alij Scholaſtici communiter in 2.diſt. 7. & ſequentibus. Potiſſimum fundamentum huius veritatis eſt auctoritas Scripturarum & Patrum adſcribentium hanc notitiam ſoli Deo tãquam illi propriam. Pſal. 7. *Scrutans corda & renes Deus:* idemquè dicitur Sapient. 1. & Hierem. 11. Item Pſal. 43. *Ipſe nouit abſcondita cordis*. Actorum 1. *Tu Domine qui noſti corda hominum*. Ad Hebræos 4. *Diſcretor eſt cogitationum & intentionum cordis*. Et clariſſimè 3. Regum 8., & 2. Paralippom. 6. *Tu ſolus noſti corda hominum*. Hieremiæ 17. *Prauum eſt cor hominis & inſcrutabile, quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor*. Et Apoſtolus 1. ad Corint. 14. ex cognitione occultarum cogitationum docet haberi teſtimonium veri Dei. Idipſum docuere Patres, Origenes in Iob circa illa verba, *Circuiui terram*, Athanaſius q. 27. ad Antiochum, Chryſoſtom. hom. 23. in Matthæum, Damaſcen. 2. Fidei c. 7., Cyrill. lib. 2. in Ioannem c. 19. & lib. 3. cap. 7., Beda lib. 2. in Lucam c. 17., Auguſtinus lib. de Eccleſiaſticis dogmatibus cap. 81. Hieronym. in cap. 9. Matthæi & epiſt. 40., Ambroſius in illud 1. ad Corinth. 3. *Spiritus omnia ſcrutatur*. Neque verò hæ auctoritates exponi poſſunt, quòd Angeli non cognoſcant cogitationes futuras, ſed hæc notitia ſit propria Dei. Hoc enim commune eſt ad omnes effectus contingentes liberos futuros: certè autem peculiari ratione hæc notitia alienarum cogitationum denegatur Angelis & appropriatur ſoli Deo, vtiquè de cogitationibus & affectibus in vniuerſum, etiam præſentibus. Rationem autem huius veritatis ſeparatim poſtea inquiremus.

Res eſt cõmunis ad cogitationes intellectus & affectus voluntatis.

Modò ſtatuendum eſt, rem eſſe communem tàm de cogitationibus intellectus, quàm de affectibus voluntatis. Et fruſtra Vaſquez tentauit exponere de ſolis affectibus voluntatis. Scriptura enim vniuerſaliter loquitur: & Patres ac Theologi in eodem ſenſu vniuerſaliter intelligunt; vnde nullatenus debent cogitationes ab affectibus ſeparari. Et vlteriùs ſuadetur: quia licèt actus voluntatis habeant hoc peculiare, quòd ſunt formaliter & eſſentialiter liberi: tamen actus intellectus maximam habẽt propinquitatem & connexionem cum actibus voluntatis, imò in intellectu conſtituitur radix libertatis, vnde ſumptum eſt nomen liberi arbitrij: igitur tàm cogitationes intellectus, quam affectus voluntatis aliorum, non cognoſcuntur à ſingulis Angelis, donec illis manifeſtentur.

Quocirca, nec approbandum eſt quod aliqui dicunt, illas cogitationes alienas eſſe occultas Angelis, quæ ſequuntur deliberationem voluntatis & ſunt liberæ per imperium ipſius voluntatis. Etenim non eſt hæc ratio libertatis, quæ ignotas reddat alienas cogitationes: ſiquidem alij actus noſtrarum potentiarum, conſequentes ad deliberationem noſtræ voluntatis, verè noti ſunt Angelis. Sed alia eſt peculiaris ratio de actibus intellectus: atque ita etiam illi qui præueniunt deliberationem voluntatis, ignoti ſunt ex natura rei alijs Angelis: non ergo æquiparandæ ſunt cogitationes cum alijs effectibus, ſed coniungendæ potiùs ſunt cum mentis affectibus.

Addit Vaſquez eadem diſp. c. 2., actus voluntatis indeliberatos, nempe primos motus, qui reipſa liberi non ſunt, adhuc eſſe ignotos Angelis: quia inquit ex natura ſua & ex parte obiecti poſsũt eſſe liberi; ita vt idem actus poſſit fieri de non libero liber: illos verò actus, qui ex natura ſua & ex certa ratione obiecti naturales ſunt & neceſſarij quoad exercitium, verè cognoſci ab Angelis. Sed tamen neque hi actus ſunt excipiendi, & potiùs in vniuerſum putandum eſt, non poſſe intellectum angelicum attingere actus internos & occultos mentis alienæ, nimirum ex peculiari modo operandi harum potentiarum, intellectus & voluntatis. Imò fortaſſe eadem ratio videbitur de habitibus, qui per hos actus generantur. S. Tho. autem hic art. 4. ad 2. concedit, ab vno Angelo cognoſci ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu alterius, non tamen cognoſci quomodo hic alter Angelus vtatur ſpeciebus

ciebus actualiter conſiderando obiectũ. Et in ſolutione ad 3. docet, Angelos nó cognoſcere motum appetitus ſenſitiui, & apprehenſionem humanæ phantaſiæ, ſecundùm quòd appetitus & phantaſia mouentur à voluntate: quia inquit, vt ſic inferior pars animæ participat aliqualiter rationem. Concedit tamen, Angelos cognoſcere motus animæ ſenſitiuæ brutorum, ac etiam hominum, ſecundũ quòd in eis quandoque appetitus ſenſitiuus operatur ſequens impreſſionem aliquam corporalem.

Et per ſe penitus ignorãtur ab Angelis.

Demum, contra alios dicendi modos putandum eſt, cogitationes & affectus alienos penitus ignorari à ſingulis Angelis, donec illis manifeſtentur, vel niſi ex effectibus & indicijs aliquatenus innoteſcant: nec rectè dici poteſt, ex parte ignorari, & ex parte cognoſci. Fundamentum autem quo illi Auctores inducebantur ad eos dicendi modos, erat: quia ex vna parte cogitationes & affectus alieni videntur cõtineri intra obiectum naturaliter intelligibile ab Angelis, vtpote cùm ſint ordinis naturalis, de his enim modò loquimur: ex altera verò parte auctoritates Scripturæ & Patrum docent, hæc ab Angelis non cognoſci. At certè, ſi illa ratio quid valeret, ſimpliciter probaret cogitationes & affectus alienos eſſe totaliter & quoad omnia manifeſtos ſingulis Angelis: & ex aduerſo auctoritates indefinitè & vniuerſaliter negant eſſe manifeſtos: non rectè ergo illi Auctores ſub illis diſtinctionibus philoſophati ſunt. Ad eam verò rationem dicemus sect. ſequenti.

SECTIO SEPTIMA.

Quanam ratione cogitationes & affectus alieni, occulti & ignoti ſint Angelis.

Occulti & ignoti ſũt ex natura eis.

Scotus in 4. diſt. 10. q. 8. §. *Ad argumenta*, verſiculo *Ad tertium*, ſignificauit, Angelos ex natura ſua quidem poſſe videre cogitationes & ſecreta cordium, ſed rationem quare de facto non videant eſſe quia impediuntur à Deo: & loquitur ſpecialiter de Angelis prauis. Cõſentiunt Ocham in 2. q. 20. & Quodlib. 4. q. 13., Gabriel in 2. diſt. 9. q. 2. ar. 2. & in Canonem Miſſæ lect. 31., & quidam alij Scotiſtæ. Ex aduerſo alij Theologi communiter docent, Angelos ex natura ſua non poſſe cognoſcere cogitationes & affectus aliorum, reprobantque Scoti ſententiam. Et meritò: Scriptura enim ſoli Deo tribuit, tamquam ipſi connaturale, cognoſcere ſecreta cordium; vt planè colligatur, hanc virtutem non competere naturaliter vlli creato intellectui. Imò, cùm de facto Angeli boni & viri ſancti pleraque ſciãt de cogitationibus & affectibus aliorum, Scriptura docere voluit, ſolum Deum ex ſua virtute hæc cognoſcere, ita vt nullus intellectus creatus ex propria ſua naturali virtute ea cognoſcere valeat. Ideoquè ex hac notitia ſumitur argumentum diuinitatis: quia ſcilicet non poteſt intellectus creatus niſi reuelatione diuina cognoſcere aliena ſecreta cordium. Et in eodem ſenſu ſine dubio Patres loquuti ſunt. Deinde, ſi Angeli poſſent ex natura ſua cognoſcere ſecreta mentium, ſequeretur, contra exigentiam eorum naturalem perpetuò agere Deum, denegando illis hanc notitiam: quod præſertim de Angelis bonis inconueniens eſt. Sed etiam de Angelis prauis, licèt plerunque expediat, eos impediri ab exercendis quibuſdam operationibus quas naturaliter poſſent, ne videlicet ordinem vniuerſi turbarent: tamen poſſent abſque detrimento ſæpè ſini iuxta naturam ſuam ſecreta cordium perſpicere: vel vrgente periculo ſi hæc cognoſcerent, poſſent impediri ne ad alias operationes procederent, ſicut de facto impediuntur, ne exerceant alias operationes quas poſſent erga res naturales ſibi notas atque perſpectas.

Quia in eſſendo nõ dependent ab alijs Angelis.

S. Tho. art. 3. hac ratione probat, Angelos non poſſe naturaliter cognoſcere alienas cogitationes & affectus occultos: quia voluntas creaturæ rationalis ſoli Deo ſubiacet, & ipſe ſolus in eam operari poteſt: ergo ipſi ſoli illa nota ſunt. Hanc rationem impugnant Scotus & Durandus, quos imitatur Vaſquez diſp. 209. Defendunt Caietanus & alij Thomiſtæ hic, Capreolus in 2. diſt. 8. q. 1., & Ferrar. 3. contra Gentes c. 154. §. *Circa autem*. Sed certè hæc ratio non

eſt

eſt accipienda tamquam efficax ad conuincendum: Cùm ſanè alij effectus ſint, qui à ſolo Deo dependent, vtpote qui fiunt pro creationem, & tamen ab Angelis naturaliter cognoſcuntur. Sed potiùs accipienda eſt tanquam iuuans ad declarandum, non haberi talem neceſſitatem de intellectu angelico vt debeat cognoſcere ſecreta cordium, quæ habetur de intellectu diuino: ex ea enim ratione euidenter concluditur, Deum cognoſcere ſecreta cordium; quæ ratio non procedit de Angelis.

Et in manifeſtando dependent ex voluntate ſingulorum.

Ergo non eſt hic alia quærenda ratio, niſi iuxta materiæ capacitatem, & quantum nos aſſequi poſſumus, ſicut diximus de futuris: quia hæc notitia non eſt naturaliter debita Angelis. Quod ſic poteſt explicari: cùm operationes intellectus & voluntatis ſint internæ, in quibus vel formaliter vel virtualiter exercetur libertas; ita etiam ex libertate eiuſdem operantis per intellectum & voluntatẽ, oportere hos actus manifeſtari intellectui alterius vt cognoſcantur: ſi ergo non manifeſtantur, ex natura rei manent occulti ne ab alijs cognoſcantur.

Nõ repræſentantur per ſpecies intelligibiles, niſi manifeſtentur.

Poteſt quoque ex parte ſpecierum intelligibilium confirmari. Vel enim ſinguli Angeli habuerunt ab initio ſpecies repræſentatiuas horum actuum: ſed vt exeant in exercitium repræſentandi, neceſſaria eſt hæc conditio, vt ab alio cogitante & volente manifeſtentur, ſicut circa effectus futuros Thomiſtæ docere ſolent, & circa ſecreta cordis docent hic Bagnes & Zumel. Vel Angeli ab initio non habuerunt ſpecies repræſentatiuas horum actuum, ſed tantùm rerum naturalium, vt affirmant Caietanus ar. 4. ad mentem S. Tho. & Molina eodem art. Et tunc vlteriùs, vel Angelis debetur infuſio harum ſpecierum à Deo, quando ille qui mente operatur, vult conceptum & affectum ſuum manifeſtare alteri. Vel, iuxta id quod dicebamus q. 55., ab ipſiſmet obiectis ſpiritualibus immitti ſpecies ſui repræſentatiuas; ſic inquam in libertate alterius ſitum erit, immittere ſpeciem repræſentatiuam ſui conceptus vel affectus. Et ſic generaliter dici poſſet, earum quidem rerum quarum non poſſunt ipſimet Angeli acquirere ſpecies per acceptionem à rebus, deberi naturaliter ſpecies infuſas à Deo auctore naturæ: earum verò rerum quarum poſſunt per ſe acquirere ſpecies, non deberi per infuſionem. Sed potuiſſe quidem Deum præter aut ſupra exigentiam naturalem infundere ſpecies aliquas quæ alioqui potuiſſent acquiri, ſicut de facto infudit ſpecies & ſcientias Adamo: & ita dediſſe Angelis per infuſionem ſpecies repræſentatiuas aliorum Angelorũ quoad ſubſtantiam & naturales proprietates, non tamen repræſentatiuas actuum intellectus & voluntatis; ſed quoad hoc reliquiſſe eos in ſua natura, vt mutuis colloquijs ſuos conceptus & affectus ſibi inuicem manifeſtarent. Concedendum tamen eſt, poſſibiles eſſe ſpecies per ſe repræſentatiuas alienorum conceptuum & affectuum, non requirentes aliam conditionem manifeſtationis: eaſquè de facto infuſas fuiſſe à Deo animæ Chriſti, cui perſpecta erant omnia ſecreta cordium, omneſquè conceptus & affectus omnium Angelorum & hominum.

Quamuis continẽātur intra obiectum naturale intelligibile.

Sed in contrarium pro ſententia Scoti afferri ſolent quædã argumenta ad probandum, Angelum poſſe ex natura ſua, niſi præter naturam impediatur à Deo, cognoſcere aliena ſecreta cordium: quæ argumenta vim faciunt in hoc quòd ea continentur intra amplitudinem obiecti naturalis intelligibilis ab Angelo. At certè hoc poſſet etiam obijci circa cognitionem rerum merè poſſibilium, & futurarum à cauſis liberis. Reſponſio autem vniuerſalis ac facilis eſt, ita hæc contineri intra obiectum naturale, vt non niſi poſitis quibuſdam conditionibus cognoſcantur, nempe vt res actu exiſtant, & vt ſecreta cordium ab alijs manifeſtentur. Sed vlteriùs quæri poteſt, qualiter Angeli inter ſe ſua ſibi ſecreta communicent & ad inuicem colloquantur. Sed de hac re agit poſteà S. Thomas peculiari quæſtione, & nos commodiùs ſeparatim agemus.

†

SECTIO OCTAVA.

Vtrum Angeli cognoſcant effectus ſupernaturales.

Scotus in 4. diſt. 10. q. 8. §. *Reſpondeo*, loquens de præſentia corporis Chriſti in Euchariſtia, vult, naturaliter poſſe cognoſci ab Angelo: & §. *Ad argumenta*, verſiculo *Ad tertium*, in vniuerſum affirmat, etiam Dæmones poſſe cognoſcere ex natura ſua myſteria gratię niſi impediantur, ſed de facto impediri. Conſentiunt quidam alij Theologi loquentes ſpecialiter de myſterio Euchariſtiæ. Ex aduerſo S. Th. hic art. 5. abſolutè docet, non poſſe Angelos naturaliter cognoſcere myſteria gratiæ, hoc eſt effectus ſupernaturales.

Pro reſolutione diſtinguendum eſt duplex genus effectuum ſupernaturalium: alij ſunt ſupernaturales quoad ſuam ſubſtantiam penes ſuam intrinſecam rationem, vt vnio hipoſtatica, viſio Dei, gratia ſanctificans, & ſimiles: alij ſunt ſupernaturales tantùm quoad modum quo efficiuntur, quia nempe fiunt à Deo præter conſuetam legem & ordinariam exigentiam rerum creatarum, vt pote viſus reſtitutus cæco, vita mortuo; & ſimiles. Et quamuis Scotus ibi videatur hanc diſtinctionem reſpuere; tamen res eſt clara, & negari non poteſt, longè aliter eſſe ſupernaturalem gratiam ſanctificantem, quam viſum reſtitutum cæco, & ſic de alijs.

Non poſſunt cognoſcere effectus ſupernaturales quoad ſubſtantiam. De primo genere effectuum aſſerendum eſt, non poſſe ab Angelo naturali virtute, ſecluſa reuelatione diuina, proprio conceptu cognoſci. Hæc eſt cõmunis Theologorum cũ S.Th. hic & 3. parte in materia de Incarnatione & Euchariſtia. Probatur auctoritate Scripturæ quam affert S. Th. ex 1. Corinth. 2. *Quæ Dei ſunt, nemo cognouit, niſi ſpiritus Dei*: & rurſus: *Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus; ſed ſpiritum qui ex Deo eſt, vt ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis*. Alia ex SS. Patribus, Dionyſio, Hieronimo, Iuſtino, Nazianzeno, Ambroſio, affert Molina hìc art. 5. diſp. 1., in particulari de Myſterio incarnationis. Sed plura quoad hoc myſterium, & quoad myſterium Euchariſtiæ, proprijs locis afferemus. Ratione probat S. Thomas: quia myſteria gratiæ ex ſola Dei voluntate dependent. Hanc rationem impugnat Vaſquez diſp. 214. n. 15. quia plurimi effectus naturales ex ſola Dei voluntate dependent, & tamen cognoſcuntur ab Angelis. Sed addere oportet, myſteria gratiæ dependent ex voluntate Dei tanquam auctoris ſupernaturalis. Et hæc eſt ratio ſufficiens huius veritatis: quia cognitio effectuum ſupernaturalium non eſt naturaliter debita intellectui creato. Dixi verò, non poſſe cognoſci proprio conceptu: quia alioqui ex ſignis & alijs effectibus naturaliter notis, poterit Angelus illorum notitiam aſſequi, niſi impediatur. Exempli gratia, ſi eo modo quo Angelus cognoſcit ſingula accidentia inhærere ſubiecto, videat quantitatem quæ erat panis in Euchariſtia manere abſque ſubiecto, deducet conſeruari per ſe exiſtentem miraculosè à Deo. Item ſi perſpicit humanitatem Chriſti carere propria ſubſiſtentia, & vera ſit ſententia aſſerens, non poſſe carere omni ſubſiſtentia, nec poſſe terminari aliena creata; deducet planè Angelus, humanitatem Chriſti exiſtere vnitam perſonæ diuinæ.

Poſſunt ſupernaturales quoad modum. De ſecundo genere effectuum ſupernaturalium aſſerendum eſt, ab Angelis vltrò naturaliter cognoſci. Id fateri ſolent etiam ſequaces S. Th. hoc loco: nec putandum eſt, S.Thomam voluiſſe docere oppoſitum. Et patet facilè: quia hi effectus ſecundùm entitatem ſuam naturales ſunt: vnde etiam ab hominibus cognoſcuntur: nempe mortuum ſurrexiſſe, cæcum eſſe illuminatum, & ſimiles. Atque non ſolùm cognoſcuntur quando actu fiunt: ſed etiam quoad poſſibilitatem facilè poterat, ex rebus ipſis creatis deduci, poſſe à Deo huiuſmodi opera fieri, præter conſuetum rerum ordinem & vltra virtutem naturalium cauſarum. Et inter hos effectus computari etiam debent negationes effectuum naturalium, quando ſupernaturali modo proueniunt à Deo: vtpote videbant Angeli quòd ignis babilonicus non combureret tres pueros. Et ſic ex natura ſua, niſi impediantur, cognoſcent in Hoſtia ſacra non adeſſe ſubſtantiam panis, & in hu-

manitate

manitate Chriſti non inueniri ſubſiſtentiam propriam creatam. Non tamen ex abſentia panis poſſent deprehendere præſentiam corporis Chriſti ſub illis accidentibus: ſiquidem hæc præſentia non habet ex natura rei neceſſariam connexionem cum remotione panis. Si verò ex carentia ſubſtantiæ creatæ deduci deberet vnio naturæ cum ſubſiſtentia diuina; putandum erit, Dæmones ex peculiari ordinatione diuina impeditos fuiſſe, ne perſpicerent, humanitatem Chriſti carere propria ſubſiſtentia. Sed de his rebus in ſpeciali agendum erit tertia parte.

Ex diuina reuelatione cognoſcunt omnes.

Cæterùm benè cognoſcunt Angeli ex diuina illuſtratione effectus ſupernaturales & myſteria gratiæ. Triplex autem eſt hæc illuſtratio: prima per beatificam viſionem: ſecunda per reuelationem interiorem fidei, vel per ſcientiam infuſam: tertia per reuelationem externam, quæ facta inter homines, etiam Angelis innoteſcere poteſt. Per claram viſionem rectè notauit S. Th., Angelos beatos videre in Deo myſteria ſupernaturalia, & quidem plura iuxta maiorem perfectionem ſuæ viſionis: quod ex quæſtione 12. ſupponitur. Item rectè notauit S. Th., Angelos ab initio cognouiſſe per diuinam reuelationem quędam ſupernaturalia myſteria. Etenim tunc Angeli fuerunt in via ad ſuam beatitudinem ſupernaturalem: vnde habere debebant notitiam ſupernaturalem myſteriorum gratiæ, ſufficientem ad ſuam ſalutem. Et præcipuè aduertunt Theologi, Angelos fide cognouiſſe Trinitatem perſonarum in Deo, Beatitudinem ad quam erant eleuati, & ſimilia. Quomodo verò facta fuerit hæc reuelatio Angelis, & qualiter habuerint fidem, explicatur 2. 2. in ipſa materia fidei. Demum poſſunt Angeli diſcere myſteria aliqua ſupernaturalia per reuelationes externas: non ſolùm inquam per loquutionem qua vnus Angelus alium illuminare & inſtruere poteſt: ſed etiam per reuelationes factas hominibus, & per loquutionem & inſtructionem eorumdem hominum, vt de myſterio incarnationis mox afferemus.

Ac ſpecialiter incarnationis myſterium.

Specialis ergo dubitatio eſt, num Angeli nouerint myſterium Incarnationis. Etenim non cognouiſſe antequam fieret, ſed cum factum eſt didiciſſe, colligi videtur ex Scriptura Pſal. 23. *Quis eſt iſte Rex gloriæ*, & Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom:* vbi Angeli interrogant de perſona Chriſti: interrogatio autem ſupponit ignorantiam. Deinde Apoſtol. ad Ephel. 3. inquit, *Mihi datum eſt, illuminare omnes, quæ ſit diſpenſatio Sacramenti abſconditi à ſeculis in Deo, vt innoteſcat Principatibus*: ergo Angeli ex prædicatione Apoſtolorum didicerunt myſterium Incarnationis. Atque ex his locis aliqui Patres ſic opinati videntur, nempè Angelos antea ignoraſſe myſterium Incarnationis, & poſtea didiciſſe.

Sed certè de Angelis beatis omnino putandum eſt, eos ab initio ſuæ beatitudinis agnouiſſe hoc myſterium quoad ſubſtantiam. Ita S. Th. hoc art. ad 1. & alij ferè communiter. Ac ſuadetur facilè: quia ſi beati vident aliquos creatos effectus, præſertim ſupernaturales; cùm inter omnes potiſſimum locum teneat vnio hypoſtatica, hanc præcipuè agnouerunt. Tum etiam vt arguit S. Th. ex Scriptura ad Hebræos 1., *Angeli ſunt adminiſtratorij ſpiritus, in miniſterium miſſi, propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis*: ſed auctor humanæ ſalutis eſt Chriſtus, Deus homo: ergo Angeli, noſtræ ſaluti inſeruientes, ſcire debuerunt, quonam modo, & cuius mediatoris & auctoris merito, homines ſalutem conſequuturi eſſent. Circumſtantiæ tamen incarnationis, non omnes fuerunt ab initio beatitudinis notæ Angelis, ſed plures innotuerunt eo tempore quo factæ ſunt, & ab Apoſtolis annunciatæ. In hoc ſenſu S. Th. exponit mentem Dionyſij: & in eodem debent intelligi alij Patres. Idquè ſaltem colligitur ex allegatis Scripturæ locis, præſertim ex loco Apoſtoli.

Rurius, de Angelis omnibus ab initio creationis dum fuerunt in via, probabilius eſt, eos diuina reuelatione cognouiſſe myſterium incarnationis faciendum à Deo, non tamen in ea ſingulari natura Chriſti. Ita affirmant Molina, Vaſquez, Bagnes, & alij hoc loco. Indicat quoque S. Th. infra q. 64. art. 1. ad 4. Imò aliqui volunt, prauos Angelos ex inuidia vel ſuperbia ob notitiam huius myſterij corruiſſe. Probatur verò,

Angelos

Angelos habuiſſe hanc notitiam: quia Adamus in ſtatu innocentiæ ex reuelatione diuina cognouit hoc myſterium, & prædixit illis verbis, *Hoc nunc os ex oſsibus meis, &c.*, vt colligitur ex Apoſt. ad Epheſ.5.: ergo etiam Angelis in ſtatu ſuæ viæ reuelatum fuit hoc myſterium: cùm idem Apoſtolus ad Epheſ. 1. teſtetur, Chriſtum eſſe caput ſuper omnem Eccleſiam, nempè etiam Angelorum. Certius tamen eſt, hanc notitiam communicatam fuiſſe Adamo, quia Chriſtus ex progenie eius & in ſalutem humani generis venturus erat. At quia de facto, cùm Chriſtus iam ſuo tempore aduenit, non agnouerunt Dæmones illum eſſe verum Deum, niſi decurſu temporis miraculis ſignisquè coacti: ideo dicebamus, non agnouiſſe Angelos in ſtatu viæ, in qua nam ſingulari natura perficiendũ eſſet incarnationis myſterium: quoniam licèt in ſuo lapſu amiſerint omne donũ ſupernaturale quod à Deo habuerant; tamen ſecundùm naturam ſuam poſtea poterant recordari ea quæ ex diuina reuelatione cognouerant, niſi peculiari ordinatione diuina ab hac recordatione impedirentur.

Ad loca autem Scripturæ reſponderi ſolet, ad duo priora quidem, vel non eſſe Angelos qui interrogant, vel Angelos non ex ignorantia interrogaſſe, ſed ex admiratione exclamaſſe. Ad alium verò locum Apoſtoli, ſenſum eſſe de myſterio incarnationis quoad quaſdam circumſtantias & nouos effectus: quæ expoſitio optimè quadrat verbis Apoſtoli. Sed D. Auguſtin. aliter exponit: Sacramenti, ita quidem abſconditi, vt tamen notum eſſet Principatibus & Poteſtatibus: iuxta quam expoſitionem cõfirmatur potiùs prior aſſertionis pars.

QVAESTIO QVINQVAGESIMAOCTAVA:

De Modo quo Angeli intelligunt.

PRAESENTEM quæſtionem in ſeptem diuidit articulos S. Thomas. Primò docet, intellectum Angeli ſemper manere in actu primo reſpectu obiectorum naturalium per ſpecies infuſas, non verò reſpectu obiectorum ſupernaturalium. Deinde, non ſemper manere in actu ſecundo conſiderando obiecta naturalia, Beatos tamen ſemper eſſe in actu ſecundo viſionis Déi & rerum quas vident in Deo. Secundò docet, Angelum poſſe multa ſimul intelligere, nempe per modum vnius, ea ſcilicet quæ per vnam ſpeciem illi repræſententur. Tertiò docet, Angelos non cognoſcere diſcurrendo: quia nempe in ijs quæ primò naturaliter cognoſcunt, ſtatim inſpiciunt quæcumque in ijs cognoſci poſſunt. Quartò ſimiliter docet, Angelos non intelligere componendo & diuidendo: quia nempe ſtatim apprehendendo obiectum cognoſcunt veritatem enunciationum. Quintò docet, intellectum Angeli non poſſe falli quoad obiecta naturalia; ſed Dæmones falli circa obiecta ſupernaturalia. Sextò explicat ex Auguſtino duplicem cognitionem in Angelis, nempe matutinam & veſpertinam: nam D. Auguſt. dies creationis deſcriptos ad initium Geneſis expoſuit de cognitione angelica, per mane accipiens cognitionem qua Angeli vident res in Deo, per veſpere cognitionem qua perſpiciunt res in ſe ipſis. Septimò conſequenter docet, ad mentem Auguſtini, non eſſe vnam realiter cognitionem veſpertinam & matutinam, ſed eſſe duas diſtinctas.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli ſemper in actu intelligendi permaneant.

IN primis exploratum eſt, Angelos beatos ſemper actu videre Deum & ea quæ in Deo conſpiciunt: de nouo autem cognoſcere ea quæ ipſis de nouo temporis ſucceſſu manifeſtantur.

Neceſſe nõ eſt Angelos ſemper actu conſiderare omnia.

Deinde Durandus in 2. diſt. 3. q. 8. n. 6. affirmat, Angelum ſemper manere in actu ſecundo conſiderationis, non ſolùm ſui ipſius, ſed etiam aliarum rerum incorruptibilium, & effectuum quoque futurorum à cauſis naturalibus: itaquè excipit ſolùm effectus liberos futuros, & ſupernaturales. Ratione probat: quia obiectum cognoſcitur per hoc quòd eſt intellectui præſens: ſed illa ſunt ſemper præſentia intellectui angelico: ergo ſemper actu conſiderantur. Oppoſitum docet S. Tho. hìc art. 1., & communiter aſſerunt vel ſupponunt alij. Et meritò: non enim eſt, cur tantam conſtantiam & immutabilitatem in operando intellectui angelico tribuamus. Imò illud excedit vires intellectiuas Angeli, vt poſtea videbimus. Et ratio Durandi friuola eſt: & alioqui idem probaret de intellectu noſtro. Sed facilè ſoluitur: alia eſt enim obiecti præſentia in actu ſecundo & expreſſa, alia in actu primo & virtualis. Illa eſt per ipſum actum cognitionis formaliter: & verum eſt, ea quæ ſunt ſic præſentia intellectui, actu conſiderari: ſed tamen non omnia ſunt eo modo actu præſentia intellectui angelico. Alia verò præſentia ſcilicet in actu primo, eſt per aptitudinem obiecti vt cognoſcatur, iuxta ſententiam Durandi; per ſpecies verò intelligibiles impreſſas, iuxta veram ſententiam: non omnia verò quæ ſunt hoc modo præſentia intellectui, debent ſemper in actu ſecundo conſiderari, vt manifeſtum eſt in intellectu noſtro. Non ergo Angeli ſemper actu conſiderant quæcumque naturaliter cognoſcere poſſunt.

Nec etiã aliquid vagè.

Quidam alij Theologi volunt, Angelum ſemper actu conſiderare aliquid, licèt non omnia, neque hoc vel illud obiectum determinatè, ſed vnum vel aliud vagè, modò vnum & modò aliud: ſicut & nobis contingit, qui non omnem prorſus cogitationem ex animo repellere valemus: & alia quoque viuentia ſemper ſunt in actuali exercitio vitæ, ſaltem per actum nutritionis. Sumitur hæc ſententia ex S. Tho. 2. contra Gentes c. 97., & explicatur ibi à Ferrarienſi. Et quidē rationabile eſt dicere, Angelum ſemper actu aliquid cogitare: hoc enim eſt perfectionis; nec Angelus fatigatur cogitando. At nequaquam procedit illa neceſſitatis ratio, quæ in alijs viuentibus, vt ſemper vitaliter operentur: nutritio enim eſt neceſſaria ad conſeruationem vitæ, nec ſubeſt liberæ poteſtati, ſicut operatio intellectus. Nec etiam procedit illa ratio de humanis cogitationibus: quæ ſanè arguit potiùs imbecillitatem in nobis: & oritur ex eo, quòd ſpiritus animales, euagantes in organo ſenſitiuo interno, excitant cogitationes, nec poſſunt à nobis penitus expelli, licèt poſſint de vna in aliam partem diuerti.

Nec etiã ſeipſum.

Caietenus hic art. 2., Bagnes & Zumel art. 1., Ferrarienſis cap. citato in fine, Capreolus in 2. diſt. 3. q. 2. art. 3. ad ſextum Gregorij contra nonam concluſionem, Heruæus eadem diſt. q. 4. ad 1., Aegidius par. 2. q. 2. ar. 1. dub. 1. ad 2., Suarez lib. 2. de Angelis cap. 35. affirmant, Angelum ſemper actu cogitare & conſiderare ſe ipſum. Sumitur ex S. Thoma q. 8. de Veritate art. 6. ad 7. & art. 14. ad 6. Et quidem poteſt hoc admitti: nempè eſſentiam Angeli eſſe ita determinatam, & taliter determinare intellectū ad conſiderationem ſui ipſius, quòd naturaliter non poſſit Angelus ab hoc cogitationis actu deſiſtere. Et apparet etiam aliqua conuenientia, ob intimam habitudinem eſſentiæ Angeli ad intellectum, & ob identitatem ad ſe ipſam quatenus eſt principium cognoſcendi & obiectum cognitum. Attamen in rigore non apparet vrgens ratio huius neceſſitatis in cognitione Angeli, ob quam id ſimpliciter affirmari debeat: aliqua enim quæ afferuntur, valde friuola ſunt. Et ita cenſent Molina q. 56. art. 1. diſp. 2. & Vaſquez diſp. 209. c. 3.

Aliqui demum ex ijſdem Thomiſtis affirmant, Angelum ſemper manere in actuali conſideratione Dei. Quod quidem

dem facile eſt, ſi Angelus ex natura ſua ſemper actu conſiderat ſeipſum: nam per eſſentiam ſuam cognoſcit Deum. Et certè Angelus ſemper maneret in actuali conſideratione ſui ipſius quoad prædicata eſſentialia: vnde ſemper conſideraret ſe tamquam effectum & creaturam Dei, & ſic ſemper actu cogitaret Deum.

Quomodo inducantur in rerum cogitationes. Ex his autem oritur difficultas, quonam modo Angelus deducatur in actum ſecundum cognitionis, ſi non ſemper actu conſiderat ea quæ naturaliter poteſt. Etenim intellectus humanus determinatur ad certum actum, vel ex occurſu obiectorum externorum immittentium ſpecies per ſenſus corporeos, vel ex actibus phantaſiæ, quæ per ſpiritus animales in vnam vel aliam cogitationem excitatur, & conſequenter mouet intellectum: in Angelis verò nihil tale reperitur. Ad hoc Thomiſtæ dicere ſolent, deſeruire in Angelo actualem conſiderationem ſui ipſius: quia tota difficultas eſt ad aſſequendam primam cogitationem: de reliquo enim facilè poteſt intellectus in aliam & aliam cogitationem deduci: ſi ergo Angelus ſemper actu conſideret ſe ipſum, inde facilè tranſit ad vnam vel aliam rem cogitandam. Quod Ferrarienſis 2. contra Gentes c. 101. §. *Ad ſecundum*, magis explicat: quia inquit, Angelus intuens ſe ipſum, conſpicit in intellectu ſuo ſpecies repræſentatiuas aliarum rerum, & ſic ſaltem in confuſo cognoſcit omnes res ipſi repræſentabiles, & hinc poteſt ſe determinare ad cogitandum diſtinctè de vna vel alia re: ſicut contingit in nobis, dum ex aliqua cognitione confuſa voluntas applicat intellectum ad cogitandum diſtinctè certum obiectum. Idem tenet Zumel hic art. 1. q. 3. Verùm, non poſſe Angelum per conſiderationem ſuę ſubſtantiæ determinari ad alia obiecta diſtinctè conſideranda, facilè patet: quia ſubſtantia Angeli de ſe non repræſentat alia obiecta. Quamuis autem Angelus ſemper actu conſideraret ſuam ſubſtantiam, non per hoc ſemper actu conſideraret ſuas ſpecies intelligibiles: imò id magis difficile eſt, ſi cognitio Angeli extendatur ad res repræſentatas ipſis ſpeciebus, vt ſect. ſequenti videbimus: adhuc ergo difficultas vrget quomodo intellectus Angeli determinetur.

Gregorius in 2. diſt. 11. q. 1. reſpondet, in voluntate & libertate Angeli ſitum eſſe, applicare intellectum ad quodlibet obiectum conſiderandum: ſed quia ante omnem determinationẽ voluntatis præcedere debet aliqua cogitatio intellectus, vnde adhuc procedit difficultas de prima cogitatione: ideo aſſerit, poſſe Angelum liberè applicare intellectum abſque alio præuio voluntatis actu & imperio: ſed ſicut voluntas pro ſua libertate poteſt immediatè vnum vel aliũ actum elicere, ita poſſe immediatè applicare intellectum. Hoc tamen ab alijs Theologis communiter reijcitur: quia non poteſt exerceri libertas abſque actu aliquo elicito voluntatis: nec poteſt voluntas mouere aut applicare aliam potentiam ad operandum, niſi mediante actu & imperio ſuo, ad quod vtique debeat præcedere cogitatio ex parte intellectus.

Inducuntur pluribus modis. Dicendum eſt ergo, intellectum Angeli poſſe determinari ad eliciendum vnum vel alium actum, ad conſiderandum vnum vel aliud obiectum, aut ex noua præſentia obiecti quando occurrit, aut ex loquutione aliorum, & per connexionem rerum tranſeundo de vna ad aliam: ſicut in nobis contingit. Et quando omnis alia determinationis ratio deſit, moueri debet intellectus Angeli a Deo tamquam cauſa prima & auctore naturæ: quod Ferrarienſis ibi admittit, & ſumitur ex S. Tho. infra q. 63. art. 5., & prima ſecundæ q. 9. art. 4, licèt præcipuè loquatur de primo voluntatis actu. Vaſquez autem diſp. 221. in fine, æquiparat in hoc intellectum angelicum cum humano, quem etiam ait ad primam cogitationem à Deo determinari debere. Sed certè, quamuis omnis determinatio tandem reducatur ad Deũ; tamen intellectus humanus determinatur miniſterio ſenſuum externorum, quibus cùm careant Angeli, erat peculiaris difficultas de intellectu angelico, quem proinde fateri oportet debere à Deo determinari immediatè: quod mirum non eſt, cùm etiam ab ipſo Deo ſuas ſpecies intelligibiles angelicus intellectus expectet.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Angeli plura ſimul cognoſcere queant.

Non poſſunt ſimul cognoſcere omnia.

IN primis Gregorius in 2. diſt. 11. q. 1., concedens, Angelum non debere neceſſariò actualiter conſiderare omnia quæ naturaliter poteſt, in quo diſſentit à Durando, affirmat tamen poſſe ſi velit omnia ſimul actu conſiderare diſtinctè & clarè. Fauet D. Auguſtinus lib. 4. de Geneſi ad litteram c. 32. & 33. Sed non eſt, cur tanta vis intellectui angelico tribuatur, vt habetur ex S. Th. art. 2., & eſt communis ſententia aliorum. Cùm enim intellectus vitaliter attendere & aduertere debeat in cognoſcendo, eo maior eſt virtus intellectiua, quo ad plura attendere poteſt: ergo non oportet vt Angelus ſimul omnia valeat cogitare. Quo facilè ſoluuntur rationes Gregorij dicentis, non eſſe maioris virtutis, conſiderare plura quam pauciora. D. Auguſtinus autem loquutus eſt, vel de cognitione qua Angeli res intuentur in Deo, vel de maxima promptitudine qua Angeli plura ſucceſſiuè cogitare queunt.

Nec etiã mediantibus ſuis ſpeciebus.

Secundò. Caietanus hìc art. 2. ad finem, ait, poſſe Angelum intuendo ſe ipſum ſuaſquè ſpecies intelligibiles, ſimul actu cognoſcere omnia quæ naturaliter poteſt & quorum habet ſpecies: non tamen hæc omnia immediatè in ſe ipſis; eamquè notitiam eſſe minùs diſtinctam & claram. Approbat Suarez lib. 2. cap. 35. Sed dupliciter accipij poteſt, Angelum in ſuis ſpeciebus ſimul cognoſcere omnes res: nempè vel ſub quibuſdam generalibus conceptibus, vt ſcilicet Angelus cognoſcat ſe habere tot ſpecies repræſentatiuas harum & illarum rerum: vel in ſpeciali & ſingillatim, vt Angelus cognoſcat ſe habere ſpecies repræſentatiuas harum & illarum rerum in particulari. Primò modo facilè admitti poteſt, Angelum ſimul cognoſcere omnia quæ ei repræſentari queunt per ſuas ſpecies, non ſolùm intuendo eaſdem ſpecies, ſed etiam immediatè conſiderando aliqua rerum genera ſub quibus continentur ea quæ ab ipſo cognoſci poſſunt. Secundo modo admittendum non eſt, Angelum poſſe ſimul cognoſcere omnia, ferè enim tantundem eſſet, hoc modo cognoſcere, atque immediatè in ſeipſis: eademque ratio in hoc procedit, quia non eſt tanta vis intellectui angelico tribuenda.

Poſſunt ſimul plura, ſed non omnia quæ cadũt ſub vnam ſpeciem intelligibilem.

Tertiò. S. Th. eodem art. 2. docet, Angelum poſſe ſimul conſiderare omnia quæ per vnam ſpeciem intelligibilem ei repræſentari poſſunt. Sequuntur Thomiſtæ, Caietanus & alij hìc, Ferrarienſ. 2. contra Gentes c. 101., Capreol. in 2. diſt. 3. q. 2. art. 1., & Vaſquez diſp. 221. c. 3. qui tamen hoc limitat ad omnia quæ ſpecie differunt inter ſe: in quo eodem ſenſu Molina art. 2. diſp. 2. negat, Angelum ſimul conſiderare omnia quæ ſub vna ſpecie intelligibili continentur: id enim probat de indiuiduis, quia in infinitum multiplicari poſſunt, & per totam æternitatem multiplicanda ſunt, vnde Angelus poſſet ſimul conſiderare infinita, quod non eſt admittendum. Et quidem facilè concedendum eſt, Angelum poſſe ſimul conſiderare omnes rerum ſpecies quas vna eius intelligibilis ſpecies cõplectatur: & in hoc ſenſu accipiatur ſententia D. Th. & Thomiſtarum. Difficile tamen eſt, Angelum poſſe ſimul conſiderare omnia etiam indiuidua, ſi ſupponatur ſententia Thomiſtarum, quòd hæc ſit vniuerſalitas in ſpeciebus intelligibilibus Angelorum, vt vna earum complectatur ad minùs omnia indiuidua ſub aliqua ſpecie reali contenta. Quamuis enim non ſequatur, quod inferebat Molina, Angelum poſſe ſimul conſiderare actu infinita: quia nimirum indiuidua merè poſſibilia non opus eſt, diſtinctè cognoſci ab Angelis; quæ verò futura ſunt, nunquam erunt actu infinita: Tamen, ob maximam multitudinem indiuiduorum quæ ſub eadem ſpecie excreſcere ſolent, non eſt tanta vis intellectui cuiuſque Angeli tribuenda, vt tantam rerum multitudinem ſimul diſtinctè conſideret.

Poſſunt etiã plura quæ cadũt ſub diſtinctas ſpecies intelligibiles.

Quartò. S. Th. negare videtur, Angelum poſſe ſimul conſiderare plura ex ijs quæ illi per diſtinctas ſpecies repræſentantur. Sed tamen hoc concedit Bagnes eodem art. concl. 6. cum Caietano

no & Aegidio: atque colligi ex S. Th. Sequuntur Zumel eodem art. q.2. & alij dicentes, dummodo hæc plura per modum vnius ab Angelo cognoſcantur. Et quidem id concedendum eſſe probatur. Tum quia non eſt ſatis magnum, hanc vim intellectui angelico tribuere, vt poſſit ſimul vti duabus vel pluribus ſpeciebus ad plura conſideranda: nec diſtinctio ſpecierum aliquod impedimentum affert. Si ergo circa ea quæ de facto Angelus per vnicam ſpeciem vniuerſaliorem cognoſcit, haberet plures ſpecies minus vniuerſales; adhuc poſſet plura per diſtinctas ſpecies conſiderare, quæ modò per vnam ſpeciem complectitur; eſto non poſſet tot ſimul, quot modò poteſt per eam vnam ſpeciem. Tum præterea, de facto ſenſus noſtri pluribus ſimul ſpeciebus plura attingunt: & intellectus etiam noſter plura ſimul apprehendit, vt potè ſaltem duo extrema ad conficiendam propoſitionem: multò ergo plus intellectui angelico concedendum eſt. Tum etiam præfati Thomiſtæ id probant; quia Angelus cognoſcit veritatem harum propoſitionum, ens ſpirituale non eſt corporeum, ſubſtantia non eſt accidens; licèt extrema harum propoſitionũ diſtinctis ſpeciebus ipſis repræſententur. An verò nequeant ab Angelo plura niſi per modum vnius cognoſci, mox inquiremus, vbi & mentem S.Th. explanabimus, & obiectiones quaſdam diluemus.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Angeli plura per modum vnius cognoſcere debeant.

S. Thomas eodem art., quem Thomiſtæ ſequuntur, docet, Angelum non poſſe cognoſcere plura niſi per modum vnius. Quod quidem tripliciter intelligi poteſt. Primò, per modum vnius, hoc eſt per vnam ſpeciem intelligibilem repræſentatiuam plurium. Hoc S. Th. in concluſione articuli explicauit. At hoc modo ex dictis habetur, Angelũ poſſe cognoſcere plura ſimul, non ſolùm per modum vnius, ſed etiam vt plura, hoc eſt per diſtinctas ſpecies intelligibiles.

Poſſunt plura cognoſcere per diſtinctos actus.

Secundò, per modum vnius, hoc eſt per vnum cognitionis actum. In hoc ſenſu etiam aſſerendum eſt, Angelum poſſe cognoſcere plura ſimul pluribus actibus. Ita Caietanus & Ferrarienſis vbi ſupra, Vaſquez diſp. 210., Suarez lib. 2. de Angelis c. 37., & alij. Probatur facilè: quia Angeli non ſolùm ſimul, actu ſupernaturali cognoſcunt obiecta ſupernaturalia, & actu naturali obiecta naturalia: ſed etiam inter obiecta naturalia, ſi verum ſit Angelum manere ſemper in actuali intuitu ſuæ naturæ, vtique ſimul alijs actibus conſiderat alia obiecta à ſe diſtincta, proprijs conceptibus per proprias ſpecies; alioqui nunquam Angelus perfectè cognoſceret alia à ſe. Facilè etiam apparet, Angelum diſtinctis actibus poſſe cogitare ſimul plura à ſe diſtincta. Quod quidem etiam intellectui noſtro conuenit, dum ſaltem ad conſtruendam propoſitionem ſimul apprehendit extrema. Imò facilius eſſe videtur, diſtinctis actibus conſiderare plura, maximè inter ſe diſparata, quàm eodem actu: magis ergo concedendum eſt, Angelum poſſe ſic conſiderare plura ſimul per modum plurium, quàm per modum vnius.

Non poſſunt per vnum actum cuncta quæ cadunt ſub vnam ſpeciem.

Sed Bagnes art. 2. concl. 1. cum Caietano, Capreolo, Ferrarienſi, & Aegidio, affirmat, poſſe Angelum vno actu ſimul conſiderare omnia quæ ſub vna eius ſpecie intelligibili continentur, ita vt vnaquæque ſpecies ſimul cum intellectu poſſit elicere actum ſibi adæquatum. Idem tenet Zumel q. 3., excipiens tamen indiuidua, in quo fortaſſe alij Thomiſtæ non diſſentirent. Sed certè non opus eſt, tantam vnitatem & amplitudinem tribuere actui intellectionis, quanta ineſt ſpeciei intelligibili. Etenim ſpecies ſe habet medio modo inter potentiam & actum: potentia autem, vna cùm ſit, amplectitur omne obiectum intelligibile, eſtque receptiua omnium ſpecierum intelligibilium: ſicut ergo valet vna potentia pluribus ſpeciebus plura cognoſcere, non tamen dari poteſt vna ſpecies ei adæquata repræſentatiua totius obiecti intelligibilis: ita ſubinde nec opus eſt, vni ſpeciei intelligibili correſpondere vnum actum adæquatum, complectentem omnia quæ per talem ſpeciem re-

præſentari queunt: maior enim determinatio tribuēda eſt actui quàm ſpeciei; & magis actûs quàm ſpecies requirit certam quandam vnitatem obiecti, cùm propinquiùs attingat obiectum. Quotnam verò diuerſi actus poſsint per vnam ſpeciem intelligibilem exerceri, vel circa quot obiecta vnus actus verſari poſſit, nobis ſanè conſtare non poteſt.

Poſſunt ſimul cognoſcere plura connexa, & plura diſparata.

Tertiò, poſſunt cognoſci plura per modum vnius, hoc eſt cum connexione aliqua & ordine inter ſe. Ita declarat S.Tho. in corpore articuli his exemplis: partes in continuo, termini in propoſitione, cognoſcuntur per modum vnius. In hoc ſenſu contendit Durandus in 2. diſt. 3. q.8. nu.7., non poſſe ab Angelo plura cognoſci niſi per modum vnius. Molina verò hoc art. 2. diſp.1. Vaſquez diſp. 210. c.2. Valentia q.9. de Angelis puncto 3., volunt, benè poſſe ab Angelo cognoſci plura vt plura, hoc eſt vt diſparata, abſque ordine & connexione inter ſe, non tamen tàm perfectè & attentè, quàm ſi conſideraret ſingula ſeorſim. Non diſſentit Bagnes eod. art. cũ Soto Conſentit etiam Zumel. Et probatur, poſſe ſic ab Angelo cognoſci plura vt plura: quia in hoc non apparet repugnantia, ſed nec etiam magna difficultas. Imò, vt arguunt ijdem Theologi, ſenſibus noſtris, tàm internis quàm externis hæc vis ineſt: & pleruuque homines valent ad plura ſimul inter ſe diſparata attendere. Et Angeli ipſi, non ſolùm ſimul cognoſcunt viſione clara aliavè notitia ſupernaturali Deum, & obiecta ſupernaturalia, atque cognitione naturali obiecta naturalia: ſed iuxta ſententiam Thomiſtarum ſimul cognoſcunt eſſentiam ſuam & alia à ſe diſtincta. Quæ ratio non ſolùm probat, Angelum poſſe ſimul cognoſcere plura vt plura ſunt, & abſque connexione & ordine inter illa: ſed verè poſſe tam perfectè cognoſcere, ac ſi ad ſingula ſolùm attenderet. Hominibus enim ob humanam imbecillitatem contingit, ne tam perfectè attendant ſimul ad plura, quam ad ſingula attenderent: pluribus enim intentis, minor eſt ad ſingula ſenſus. Et tamen adhuc inter ipſos homines inueniuntur aliqui validiori ingenio prædíti, qui perfectiùs quàm alij poſſunt ad plura attendere, & fortaſſe perfectiùs quàm alij ad ſingula. Ergo intellectui angelico debet tanta vis tribui, vt perfectè poſſit ſimul ad aliqua plura attendere. Ac etiam inter cauſas naturales, vnum agens tàm expeditè producit plures effectus in pluribus ſubiectis ſibi applicatis, ac ſi vnum ſolum effectum in vno ſolo ſubiecto produceret. Verum eſt tamen, in intellectu & ſimilibus potentijs requiri vitalem attentionem, quæ non tam facilè poteſt ad plura diſtribui: ſed ſaltem poterit intellectus angelicus ad aliqua ſimul plura attendere.

Poſſunt per plures actus & plures ſpecies.

Et quidem S.Th. ipſe Quodlib. 9. ar.7. concedit, poſſe Angelum ſimul cognoſcere plura per plures actus & plures ſpecies. Atque Thomiſtæ, conuicti exēplis allatis de cognitione ſupernaturali & naturali, de cognitione Angeli circa ſeipſum, & circa alias res, fateri ſolent, poſſe Angelum ſimul cognoſcere plura vt plura, dummodo modus cognoſcendi ſit in diuerſo genere. Quod ſumptum eſt ex S.Th. infra q.71. Cuiuſmodi nimirum eſt, modus cognoſcendi naturalis, & ſupernaturalis: itemquè per eſſentiã propriam, & per ſpecies ſuperadditas. At certè eadem ratio eſſe videtur abſque hac diuerſitate in modo cognoſcēdi: & æquè benè poterit Angelus ſimul perfectè attendere ad plura, licèt diſtincta à ſe, & per ſpecies quoque diſtinctas.

Non poſſunt plura in quocũquenumero.

Non tamen concedendum erit, poſſe Angelum ad plura in quocumque numero ſimul attendere: quinimò omnes Angeli iuxta ſpeciem ſuam habent virtutem certo modo determinatam. Vnde cenſendum erit, Angelos ſuperiores poſſe plura quàm inferiores ſimul conſiderare. Et rurſus, ſi Angelus poteſt habere actum adæquatum vnicuique ſuæ ſpeciei intelligibili, non videtur poſſe habere ſimul plures actus adæquatos pluribus ſpeciebus, complectentes omnia obiecta contenta intra repræſentationem earum ſpecierum. Vel, ſi Angelus non poteſt habere vnum actum adæquatum ſuæ ſpeciei, ſed aſſignetur ſaltem quidã actus vniuerſaliſſimus qui poſsit ex vnaquaque ſpecie elici, hoc eſt complectens ſaltem plurima obiecta ſub repræſentatione eiuſdem ſpeciei; non poterit

inquam

inquam Angelus per plures huiuſmodi actus, ex pluribus ſpeciebus, plura vt plura ſimul perfectè cognoſcere. Vnde ex dictis ſolùm concludimus, poſſe Angelũ per plures actus ſimpliciter inadæquatos ſuis ſpeciebus, aliqua plura cognoſcere tam perfectè, ſicut ſingula ex ijs per ſe conſiderare poſſet.

D. Thomam verò negantem, poſſe ab Angelo plura ſimul vt plura cognoſci, aliqui exponunt de cognitione tam perfecta, quàm ſi vnum ſolum ex ijs pluribus Angelus conſideraret. Aliqui autem exponunt de pluribus in magna & exceſsiua multitudine. Vel commodiùs exponere poſſumus, loquutum eſſe de cognitione plurium, vel per vnum cognitionis actum, vel per plures actus, aut ſimpliciter adæquatos, aut ferè adæquatos diſtinctis ſpeciebus.

Explicantur quædã loca Ariſtotelis.

Deinde obijciunt Thomiſtæ auctoritatem Ariſtotelis 2. Topicor. loco 32. *Contingit multa ſcire, non autem cogitare:* vbi ſcire ſumitur habitualiter, cogitare actualiter. Et 4. Metaph. tex. 10. *Nihil intelligere contingit, niſi intelligentem vnum.* Reſpondetur, Ariſtotelem eſſe loquutum de intellectu humano, non angelico. Et præterea in priori loco tantùm voluit, plura poſſe cognoſci habitu quàm actu: & non quæcũque ſimul habitualiter ſciuntur, poſſe actu cogitari: quod veriſsimum eſt. In altero loco tantùm voluit, quòd quando inter duos incidit diſputatio, debet nomen in diſputationem adductum ſignificare vnum quid: alioqui nihil contingit intelligere, ideſt nihil certi ſub eo nomine, quod ad veritatem inquirendam proficiat.

Soluitur quædam ratio.

Demum, obijciunt hanc rationem ex S. Tho. ſupra q. 12. ar. 10., & poſtea q. 85. art. 4. Sicut non poteſt idem corpus ſimul pluribus figuris terminari, ita non poteſt intellectus ſimul affici pluribus ſpeciebus in actum ſecundum cognitionis deductis. Sed hoc argumentum fieri etiam poſſet de ſpeciebus ipſis in ſe in actu primo: & ita illud vſurpauit Durandus in 2. diſt. 3. q. 8. num. 5. At facilè ſoluitur: non enim poſſunt plures figuræ eidem quantitati ſimul ineſſe ob peculiarem repugnantiam quam habent inter ſe, vt conſideranti patebit: oporteret enim quaſdam partes euſdem quantitatis exiſtere ſimul in pluribus locis: hæc autem repugnantia non apparet inter actus cognitionis, ſicut nec inter ſpecies intelligibiles.

SECTIO QVARTA.

Vtrum Angeli intelligant diſcurrendo.

Sententia affirmans.

Scotus in 2. diſt. 1. q. 5. & diſt. 7. q. 1. §. *Contra concluſiones*, verſic. *Quod etiam*, breuiter affirmat, Angelos diſcurrere: refert ſe ad doctrinam quam tradiderat in Prologo ſententiarum. Sequuntur Gabriel in 2. diſt. 3. q. 2. art. 3. Gregorius diſt. 3. q. 1. art. 2. Ocham q. 16., & ex parte Molina hic art. 3. & Suarez lib. 2. de Angelis c. 33. Probant: quia ad diſcurſum non eſt neceſſaria mora temporis, vt vnum ex alio deducatur: ſed ſatis eſt dari medium in cognoſcendo, vt vnum cognoſcatur per aliud, licèt ſimul ambo cognoſcantur: ſed hic modus cognoſcendi verè conuenit intellectui angelico, nempe cognoſcere effectus per cauſas, vel è conuerſo: ergo verè Angeli diſcurrunt. Imò addunt illi Nominales, diſcurſum etiam cum mora temporis Angelis conuenire: quia non poſſunt Angeli ſimul complecti omnes ſpecies numerorum & figurarum cum ſuis proprietatibus: hæc enim ſunt infinita. Nec, ſi mundus eſſet duraturus in infinitum, poſſet Angelus ſimul cogitare omnes ecclipſes futuras, vtique infinitas: cùm ergo debeat Angelus ex vna re cognita tranſire ad aliam cognoſcendam, planè diſcurrit etiam cum mora temporis.

Sententia negans.

In contrarium S. Tho. hic art. 3. negat, Angelos diſcurrere. Sequuntur Capreolus in 2 diſt. 3. q. 2. ar. 1. concl. 10., Aegidius in 3. diſt. 3. parte 2. q. 2. Ferrarienſ. 3. contra Gentes cap. 91. Caietan. & alij Thomiſtæ hic, Valentia q. 9. de Angelis puncto 2., Vaſquez diſp. 222. Aliqui verò ex his ſolùm negant diſcurſum Angelis circa obiecta naturaliter & per ſe nota Angelis: & vel non definiunt num Angeli diſcurrant circa obiecta ſupernaturalia, futura contingentia & ſecreta mentium; vel admittunt, Angelos

circa hæc diſcurrere. Sed S. Thom. q. 8. de Veritate art. 15. ad 2. & 4., etiam circa hæc videtur negare diſcurſum. Addunt Bagnes hoc art. 3. dub. 2. & Vaſquez c. 4., non ſolum Angelos non indigere diſcurſu, ſed nec poſſe diſcurrere.

Angeli intelligunt cum ſucceſſione actuum.

Hæc diſſenſio, ex parte orta eſt, quia Auctores non ſatis conueniunt, quidnam nomine diſcurſus intelligatur. Ideo primò ſtatuendum eſt, ſi per diſcurſum intelligatur ſucceſsio plurium actuum in intellectu, quorum vnus aduenit poſt alium in tempore, & intellectus de vno ad alium tranſire dicatur: ſic manifeſtum eſt, Angelos diſcurrere, cùm dictum ſit non ſemper actu ſimul cogitare omnia quæ poſſunt: datur ergo hæc ſucceſsio actuum cum ordine temporis in intellectu angelico.

Non oportet actum poſteriorē cauſari ex priori.

Secundò, ſi addatur, per diſcurſum intelligi ſucceſsionem actuum, quorum poſterior ex priori cauſetur, quia id quod cognoſcitur per poſteriorem actū infertur & deducitur ex priori: ſic certè non oportet Angelos diſcurrere, quia poteſt Angelus ſimul conſiderare plura inter ſe connexa, vel vno vel pluribus actibus: non oportet ergo vt Angelus cum mora temporis tranſeat ex actu antecedenti in conſequentem, & ſic diſcurrat.

Ad rationem verò Nominalium, quæ contra hanc partem procedit, Caietan. hoc art. in fine ait, non eſſe abſurdum, ſi admittatur, Angelum poſſe ſimul cogitare infinita. Sed quia hoc abſolutè non eſt concedendum, adhuc negatur, Angelos diſcurrere in hoc ſenſu. Etenim, cùm non poſsit Angelus ſimul cogitare omnes ſpecies numerorum & figurarum; non ſequitur, quòd notitiam aliquarum deducere debeat ex notitia aliarum: ſed abſque illatione poterit Angelus ſucceſsiuè cogitare plures ex huiuſmodi ſpeciebus. Cùm verò conſiderat aliquam in particulari, ſimul conſiderare poterit proprietates eius, quæ non erunt infinitæ. Et ſimiliter Angelus, licèt modò cogitaret vnam ecclypſim futuram & poſtea aliam, non propterea in hoc ſenſu diſcurreret.

Non cogātur Angeli inferre vnū ex alio diſtinctis actibus.

Tertiò, ſi per diſcurſum intelligatur, quo intellectus vnum ex alio inferendo deducit, diſtinctis quidem actibus, ſed ſimul iudicando antecedens & conſequens, vt verè magis propriè ſumitur diſcurſus; ſic neceſſe non eſt, Angelos diſcurrere, niſi fortaſſe vbi aliquod iudicium probabile ſimul cū iudicio certo interuenit. Prima pars patet ratione S. Thomæ: quia poteſt Angelus vno actu cóplecti plura inter ſe connexa & ordinata: igitur poterit eodem actu cognoſcere cauſam & effectum, & iudicare plures propoſitiones: non ergo neceſſe eſt vt hoc modo diſcurrat. Secunda pars declaratur: quia Angelus quædam non cognoſcit proprio conceptu, ſed tantùm quatenus colligere poteſt ex alijs ſignis vel effectibus: vtpotè non ſolùm effectus ſupernaturales, ſed etiam effectus liberos futuros ordinis naturalis, & præſentes occultos in mentibus Angelorum & hominum. Poteſt ergo Angelus euidenter intueri talia ſigna, quæ tamen non euidenter, ſed ſolùm probabiliter indicant aliud in ſe occultum: vndè Angelus non poterit pluſquam probabiliter iudicare, hunc effectum eſſe futurum, hanc cogitationem eſſe in mente alterius. At non videtur poſſe idem iudicium ſimul eſſe euidens de vna propoſitione, & probabile de altera propoſitione: igitur in intellectu Angeli ſunt plures actus, quorum vnus oritur ex alio, ita vt Angelus vnam propoſitionem colligat & deducat ex alia magis & priùs nota, priùs ſcilicet natura. Non enim videtur ita facile, vt eadem notitia reſpectu diuerſorum poſsit eſſe euidens & obſcura, certa & probabilis; ſicut poteſt eſſe ſimul intuitiua & abſtractiua, vt conceſsimus q. 56. ſect. 3. Hæc enim differentia notitiæ abſtractiuæ & intuitiuæ, magis ſe tenet ex parte obiecti vel ſpeciei, quàm ex parte modi cognoſcendi: quia nimirum aliud obiectū cognoſcitur vt exiſtens, aliud vt poſsibile: vel per vnam ſpeciem propriam vnius obiecti intuitiuè cognoſcitur tale obiectum, & abſtractiuè aliud obiectum connexum. Differentia verò inter iudicium certum & probabile, maximè eſt in modo cognoſcendi. Vnde Molina hoc loco notat, benè fieri poſſe, vt Beatus eodem actu videat intuitiuè Deum & cognoſcat abſtractiuè creaturas: non

tamen

tamen id fieri poſſe, vbi vnum obiectum cognoſcitur certò & euidenter, aliud probabiliter & obſcurè.

Nec eodem actu. Quartò, ſi per diſcurſum intelligatur, quo intellectus vnum ex alio cognoſcit, ita vt vnum ſit ratio ſeu medium cognoſcendi aliud, licèt vno actu realiter cognoſcatur vtrumque: ſic Angeli non indigent diſcurſu circa obiecta ipſis naturaliter nota, quorum habent proprias ſpecies, indigent tamen circa obiecta quæ non cognoſcunt proprio conceptu per proprias ſpecies. Prima pars probatur: quia Angeli æquè primò cognoſcere valent ea quæ ipſis illo modo nota ſunt.: ergo non indigent cognoſcere vnum ex alio. Itaque, licèt Angeli perſpiciant cauſam & effectum, non per hoc cognoſcunt vnum ex cognitione alterius, quaſi vnum ſit ratio vel medium cognoſcendi aliud, vt notauit S. Tho. hic ad ſecundum, & clariùs explicat Caietanus: quia aliud eſt cognoſcere vnum eſſe ex alio, & aliud cognoſcere vnum ex cognitione alterius: cognoſcit ergo Angelus, effectum etiam ex ſua cauſa, ſed æquè primò cognoſcit effectum & cauſam, neque ſumit notitiam effectus ex notitia cauſæ: in hoc ergo non indigent diſcurſu. Secunda pars ex hoc ipſo patet: quia ſi Angeli non per ſe primò cognoſcunt aliqua obiecta, ſed ſolùm per ſpecies alienas ob connexionem quam habent cum alijs obiectis; manifeſtè ſequitur, cognoſcere vnum ex alio ſiuè aliquid eſſe eis rationem & medium cognoſcendi aliud. Hoc modo Angeli cognoſcunt non ſolùm effectus ſupernaturales liberè futuros vel occultos, ſed etiam Deum ipſum, & aliqua poſsibilia: ac etiam quædam alia ſic cognoſcere poſſunt, vt ex ſuperioribus patet. Hoc ergo modo Angeli diſcurrunt, licèt vno ſimplici actu cognoſcant plura, hoc eſt effectum & cauſam, ſiue medium & extremum. Hic tamen non eſt propriè diſcurſus, qualis intellectui humano conuenit, vt notauit S. Tho. hoc art. ad primum, & ſic etiam debet intelligi eo loco de Veritate, dummodo non interueniat aliquod iudicium probabile ſimul cum certo, vt iam diximus. Atque hanc ſolam ſecundam partem huius concluſionis, probat ratio adducta pro ſententia Scoti.

Poſſunt tamen ſi velint vti diſcurſu. Quintò. Licèt Angeli non indigeant diſcurſu, fortaſſe poſſunt ipſi ſi velint diſcurrere. Quod ſic declaratur: cùm Angelus de facto habeat ſpecies æquè primò repræſentatiuas v. g. talis cauſæ & effectus, potuiſſet vtique habere ſpeciem primò repræſentatiuam tantùm cauſæ: tunc ergo Angelus non potuiſſet cognoſcere effectum niſi mediante cauſa vt cognita. Sed nunc etiam de facto videtur poſſe Angelus vti ſua ſpecie vt repræſentatiua per ſe primò tantùm ipſius cauſæ: poterit ergo ſic effectum cognoſcere ex cauſa. Item non cogitur Angelus ſimul & vnico actu cogitare quæcumque poteſt: poterit ergo quodam actu cogitare ſolam cauſam, & ex vi huius cognitionis cogitare alio actu de effectu: & poterit ſic diſcurrere. Et confirmatur ex eo quod docet S.Thomas 3. p. q.11.ar.3., nempe licèt ſcientia infuſa Christi non eſſet per ſe diſcurſiua, tamen potuiſſe Christum ea vti diſcurrendo. Et licèt ibi S.Thomas afferre velit diſparitatem ad ſcientiam angelicam, hoc nō eſt neceſſarium: adhuc enim ſatis nota remanet differentia intellectus angelici & humani, quia homo ex neceſsitate diſcurrit, Angelus poteſt ex ſua libertate diſcurrere, cùm alioqui poſſet ſine diſcurſu cognoſcere.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angeli intelligant componendo & diuidendo, vel ſimplici intuitu apprehendendo & iudicando.

Molina hic art. 4. & Vaſquez diſp. 223. affirmant, Angelos componere & diuidere in iudicando, cum diuerſitate conceptuum, quando iudicant de connexione extremorum quæ per diſtinctas ſpecies intelligibiles apprehendunt: circa illa verò extrema quæ vni ſpeciei intelligibili ſubſtant, approbant ſententiam S. Thomæ quia dicunt, tunc Angelus vno actu plura cognoſcit, cùm vna ſpecie cognoſcit; ea ergo quæ cognoſcit

gnoſcit pluribus ſpeciebus, non vno actu complectitur, ſed cum compoſitione plurium actuum & conceptuum. S. Th. hic art. 4. abſolutè negat, Angelos componere & diuidere. Sequuntur Caietanus, Bagnes, & alij eodem articulo, Valentia q. 9. puncto 2. Capreolus & Aegidius in 2. diſt. 3. Item Suarez lib. 2. de Angelis cap. 32. qui tamen ait, probabile eſſe, Angelum vti compoſitione circa ea obiecta quæ non perſpicit euidenter.

Angeli nō indigent cōpoſitione & diuiſione. Dico primò. Angelus non indiget cōpoſitione ac diuiſione ad iudicandum, etiam inter extrema quæ cognoſcit diſtinctis ſpeciebus, loquendo inquam de compoſitione & diuiſione propriè dicta, qualis eſt in ſecunda operatione noſtri intellectus, vt explicauimus in Logica. Sumitur aſſertio ex Dionyſio cap. 7. de Diuinis nominibus. Probatur ratione S. Th. pro qua ſupponimus, compoſitionem & diuiſionem conſiſtere in pluralitate conceptuum, qui requiruntur in nobis ad exercendum actum iudicij: hæc autem pluralitas conceptuum in nobis requiritur ex imbecillitate noſtræ virtutis intellectiuæ: Sed Angelus poteſt vno actu & conceptu attingere ea quæ nos attingimus pluribus conceptibus: ergo Angelus nō indiget compoſitione & diuiſione. Quod quidem facilius eſt, vbi extrema inter quæ fertur iudicium, ſubſtant eidem ſpeciei intelligibili. Sed quia iudicium ferri poteſt inter extrema ſubdita diſtinctis ſpeciebus, S. Th. hic ad 1. indicat, per eamdem ſpeciem qua cognoſcitur ſubiectum, cognoſci ab Angelo quicquid eidem ſubiecto conuenit vel non conuenit. Alij tamen, quibus hoc difficile viſum eſt, etiam Thomiſtæ, inter quos expreſsè Bagnes, aſſerunt, Angelum per plures ſpecies repræſentatiuas extremorum elicere vnum actum iudicij de habitudine eorundem extremorum: quia plura extrema, quatenus in propoſitione coniunguntur, ſe habent vt vnum; poteritquè vnus actus attingens plura vt vnum, elici ex diſtinctis ſpeciebus quatenus inter ſe connexis. Nimirum, etiam in intellectu noſtro actus iudicij eſt vnus ſimplex actus: nec enim formaliter & intrinſecè includit diſtinctas apprehenſiones extremorum, ſed virtualiter ſupponit, & ideo dicitur compoſitio, vt in Logica explicauimus. Actus ergo noſtri iudicij attingens conuenientiam duorum extremorum, quæ nobis diſtinctis ſpeciebus repræſentantur, vtique ab ijſmet ſpeciebus ſimul elicitur. Illud autem plus intellectui angelico tribuendum eſt, quòd poteſt vnico actu apprehendere ſimul & iudicare.

S. Thomam verò hic ar. 2. docentem, Angelum poſſe cognoſcere ſimul plura, tantùm quæ per eandem ſpeciem repræſentantur, non autem quæ per diſtinctas ſpecies, Bagnes hoc art. 4 exponit, quòd plures ſpecies poſſunt ſe habere vt vna, & ſic concurrere ad vnum actum: Alij verò obſeruāt, S. Th. conceſſiſſe, poſſe ſimul cognoſci plura vt vnum, ſicut ſe habent extrema vnius propoſitionis; & poſtea addidiſſe, plura cognoſci per vnam ſpeciem, quia id faciliùs contingit.

Sed benè iudicāt determinatè de propoſitionibus. Secundò. Licèt Angeli non componant & diuidant, tamen perfectè cognoſcunt propoſitiones, non ſolùm apprehendendo, ſed etiam iudicando, hoc eſt non ſolùm attingendo ſignificatum propoſitionis quoad quid eſt, ſed definitè ac determinatè diſcernendo quoad an eſt propoſitionem eſſe veram. In hoc quidem videntur non rectè ſentire aliqui, ſimpliciter æquiparantes cognitionem angelicam cognitioni noſtræ apprehenſiuæ: quibus fauet S. Th. hoc ar. 4. ad 3. dum ait, Angelos ſimplici modo cognoſcere quod quid eſt. At ſine dubio cognitio angelica habet in ſe determinationem noſtri iudicij: Angelus enim definitè iudicat, affirmando hoc eſſe illud, vel negando: alioqui cognitio angelica eſſet valde imperfecta. S. Thomas verò debet intelligi, quod Angelus non ſolùm attingat cognitione ſua propoſitionem quoad quid eſt, ſed quòd eodem ſimul actu attingat quoad non eſt.

Poſſunt apprehendere abſque determinato iudicio. Tertiò. Cùm facilè conſtet, non poſſe intellectum iudicare de aliqua propoſitione abſque apprehenſione eius, poterit tamen intellectus angelicus apprehendere propoſitionem quoad quid eſt, non iudicando quoad an eſt. Patet præſertim in ijs propoſitionibus quarum veritas eſt occulta Angelis: poterit enim

ſine

ſine dubio Angelus apprehendere ſignificatum harum propoſitionum abſque definito iudicio veritatis: ſicut & nos apprehendimus ſignificatum ſimilium propoſitionum abſque determinato iudicio: vtpotè v. g. Petrus ambulabit, Petrus hoc cogitat, hoc vult: poterunt ergo Angeli ſimili pacto has propoſitiones apprehendere quoad ſignificatum earum.

Poſſūt vti compoſitione & diuiſione. Quartò. Hinc ſequitur, poſſe Angelum ex ſua libertate ſuſpendere definitum iudicium de aliqua propoſitione alioqui ei nota, & apprehendere ſolum ſignificatum eius. Hoc enim non denotat imperfectionem repugnantem intellectui angelico, ſed potiùs poteſtatem quandam. Item poſſe Angelū apprehendere vnum extremum abſque alio, vel apprehendere ambo extrema diſtinctis actibus. Non enim cogitur ſimul eodemquè actu conſiderare quæcumque poteſt: ſed ſicut poteſt concipere vnam rem ſine alia antequam aſſequatur notitiam vel ſpeciem illius, poterit etiam poſtea quam hanc aſſequutus erit. Sic tandem deduci poteſt, poſſe Angelum pro ſua libertate iudicare componendo & diuidēdo: ſi nēpe hoc modo diſtinctis actibus apprehendat extrema cum ſignificato propoſitionis, & iudicet eandem propoſitionem quoad an eſt. Vbi hic actus iudicij non includet in ſe formaliter totam perfectionem quam habere ſolet ſimplex intuitus Angeli, quo apprehendit ſimul & iudicat: ſed erit ſimilis iudicio noſtri intellectus, ſupponens naturæ ordine præuiam apprehenſionem.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Angeli ſemper verum cognoſcant, vel falli poſſint.

DIxerunt aliqui, in cognitione angelica non eſſe formaliter veritatem nec falſitatem, ſed tantùm virtualiter: eo quod Angeli non componunt, veritas autem & falſitas propriè eſt in compoſitione. S. Thomas art. 5. ſignificat, in cognitione Angeli eſſe veritatem ſimplicem, qualis eſt in noſtra apprehenſione. Certum tamen eſſe debet, cognitionem angelicam formaliter eſſe veram, non ſolùm veritate ſimplici, quæ primæ operationi intellectus noſtri tribuitur; ſed maximè veritate determinata ac iudicatiua, qualis eſt in noſtra ſecunda operatione. Etenim hæc veritas, quæ dicitur etiam complexa, ineſt iudicio, quo intellectus attingit propoſitionem definitè quoad an eſt. Et per accidens ſe habet, quòd intellectus noſter iudicat componendo, ad hoc vt iudicium habeat hanc veritatem. Cùm ergo angelicus intellectus verè definitè iudicet, licèt abſque compoſitione, vt ſtatutum eſt; omnino habet huiuſmodi veritatem. S. Thomas verò debet exponi, quòd idem ſimplex actus intellectus angelici habet totam veritatem abſque compoſitione.

Semper verum cognoſcunt circa res naturaliter notas. Deinde. An intellectus Angeli falli poſſit, Dicendum eſt cum S. Th., falli non poſſe circa ea quæ proprio conceptu cognoſcit, hoc eſt circa obiecta naturalia quæ euidenter perſpicit: hæc enim cognoſcit Angelus ſicut ſunt in ſe. Similiter non poteſt intellectus Angeli decipi circa obiecta ſupernaturalia, non ſolùm quæ clara viſione intuetur in Deo, ſed etiam quæ diuina illuſtratione ad ipſum Angelum ſpectante cognoſcit; reuelationi enim diuinæ non poteſt ſubeſſe falſum. Circa illa verò quæ Angeli non hoc modo cognoſcunt, ſed tantùm per ſigna & coniecturas aſſequuntur, poſſunt quidem iuxta naturam ſuam decipi: ſiquidem hoc medium cognoſcendi non ſecum fert infallibilem veritatem; poterit ergo Angelus ex aliquo ſigno ferre probabile iudicium de aliquo effectu futuro, vel de aliquo affectu alterius occulto, vel de aliquo ſupernaturali myſterio: & ſic poteſt contingere, vt huiuſmodi iudicium ſit in re falſum. De facto tamen Angeli beati nequaquam decipiuntur: tum quia non eliciunt iudicia obnoxia falſitati; ſed dum iudicant probabilitatem alicuius rei, non ferunt iudicium probabile de ipſa re: tum quia diuina prouidentia præſeruantur ab omni errore, vt de omnibus Beatis in vniuerſum ſuo loco dicemus. Dæmones autem facilè interdum falluntur: tum quia contingere poteſt, vt aliquod iudicium prudēter habitum ex ſufficientibus

motiuis,

motiuis, ſit re ipſa falſum: tum etiam quia Dæmones, malitia excæcati, imprudenter in quædam falſa iudicia incidunt.

Cæterùm, quod attinet ad duplicem cognitionem angelicam, matutinam & veſpertinam, de qua diuiſione agit S. Th. duobus vltimis articulis, non oportet latiùs diſſerere. Cognitio enim matutina eſt, qua Angeli cognoſcunt res in Deo viſo, de qua iam q. 12. tractatum eſt: cognitio veſpertina eſt, qua Angeli cognoſcunt res in proprio genere, de quo modo agimus. Solùm poteſt eſſe difficultas de mente Auguſtini, qui eam diſtinctionem ſub illis nominibus tradidit. Sed hoc ſufficienter explicat S. Thomas.

QVAESTIO QVINQVAGESIMANONA.

De Loquutione & Illuminatione intellectuali Angelorum.

AGit de his S. Tho. poſt plurimas quæſtiones, nempe q. 106. & 107. Sed hic eſt opportunus huius tractationis locus: loquutio enim & illuminatio ſequitur ad intellectionem. Sub numero verò huius præſentis quæſtionis S. Tho. agit de voluntate Angelorum, & quæſtione ſequenti de dilectione: ſed vtranque nos ſub vna quæſtione ſequenti includemus. De illuminatione verò hæc docet ea quæſt. 106. Primò, verè vnum Angelum illuminare alium, inquantum ei manifeſtat veritatem quam ipſe cognoſcit, vel fortificando virtutem intellectiuam alterius, vel explicando & diſtinguendo obiectum. Secundò, vnum Angelum non poſſe per ſe mouere voluntatem alterius, ſed tantùm manifeſtando & proponendo obiectum. Tertiò, Angelum ſuperiorem non illuminari ab inferiori, quia id eſſet præter rectum ordinem. Quartò, Angelum inferiorem illuminari à ſuperiore, quia Angeli ſuperiores magis participant de diuina bonitate, & ſic ſubiectis impartiuntur quod à Deo percipiunt. Similiter de loquutione Angelorum hæc docet quæſt. 107. Primò, Angelos inter ſe loqui, nempè per hoc quòd conceptus vnius Angeli manifeſtatur alteri per voluntatem illius. Secundò, etiam Angelos inferiores loqui ad ſuperiores, non quidem illos illuminando, ſed manifeſtando ea quæ ad eorum voluntatem ſpectant. Tertiò, Angelos loqui etiam ad Deum, non quidem vt communicent vel manifeſtent quicquam Deo, ſed vt accipiant à Deo, ſicut in loquutione humana ſe habet diſcipulus ad magiſtrum. Quartò demum, localem diſtantiam non impedire loquutionem angelicam, quia hæc loquutio in Angelis eſt operatio purè intellectualis.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli inter ſe loquantur exhibendo ſigna expreſſiua conceptuum.

Angeli inter ſe loquuntur. IN primis certum eſt, Angelos Angelis loqui. Cõſtat ex plurimis Scripturæ locis, in quibus narrantur quædam loquutiones Angelorum: & ex illo 1. Corint. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*. Traditur à multis Patribus. Aſſeritur ab omnibus Theologis. Ratione facilè ſuadetur: creaturis intellectualibus conuenit mutua ſocietas, quæ abſque communicatione conceptuum conſiſtere nequit: cùm ergo conceptus & affectus vnius Angeli, non ſit ſtatim ex natura rei notus alijs; poſſunt ac debent Angeli inter ſe loqui, ſi ſuos velint manifeſtare conceptus. Vndè non ſolùm

lùm

lùm loquuntur Angeli ſuperiores inferioribus, ſed etiam inferiores ſuperioribus, vt rectè notauit S. Thomas. Loquuntur etiam Angeli ad homines & ad Deum: ad Deum videlicet, orando, laudando: non vtiquè ad ſignificandum Deo quicquam illi ignotum, ſed dirigendo cogitationes ſuas ad Deum. Loquuntur verò ad homines, eo modo, quo poſſe Angelos circa homines operari, tractauimus antea quæſt. 51. Difficile tamen admodum eſt, aſſignare modum quo Angeli inter ſe loquantur, ac definire in quo conſiſtat loquutio Angelorũ.

Non pauci Theologi docent, Angelos inter ſe loqui, exhibendo ſigna quædam & nutus, ſimili pacto quo homines inter ſe loquuntur, apud quos potiſſima ſigna ſunt voces expreſſiuæ conceptuũ, quamuis alijs quoque ſignis & nutibus poſſint homines ſuos manifeſtare conceptus. Ita de Angelis opinantur Gregorius in 2. diſt. 9. q. 2. Marſilius q. 7. ar. 2. Aegidius diſt. 10. q. 3. art. 1. Argentina q. 1. art. 2. & ex parte Durandus diſt. 11. q. 4. num. 12. Clictoueus ſuper Damaſcenũ 2. Fidei cap. 3. D. Anſelmus in locum citatum ad Corint. Sequitur Molina q. 107. art. 1. diſp. vnica concluſ. 2., & approbat Vaſquez diſp. 211. c. 10. Hi verò Auctores vt plurimum volunt, hæc ſigna quibus Angeli loquuntur eſſe ſpiritualia. Sed Durandus vult, eſſe corporalia, ſicut inter homines: adeòque Angelos loqui, vel formando ſonos & voces in aere, vel exhibendo nutus in corporibus ad hoc formatis. Refert etiam, quoſdam dixiſſe, Angelos loqui ſignando quaſdam figuras & caracteres in cœlo. Rurſus alij volunt, hæc ſigna angelica ſignificare naturaliter, & ita ſentit Vaſquez: alij ad placitum & ex impoſitione, & ita ſentit Molina, eandemquè partem reputat probabilem Zumel q. 107. art. 1.

Poſſunt loqui per ſigna externa in corporibus aſſumptis.

Verùm, ſi per ſigna accipiantur quicumque effectus expreſſiui & ſignificatiui rerum quæ alijs manifeſtandæ ſunt, ſic ſine dubio Angeli non niſi per ſigna loquuntur, hoc eſt per effectus quoſdam ſignificatiuos rerum: quo pacto etiam actus intellectus & ſpecies intelligibiles, inter ſigna computantur. Et quidem aliqui ex Auctoribus allegatis non explicarunt, ſe voluiſſe alia ſigna præter hæc, de quibus poſtea. Sed ſi per ſigna accipiantur alij effectus diſtincti ab actibus intellectus & voluntatis ac ſpeciebus intelligibilibus; ſic fatendum quidem eſt, poſſe Angelos inter ſe loqui exhibendo ſigna aliqua externa & corporalia. Etenim, ſicut Angeli in corporibus aſſumptis humanas voces imitantur, & hominibus loquuntur: ita poſſunt & inter ſe loqui, cùm & homines hoc modo loquantur Angelis: Angeli enim cognoſcũt ſignificationem nominum apud homines conſuetam: poſſuntquè etiam ipſi Angeli nouas voces inſtituere, nouas ſignificationes imponere, quibus inter ſe colloquantur. Et aliquæ viſiones, quæ apud Zachariam Prophetam & Ioannem in Apocalypſi narrantur de Angelis inter ſe loquentibus, fortaſſe hoc modo exercebantur. Præterea ſicut homines inter ſe, non ſolùm verbis, ſed & alijs ſignis ac nutibus vel naturaliter vel ad placitum ſignificantibus, poſſunt ſuos conceptus exprimere; ſic etiam & Angeli loqui poſſunt.

Poſſunt etiam per alia ſigna, tum corporalia, tum ſpiritualia.

Item, non aſſumendo corpora, poſſunt Angeli inter ſe loqui exhibendo corporalia ſigna, nempe motum aliquem vel impreſſionem in corporibus: poſſet enim ſine dubio certa ſignificatio ad placitum inſtitui inter Angelos, vt per quendam motum aut impreſſionem vno vel alio modo factam in corpore, hoc vel illud ſignificetur. Rurſus poteſt exerceri loquutio inter Angelos per ſigna ſpiritualia inter ipſos exhibita, in ordine tamen ad corpora, ſiuè ad ſpatium corporeum: nempe ſi inter eos inſtituantur huiuſmodi ſigna, quòd dum aliquis per ſuam præſentiam ſe collocat in tanto vel tanto ſpatio, cum tali vel tali figura, quæ ſine dubio in infinitum variari poſſet, hoc vel illud ſignificetur. Præter hæc autem non apparet, quænam alia ſigna ſpiritualia Angeli poſsint inter ſe exhibere. Vel enim eſſent qualitates quædam ſpirituales, quas Angelus produceret: & planè aſsignari non poteſt quænam ſint huiuſmodi qualitates, & quomodo ſignificent. Vel eſſent aliqui alij effectus: qui pariter nec intelligi nec explicari poſſunt.

At certè omnis loquutio per ſignaiam

Sed non ſufficit hic modus loquutionis. iam conceſſa, ſatis imperfecta eſt, minuſquè decens ſublimitatem illorum Spirituum. Et præſertim, quia non poſſunt omnia illa ſignificare naturaliter, ſed deberent ſignificare ad placitum, non ſatis poteſt enarrari, quo pacto omnes Angeli inter ſe conuenerint ad inſtituenda talia ſigna: & adhuc vt conuenirent, debebant priùs habere alium loquendi modum, quo talem ſignificationem determinarent ac inter ſe conſtituerent: ſicut vnus homo edocet alium ſignificationes nominum alterius extraneæ linguæ, vtendo nominibus propriæ linguæ antea notæ diſcipulo. Niſi quis dicat, primam ſignificationem nutibus quibuſdam naturaliter ſignificantibus ab initio innotuiſſe Angelis, eo modo quo pueri ſignificationem nominum ab initio aſſequuntur: quod ſatis imperfectum eſſet. Vnde tandem recurrere oporteret ad Deum, quòd ab initio Angelis indidiſſet peritiam ſignorum quibus loqui deberent, eo pacto quo primis hominibus notitiam alicuius linguæ ſaltem ex parte impreſſit. Sed hoc non eſt neceſſarium. Inueſtigandum ergo eſt, quonam alio modo Angeli inter ſe loquantur.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Angeli loquantur producendo intellectionis actum.

HEnricus Quodlib. 5. q. 15. art. 2. Heruæus in 2. diſt. 11. q. 1. docent, Angelos loqui, eliciendo in ſe ipſis intellectionem illius obiecti quod alijs ſignificare & notificare debent. Hanc ſententiam defendit Vaſquez diſp. 211. cap. 11. & 12. Et fundamentum eſt: quia ſupponunt, Angelos ex ſua virtute dignoſcere omnem actum intellectionis, qui in alijs reperitur: vel ſcilicet penitus cognoſcere, præter quàm quòd ex qua intentione talis actus intelligendi procedat, vt Vaſquez indicat; vel cognoſcere maxima ex parte, vt dixerunt Henricus & Heruæus. Quia autem, hi Auctores putarunt, aliquid intellectionis alienæ occultum eſſe ſingulis Angelis; conati ſunt varijs modis explicare, quomodo per id quod eis erat naturaliter notum poſſint alijs notificare quod eſſet ignotum. Vaſquez ita rem explicat, poſſe Angelum qui aliquid in ſe cogitat aut vult, habere actum reflexionis circa priorem intellectionem & volitionem, & habere hunc actum reflexum in ordine ad alium Angelum, & eo ipſo omnia fieri nota alijs omnibus Angelis, loquutionem tamen peculiariter dirigi ad illum Angelum ad quem ordinatur illa reflexio.

Loquitur in ſe producendo intellectionis actu. Verùm poteſt quidem Angelus per ipſum intelligendi exercitium dici, quòd loquatur ſibi ipſi vel ſecum: ideo enim actus intelligendi vocatur verbum & ſermo mentalis: & ità docet S. Tho. q. 107. art. 1. Item dum vnus Angelus alteri rem aliquam manifeſtat, pariter eadem cognitio, quam ille Angelus de tali re habet, dici poteſt ſermo & loquutio ad alium Angelum cui ea res manifeſtatur: & habetur etiam ex S. Tho. ibidem & q. 9. de Veritate art. 4. ad quartum, atque ex Theophilacto & Theodoreto in illud 1. Corint. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, vbi explicant linguam Angelorum ad loquendum, & aures ad audiendum, eſſe eorum intellectum: qua ratione cognitio Angeli loquentis, dicetur loquutio, & audientis auditio: in nobis autem noſtræ voces dicuntur ſubſtitui loco conceptuum.

Actus intellectionis in vno Angelo non eſt per ſe ſtatim manifeſtus alijs. Sed cùm concedendum non ſit, intellectionem vnius Angeli, eo ipſo quòd elicitur, eſſe manifeſtam alijs Angelis; imò ſupponimus, eſſe potiùs ex natura ſua occultam, donec alio modo manifeſtetur, vt iam antea diximus: hinc adhuc inquirendum ſupereſt, quonam modo vnus Angelus manifeſtet alteri ſuum conceptum & rem à ſe cognitam, in qua manifeſtatione conſiſtit loquutio. Et alioqui abſurdum eſt, ſi omnis actus cognitionis, atque adeo omnis res cognita ab vno Angelo, ſtatim per ſe innoteſcat alijs: ſic enim tolleretur illuminatio inter Angelos, ac ſequerentur alia inconuenientia, vt magis in ſequentibus apparebit. Alij etiam Auctores nõ ſufficienter ſaluant, vnum Angelum per illam partem ſuæ intellectionis quam volunt eſſe notam alijs, notificare id quod dicunt eſſe ignotum, vt proſequitur idem Vaſquez.

Aliter Scotus in 2. diſt. 9. q. 2. §. *Ad*

Vnus Angelus non per ſe producit intellectionis actum in alio.

quaſtionem iſtam, & §. Ad vlteriores, docet, vnum Angelum loqui alteri, producendo in intellectu eius conceptum & intellectionem eiuſdem obiecti à ſe cogniti: & inquit, producere per ſuum intellectum formatum ſpecie intelligibili talis obiecti: vt nempe idē ſit principium productiuum intellectionis in alio Angelo, quod eſt in ipſomet Angelo cognoſcente & loquente. Ait quoque, intellectum alterius Angeli paſſiuè tantùm concurrere recipiendo intellectionem à loquente impreſſam: ac proinde eandem intellectionem, vt productam ab vno Angelo eſſe loquutionem, vt receptam in alio eſſe auditionem: ad cuius differentiam inquit, cognitionem exercitam ab eodem Angelo loquente, dici poſſe viſionem. Item Ochamus in 2.q.20. & Quodlib.1.q.7. & Gabriel in 2.diſt.9.q.2.nu.8. dicunt, vnum Angelum loqui alteri, per hoc quòd mediante ſua intellectione producit in intellectu alterius Angeli notitiam ſuæmet intellectionis, ſimul tamen actiuè concurrente intellectu Angeli audientis. Addunt verò, ad loquutionem requiri actum etiam voluntatis, quo vnus Angelus velit ſuum conceptum alteri manifeſtum fieri: quia alioqui, cùm intellectio vnius Angeli naturaliter imprimat notitiam ſui in intellectu alterius, ſic omnis Angelus dum intelligit, neceſſariò loqueretur omnibus alijs Angelis: vt ergo verè dicatur vnus Angelus loqui alicui alteri Angelo, requiritur talis actus voluntatis, quem quilibet Angelus liberè poteſt dirigere ad quem loqui voluerit.

Hic tamen totus dicēdi modus, aptus non eſt ad explicandam loquutionem angelicam. Tum quia falſum eſt, quod Scotus ait, produci intellectionem in Angelo audiente abſque concurſu eius actiuo. Nam intellectio, cùm ſit actio vitalis, non poteſt non procedere ab eadem ſubſtantia & potentia intelligente. Tum etiam falſum eſt quod Scotus ait, intellectum vnius Angeli cum ſpecie obiecti poſſe producere intellectionem in intellectu alterius Angeli. Intellectus enim informatus ſpecie, producit vitaliter intellectionem, hoc eſt immanenter: non ergo poteſt producere in alio intellectu, ſicut in ſe ipſo. Tum quoque non rectè dicunt Ochamus & Gabriel, intellectionem vnius Angeli naturaliter producere notitiam ſui in intellectu alterius Angeli. Sic enim ſequeretur, omnes cogitationes vnius Angeli eo ipſo notas eſſe omnibus. Nec ſufficit, quòd ad loquutionem requirunt actum illum voluntatis. Nam ſimpliciter defendere oportet, conceptus vnius Angeli non eſſe notos alijs, niſi ex libera loquutione & manifeſtatione Angeli cogitantis.

Sed ſolùm poteſt per modū obiecti producere.

Aliter tamen iuxta hanc ſententiam poſſet non ineptè Angelorum loquutio explicari, penes id quod conceſſimus q.55., nempè poſſe Angelum, cùm ſit obiectum ſpirituale, per eſſentiā ſuamet concurrere cum intellectu alterius Angeli, vt ab eo cognoſcatur: ſic enim dici poterit, cognitionem exiſtentem in intellectu vnius Angeli, poſſe ſimul cū intellectu alterius concurrere tanquam obiectum cum potentia, vt hic alius Angelus cognoſcat intellectionem illius: qui proinde actus cognitionis ſimul effectiuè procedat, tum ab intellectu huius Angeli audientis, tum ab intellectione illius Angeli loquentis. Hoc enim obiectum videtur proportionatum vt immediatè ſimul cum intellectu alterius concurrat ad cognitionem ſui. Et ſimiliter actus voluntatis vnius Angeli poſſit cōcurrere cum intellectu alterius vt cognoſcatur. Cùm verò intellectus Angeli audientis intuetur intellectionem alterius, ſimul cognoſcit quidnam ab eo intelligatur. Hac ergo via Angelus loquens manifeſtabit audienti conceptus ſui intellectus, affectus voluntatis, & ea quæ intelligit ac vult. Cognoſcet etiam Angelus audiens, cuiuſnam Angeli ſit intellectio quam intuetur, vt ſic percipiat quiſnam ei loquatur. Abſolutè verò in poteſtate Angeli intelligentis ſit, applicare actum ſui intellectus & voluntatis ad concurrendum cum intellectu alterius: & ita liberum ei ſit, manifeſtare alteri ſua ſecreta; & niſi loquatur, nulli alteri ſint manifeſta.

Obiectiones ſoluntur.

In contrarium arguit Scotus pro ſua ſententia. Homo qui loquitur alteri, ſi poſſet intellectui alterius ingenerare actum cognitionis rei de qua loquitur, vtique.

vtique id faceret, & ſic loqueretur: ſed intellectus vnius Angeli cum ſpecie obiecti, eſt principium aptum & ſufficienter conſtitutum in actu primo ad producendum actum intellectionis, vt patet quia in ſe ipſo producit: ergo poteſt etiam producere in intellectu alterius, & ſic producendo Angelus loquitur. At ex dictis patet reſponſio: quia intellectus Angeli informatus ſpecie, eſt principium ſufficiens vt immanenter & in ſe ipſo producat intellectionis actum, non verò vt producat in alio. Quemadmodum oculus informatus ſpecie viſiua coloris, poteſt elicere actum viſionis in ſe, non autem in alio oculo, ſiue diſtanti, ſiue propinquo, ſiue etiam compenetrato.

Pro parte oppoſita, contra ſententiam Scoti multa obijci ſolent, quorum aliqua videntur etiam procedere contra hunc modum quem conceſſimus: præcipuè hæc, quia Angelus non habet virtutem producendi quicquam in alieno ſubiecto præter motum localem, & quia ſequeretur Angelum poſſe eodem modo loqui animæ noſtræ dum eſt in corpore, & animam Angelo. Sed ad hæc dicemus ſect. ſequenti.

SECTIO TERTIA.

Vtrum Angeli loquantur imprimendo ſpecies intelligibiles, vel ſolùm volendo ſuos manifeſtare conceptus.

Scotus eodem loco concedit, vnum Angelum imprimere poſſe intellectui alterius ſpeciem intelligibilem, ſi alter Angelus non eam præhabebat: ſed non conſtituit loquutionem in impreſſione huius ſpeciei, ſicut in productione intellectionis. Riccardus verò in 2. diſt. 9. art. 2. q. 1. affirmat, vnum Angelum loqui ad alium, immittendo ſpeciem intelligibilem: declaratquè immittere ſpeciem, diffundendo radium quendam ſpiritualem vſque ad intellectum alterius Angeli, qui rurſus ex huiuſmodi ſpecie ibi immiſſa abſtrahat aliam ſpeciem ſibi accomodatam. Approbat hanc ſententiam, quatenus aſſerit Angelos loqui imprimendo ſpecies intelligibiles. Zumel q. 107. q. 1., & defendit latè Suarez lib. 2. de Angelis cap. 27. & 28.

Hæc etiam ſententia defendi poteſt penès id quod; quæſtione 55. concedebamus, Angelos poſſe accipere ſpecies ex obiectis ſpiritualibus, & obiecta ſpiritualia habere vim imprimendi ſpecies ſui. Et rurſus ſequitur ex modò dictis ſectione præcedenti: ſi enim actus vnius Angeli poteſt immediatè cum intellectu alterius concurrere vt cognoſcatur, poterit etiam imprimere ſpeciem repræſentatiuam ſui in intellectu alterius, ad hoc vt deinceps quando ille actus tranſierit, poſſit ab alio Angelo cognoſci. Idquè adhuc facilius eſt iuxta ſententiam eorum, qui volunt, omnem actum relinquere in intellectu ſpeciem ſui qua deinceps recognoſci valeat. Ad hanc verò productionem ſatis eſt, ſi ille ſolùm actus actiuè concurrat: ſiquidem in ratione obiecti videtur eſſe principium ſufficiens ad imprimendam ſpeciem ſui: nec opus erit, vt intellectus recepturus hanc ſpeciem, ſimul ad eius productionem actiuè concurrat. Atque in poteſtate & libertate cuiuſque Angeli ſit, applicare actum ſuum ad imprimendam ſpeciem intellectui alterius, prout ipſe voluerit: & ſic manifeſtabit ſuos conceptus & affectus cui voluerit. *Poteſt exerceri loquutio angelica per impreſſionem ſpecierũ.*

Ad defendendum verò hunc dicendi modum, ſufficiet diluere quaſdam difficultates, quas affert Vaſq diſp. 211. cap. 5. Angelus, inquit, non poteſt alium effectum extra ſe producere præter motum localem, nec poteſt quicquam agere in intellectum aut voluntatem alterius. Rurſus, non poteſt Angelus mediante actu ſui intellectus & voluntatis tanquam obiecto ad libitum ex imperio ſuæ voluntatis inprimere ſpecies repræſentatiuas eiuſdem actus intellectui alterius: actus enim ſi quid operatur, agit naturaliter & neceſſariò, nec ſubſtat arbitrio operantis, ſicut ſubſtant potentiæ & habitus: ſic enim per actus neceſſariò producuntur habitus in operante, & relinquuntur ſpecies in intellectu. Demum, poſſet etiam anima noſtra non ſolum

liùm dum eſt ſeparata, ſed pariter dum eſt coniuncta corpori, eodem modo loqui ad Angelos: & è conuerſo poſſet ſic Angelus loqui animæ noſtræ coniunctæ: nemo autem hactenus percepit talem loquutionem ab Angelis.

Sed prima difficultas aſſumit id quod probare debebat, nec ſatis probare poteſt, vt ex ſuperioribus patet: quinimò, ſatis connaturale videtur Angelo, poſſe producere aliquem effectum in eſſe intelligibili. Secunda difficultas nec etiam probat intentum: quinimò, cùm conſtet Angelos liberè manifeſtare ſuos conceptus & affectus, facilè concipitur, hoc eſſe cõnaturale Angelis eorumquè actibus, vt ex arbitrio ſuo poſſint Angeli ſuos actus applicare ad imprimendas ſpecies. Tertia difficultas, ad ſummum oſtendit, animas quidem ſeparatas eodem modo loqui, & audire ſpiritualiter, quo Angeli inter ſe. Dum verò anima eſt coniuncta corpori, in omni ſententia non habet eumdem modum loquutionis & auditionis. Et ratio eſt: quia in hoc ſtatu anima operatur tanquam forma corporis, vnde eius conſortio impeditur ne pleraque agat eo modo quo poterit ſeparata.

Alio modo poteſt explicari, Angelos inter ſe loqui per impreſſionem ſpeciei intelligibilis faciendam à Deo: ita nempe, quòd dum vnus Angelus velit ſuum conceptum manifeſtare alteri, Deus tanquam cauſa prima naturalis debeat infundere ſpeciem actus intellectus alterius, eo modo quo circa cognitionem futurorum dicebamus, ſi Angeli non habuerint ſpecies eorum infuſas ab initio, & ſic debeant de nouo recipere à Deo quando res de præſenti contingunt.

Faciliùs exercetur per voluntatem manifeſtandi ſuos conceptus.

Tandem alio modo ſignificat S. Th. q. 107. art. 1. vnum Angelum loqui alteri, nempe per hoc ſolùm quòd vult ei manifeſtum fieri conceptum & affectum ſuum; & ſic eo ipſo hunc conceptum & affectum conſtitui intra ordinem obiecti proportionati cum omnibus conditionibus vt ab alio Angelo cognoſcatur. Hunc modum defendunt Caietanus, Ripa, Nazar., & alij Thomiſtæ. Addit tamen Bagnes, Angelum qui loquitur debere excitare alium ad audiendum. Item Valentia de Gubernatione rerum à Deo q.4.pũcto.2. Capreol.in 2.diſt. 11. q. 2. & alij. Debetquè res ſic explicari, quòd quilibet Angelus præhabeat quidem ſpecies repræſentatiuas cõceptuum qui alijs manifeſtari poſſunt, tamen non cognoſcant donec alij Angeli velint ſuos conceptus fieri manifeſtos: & hæc voluntas requiratur tanquam conditio ad hanc actualem cognitionem, ſicut & antea dicebamus de cognitione futurorum. Si enim conceptus vnius Angeli ideo ignorantur ab alio, quia occulti ſunt; iam eo ipſo quòd Angelus vult ſuos conceptus eſſe manifeſtos, deſinunt eſſe occulti: ergo abſquè impedimento ab alio cognoſcentur. Hæc verò voluntas, vel eſt ipſo facto manifeſta alteri Angelo, cùm ſit manifeſtatio ipſa: vel à poſteriori alter Angelus colliget, eum qui loquitur habere hanc voluntatem, quia ſcit ſe non poſſe intueri conceptus eius niſi ille velit. Quo pacto, ad hoc vt illa voluntas in ſe ipſa intuitiuè cognoſcatur, oportebit vt ille Angelus alio actu velit eam manifeſtare: vbi inconueniens non eſt, poſſe hos actus multiplicari & reflecti in infinitum.

Hoc verò modo explicari poteſt, Angelum loquentem poſſe mentiri & decipere alium, ſi nempe velit vt alius putet id quod reuera non eſt. Difficilius autem eſſet, Angelum mentiri, ſi loquitur imprimendo ſpeciem, vel producendo cognitionis actum. Sed adhuc facilius eſt, Angelos mentiri loquendo per ſigna. Angeli tamen beati ob ſuam perfectionẽ mentiri non poſſunt, nec decipi.

Ex his etiam ſoluitur difficultas quæ contra ſententiam D. Thomæ proponi ſolet, ſcilicet non videri poſſibile, vnum Angelum de nouo cognoſcere conceptum alterius abſque præuia mutatione. Sicut enim ad cognoſcenda futura dum fiunt præſentia, ſatis eſt mutatio obiecti abſque præuia mutatione in intellectu Angeli, ita ad cognoſcendos conceptus alterius ſatis erit hæc mutatio obiecti, quòd Angelus velit ſuos conceptus fieri manifeſtos. Soluitur item facilè alia difficultas quam obijcit Vaſquez, cap. 8., dicens, hunc modum manifeſtationis non eſſe propriè loquutionem, quia actus voluntatis non eſt loquutio. Sed ſicut notauimus lectione præcedenti, fa-

cile erit dicere, actum intellectionis in Angelo loquente, quatenus manifeſtatur per voluntatem, eſſe loquutionem: res verò de qua Angelus loquitur, eſt conceptus obiectiuus eiuſdem intellectionis.

SECTIO QVARTA.

Quo pacto Angeli dirigant loquutionem ſuam ad alios vt audiant.

Quomodo vnus Angelus excitet alium ad audiendum.

S. Thomas q. 107. art. 1. ad 3. ait, intellectum vnius Angeli excitari ab alio loquente per aliquam virtutem intelligibilem, ad hoc vt audiat. Hanc excitationem, præter voluntatem manifeſtandi ſuos conceptus, requirit ibi Bagnes. Videturquè neceſſaria hæc excitatio, quia vt Angelus audiat & percipiat quę alter loquitur, debet attendere: ergo debet excitari ad attendendum. Alioqui facilè contingeret, vnum loqui & alium non audire, prætertim ſi nimis attentè alia diuerſa cogitabat. Sed tamen non apparet, quæ nam alia excitatio ab Angelo loquente fieri poſſit, qua dirigatur ſua loquutio ad alium Angelum, vt audiat & attendat, excitatio inquam diſtincta a loquutione. Sed ſic explicandum eſt, alium Angelum excitari ad audiendum, nempè vt eo ipſo quòd vnus alteri loquitur, ſuboriatur in intellectu huius cogitatio de re quæ ſibi proponitur: in poteſtate tamen eius ſit, perſiſtere in hac cogitatione, & attendere ad loquutionem alterius. Non enim poſſumus de hac re aliter philoſophari, quam prout in nobis contingit: ſic autem in mente humana ex obiecto exteriùs oblato ſtatim ſuboritur cogitatio, quam poteſt homo vel repellere vel retinere. Hæc autem cogitatio oritur in intellectu Angeli audientis, vel per operationem Angeli loquentis, ſiue immediatè, ſiue mediante impreſſione ſpeciei: vel quia Deus vt cauſa prima debet mouere intellectum Angeli audientis ad eum actum. Conſtare autem nobis non poteſt, num contingat interdum, Angelum tam vehementer attendere ad alia obiecta, vt quamuis alius loquatur, non admittat talem cogitationem. Neque conſtat, num vnus Angelus poſſit cogere alium ad attendendum. Scotus quidem vbi ſupra docet, Angelum ſuperiorem poſſe cogere inferiorem, non è conuerſo.

Num loquatur vnus alteri in quacunque diſtantia.

Rurſus Scotus ibidem affirmat, vnum Angelum poſſe loqui alteri, licet diſtanti: ſed in Reportatis in 2. diſt. 9. q. 2. & 3. ait, poſſe vnum Angelum loqui ad alium diſtantem iuxta terminum ſuæ potentiæ: quod eo priori loco explicatur, dummodo diſtantia ſit moderata. At certè, ſi Angelus loquitur producendo actum intellectionis in audiente, debet eſſe propinquus vt loquatur: concurreret enim tanquam obiectum cum potentia: ſed obiectum debet eſſe vnitum potentiæ, vt eliciatur actus cognitionis. Si verò loquitur ſolùm imprimendo ſpeciem non eſt tam difficile, Angelum poſſe loqui alteri diſtanti, ſiue quantumuis diſtanti, ſiue ſub certa aliqua menſura. Si verò Angelus loquitur ſolùm volendo manifeſtare ſuos conceptus; ſic benè docet S. Thomas q. 107. art. 4. diſtantiam non obſtare, quominùs Angeli inter ſe loquantur. Idque confirmari poteſt ex narratione illa euangelica de colloquio inter animam diuitis & Abraham. Si demum Angeli loquantur per alia ſigna quæ priùs diximus; ſic conſtare non poteſt, num Angeli debeant eſſe propinqui vt ea percipiant.

Loquitur vnus ſimul ad plures.

Item Scotus iiſdem locis ait, vnumquemque Angelum loqui poſſe ſimul ad plures, tamen ſuo determinato numero, & non ad infinitos. Quod quidem cum aliquo fundamento dicitur, ſi Angelus loquitur producendo aliquem effectum in alijs. Si autem loquitur tantùm volendo manifeſtare ſuos conceptus, facilè poteſt Angelus ſimul velle, ſuum conceptum fieri manifeſtum toti vniuerſitati Angelorum, etiam ſi copioſior eſſet: qu a poteſt mens ſimul verſari ſaltem confusè erga tantam multitudinem, & ſic vnus homo copioſæ multitudini ſimul loquitur.

Poteſt loqui alteri ſoli ita vt reliqui nō percipiāt.

Poſtremò, nonnulli, quorum ſententiam approbat Vaſquez diſp. 213., opinati ſunt, non poſſe Angelum loqui alteri ſoli, vel certis quibuſdam Angelis, quin audiatur ab alijs omnibus, licèt

non

non propterea loqueretur omnibus: ſicut poteſt homo coram multitudine loqui elata voce vni ſoli, & tamen auditur ab omnibus. Sed S. Tho. q. 107 alijquè magis communiter docent, poſſe Angelum ita ſecretò alteri loqui, vt non audiatur ab alijs. Quod quidem à poſteriori ſuaderi poteſt: quia ita planè conuenit ad aptam ſocietatem & communicationem inter ipſos Angelos: & alioqui magna confuſio foret, ſi non poſſet vnus Angelus ſuum ſecretum aperire alteri abſque eo quòd notificaret omnibus. Probatur etiam à priori iuxta ſententiam S. Tho:, ſi Angelus loquitur volendo manifeſtare ſuum conceptum alteri, ſic illi ſoli manifeſtabit. Iuxta alias etiam ſententias, ſi Angelus loquitur producendo & imprimendo aliquid in intellectu alterius, poterit operari in intellectu vnius & non aliorum. Si verò Angeli loquantur per ſigna, quorum ſignificatio omnibus nota ſit: tunc quidem ſigna exhibita ab Angelo, ſtatim innoteſcerent alijs: & hoc modo non poſſet Angelus loqui vni quin ab alijs audiatur. Niſi dicamus, ad percipienda ſigna Angelos indigere certa propinquitate loci, atque adeo alijs plus diſtantibus non innoteſcere ſigna & res ſignificatas. Et niſi etiam aliqui Angeli inter ſe noua ſigna inſtituant, vel nouam ſignificationem imponant: tunc enim ſoli Angeli conſcij huius ſignificationis percipient quid ſignificet Angelus loquens per talia ſigna.

SECTIO QVINTA.

An & qui Angeli ac de quibus rebus alios illuminent.

Illuminatio eſt loquutio quædam, vt docet S. Th. q. 107. art. 2. Addit tamen quaſdam conditiones vt videbimus.

Durandus in 2 diſt. 11. q. 3. nu. 19. proponit hunc dicendi modum, omnes Angelos immediatè illuminari à ſolo Deo, non verò vnum ab alio, niſi quodam ordine conſecutionis, quia priùs ordine naturæ & dignitatis illuminantur à Deo Angeli ſuperiores quā inferiores. Probat: quia illuminatio eſt de ijs in quibus conſiſtit cognitio beata, ſaltem accidentalis: ſed hanc beati non habent niſi à Deo: ergo.

Qui Iam Angeli illuminant alios. Certum tamen eſt, quod docet S. Tho. q. 106. art. 1. alijquè communiter, quoſdam Angelos illuminare alios. Fundamentum eſt auctoritas Dionyſij, qui ita docuit in ſua Cœleſti Hierarchia, ex traditione præcipuè Pauli Apoſtoli, vt ipſe teſtatur. Neque alia ratione hæc veritas conſtare poteſt. Ratio verò Durandi facilè ſoluitur: quia licèt Beati à ſolo Deo accipiant viſionem claram ipſius Dei, & notitiam eorum quæ ſimul in Deo vident; tamen alia quædam addiſcere poſſunt ex illuminatione aliorum.

Et dicuntur etiam purgare et perficere. Addit verò Dionyſius, Angelos purgare, illuminare, & perficere alios. Quod, vt declarant S. Tho. eadem quæſtione art. 2. ad 1. & alij Theologi eodem loco, Riccardus & Gabriel in 2. diſt. 9. q. 2., non tàm intelligitur fieri per diuerſos actus, quam per eundem actū ſecundū diuerſas denominationes. Dum enim vnus Angelus edocet alium, purgat ab ignorantia ſeù neſcientia, illuminat quia tradit ei notitiam alicuius rei, & perficit quia hæc notitia eſt perfectio Angeli addiſcentis.

Soli Angeli boni ſuperiores illuminant inferiores. Deinde S. Tho. q. 109. art. 7. ait, illuminationem non exerceri inter Dæmones. Ratio eius eſt: quia licèt Dæmones inter ſe loquantur, & vnus alteri manifeſtet ea quæ illi erant alioqui occulta; tamen hoc non faciunt ordinando ſeſe ad Deum: illuminatio verò dicit ordinationem ad Deum. Rurſus q. 106. art. 3. ad 4. docet, non illuminari Angelos ſuperiores ab inferioribus, ſed inferiores à ſuperioribus: idquè ſumptū eſt ex Dionyſio. Et ratio eſt: quia illuminatio fit per deriuationem ab illuſtratione & reuelatione Dei: Deus autem priùs illuminat Angelos ſibi propinquiores, hoc eſt ſuperiores inter alios: & hi deinceps illumināt alios ſibi inferiores. Poſſet tamen fieri oppoſitum: poſſet nempe Deus priùs illuminare Angelos inferiores, qui deinde illuſtrarent ſuperiores. Sed hoc eſſet præter aptum ordinem, non habens ſufficientem cauſam vt ita fiat: vnde non creditur de facto fieri.

Denium, illuminatio Angelorum non

Illuminatio eſt de rebus aliis qui occultis ſed reuelatis à Deo.

eſt de ijs rebus quæ alioqui notæ erant Angelis audientibus. Licèt enim vnus Angelus loquatur alteri de rebus alioqui habitualiter illi notis, deducendo nempe intellectum eius in actualem conſiderationem rei, ſicut & inter homines cõtingit: tamen illuminatio propriè eſt notificatio rei prius ignotæ. Sic etiam non dicitur vnus docere alium de rebus alioqui illi notis. Item, nec illuminatio eſt de proprijs affectibus quos vnus Angelus manifeſtat alteri: nam ſic Angeli etiam inferiores illuminarent ſuperiores: imò & homines illuminarent Angelos. Illuminatio ergo eſt de quibuſdam veritatibus, quarum notitia cenſeatur valdè perficere intellectum: vel quarum notitia non poteſt naturaliter haberi, ſed deducitur ex reuelatione diuina: cuiuſmodi ſunt myſteria ſupernaturalia, conſilia quoque prouidentiæ Dei circa gubernationem rerum, futura contingentia antequam ſint. Et ita patet apud S.Tho.: eſtquè communis aliorum doctrina.

SECTIO SEXTA.

Quidnam ſit Illuminatio Angelorum.

Illuminatio eſt quædam loquutio.

CVm illuminatio ſit loquutio quædam, iiſdem ferè modis quibus Theologi opinati ſunt Angelos loqui, affirmant Angelos ſeſe illuminare. Vnde non oportet de nouo varias ſententias recenſere & examinare. Sed eo planè modo Angeli illuminant, quo loquuntur: & illuminatio ſupra loquutionem addit conditiones & circumſtantias iam explicatas.

Quomodo Angelus illuminãs dicatur cõfortare intellectum alterius.

Sed difficultatem de nouo affert, quod ait S.Tho. q.106. art.1., Angelum ſuperiorem illuminantem, confortare intellectum inferioris vt percipiat quæ ab eo reuelantur, & ita roborari virtutem intellectiuam inferioris, ſicut inquit minùs calidum creſcit in calore ex præſentia magis calidi. Hoc verò non poteſt explicari per intenſionem, quaſi ſcilicet Angelus ſuperior intenſiuè augeat facultatem intellectiuam inferioris, vt benè probat Durandus in 2. diſt. 11. q. 3.: tum quia intellectus in ſe non habet latitudinem intenſiuam: tum quia cùm Angelus ſuperior non poſſit de nouo producere intellectum, nec poterit intendere præexiſtentem: tum quia iuxta ſententiam S.Thomę omnes Angeli differunt ſpecie, vnde non poteſt vnus intendere virtutem alterius. Et certè nullus poteſt conuenienter opinari, intellectũ vnius Angeli, vel formaliter vel effectiuè intendi ab alio. Nec item poteſt explicari per cooperationem, quaſi ſcilicet intellectus ſuperior coadiuuet & concurrat ad eliciendum actum intellectionis ſimul cum intellectu inferioris. Hoc enim, vt ait Durandus ibidem, videtur omnino improbabiliter dici: quia intellectio eſt actio immanens, ac proinde nõ poteſt ab alia potentia intellectiua externa elici. Nec poteſt explicari, vnione quadam intelligibili, ſicut loquitur Bagnes eo art. dub. 2., quaſi ſcilicet per præſentiam & vnionem intellectus ſuperioris cõſequatur vt intellectus inferior validiùs operetur. Non enim poteſt aſſignari, quæ ſit talis vnio, nec quid conferat præſentia intellectus ſuperioris.

Hinc Caietanus eodem art. ait, Angelum ſuperiorem confortare intellectum inferioris, non per modum principij phyſicè operantis, ſed per modum artis proponendo intellectui inferiori quę ab eo cognoſcenda ſint, eo modo quo inter homines magiſter inſtruit diſcipulum. Hunc dicendi modum ſequitur Valentia q.4. de Gubernatione rerum à Deo puncto primo. Fauetquè S.Tho.q.9.de Verit. art. 1. ad 2. Sed in contrarium Vaſquez diſput.216.c.4. opponit, hunc dicendi modum non eſſe ad mentem S.Th. Tum quia S.Tho. ibi & q.111. art.1. diſtinguit, roborare intellectum, atque proponere obiectum. Tum quia q. 117. art. 1. propè finem corporis, ait, inter homines magiſtrum confortare intellectum diſcipuli, non quidem aliqua virtute actiua, quaſi ſuperioris naturæ, ſicut ſupra dictum eſt de Angelis illuminantibus; ergo S. Doctor maiorem actiuitatem tribuere intendit Angelo illuminanti, quàm inter homines magiſtro docenti diſcipulum. Tum præterea S.Tho. q. 108. art. 7. ad 2. ait, notitiam quam acquirit Angelus illuminatus, dependere

re non ſolùm in fieri, ſed etiam in conſeruari ab Angelo ſuperiori: ſed certè apud nos notitia quam diſcipulus acquirit ope magiſtri, non dependet deinceps in conſeruari: ergo aliquid plus tribuere voluit S. Doctor illuminationi angelicæ.

Attamen facilè ad hæc ſatisfieri poteſt. Ad primum, S. Thomas ibi non diſtinguit tamquam duos actus, roborare, & proponere: ſed explicat eundem actum illuminationis, in quo conſiderat hoc quod eſt notificare obiectum, & hoc quod eſt illud accomodare capacitati Angeli inferioris, vt infra dicemus. Ad ſecundum, S. Thom. videtur hoc ſolùm diſcrimen adnotare voluiſſe inter homines & Angelos; quòd vnus homo docens alium, non eſt ſuperioris naturæ, ſicut eſt vnus Angelus reſpectu alterius, licèt tàm Angelus quàm homo ſimili modo operentur: ſubdit enim, omnes humani intellectus ſunt vnius gradus in ordine naturæ. Ad tertium, Caietanus ibi videns difficultatem, ait, illud eſſe mirabile dictum, cum veneratione ſuſcipiendum. Poteſt tamen exponi, quòd dum Angelus illuminans proponit aliquod medium intellectui inferiori, ex quo hic deducat notitiam alterius veritatis, hæc notitia deinceps etiam in conſeruari dependet ex cognitione illius medij: hoc enim exemplo vtitur S.Tho. Quod verum quoque eſt inter homines. Illud verò medium poteſt dici lumen communicatum ab Angelo ſuperiori intellectui inferiori. Et quidem S.Thom. non ait, notitiam acquiſitam dependere in conſeruari ab Angelo ſuperiori, ſed à lumine communicato.

Quomodò diuidat rē in plures conceptus. Deinde, S. Tho. ex doctrina Dionyſij cap. 15. Cæleſtis Hierarchiæ, addit, Angelum ſuperiorem diuidere in plures conceptus rem quam ipſe cognoſcit, & ſic eam accomodare capacitati Angeli inferioris, vt eam percipiat. Quod ſic accipiendum eſt: ſi Angelus loquitur producendo actum intellectionis, vel imprimendo ſpeciem in intellectu alterius, Angelus ſuperior illuminans, producit plures actus intellectionis, vel imprimit plures ſpecies in intellectu Angeli inferioris, circa ea quæ ipſe vno actu ſeù vna ſpecie complectitur: quoniam intellectus inferior non exigit actū & ſpeciem tàm vniuerſalem. Si verò Angelus loquitur per hoc ſolùm quòd vult ſuum manifeſtare conceptum, quem ſtatim alter Angelus intueatur: ſic Angelus ſuperior in ſuo intellectu plures actus diſpertiat circa plures res, quas alioqui iuxta virtutem ſuam vno actu complecti poſſet: eoſquè plures actus atque cōceptus diſtinctè manifeſtet Angelo inferiori, prout ei magis accomodatum ſit vt plura cognoſcere queat. Si enim Deus reuelet alicui Angelo ſuperiori ea quæ ſpectant ad ſalutem alicuius multitudinis, in quo ordine plurimi ſanè effectus includuntur; poteſt Angelus ſuperior ea omnia vno actu vel ſpecie, aut omnino paucioribus cognoſcere, quàm poſſit Angelus inferior: dum autem illuminabit Angelum inferiorem, debet diuidere ſuos conceptus, & accomodare ſuam loquutionem, vt proportionata ſit capacitati intellectus inferioris.

Nec obſtat quod opponit Durandus q. citata num. 18., dicens: Non poteſt Angelus mutare ſuum naturalem intelligendi modum, vt ſeſe accomodet alteri Angelo: ſi ergo ex natura ſua magis vnitè plura cognoſcit, non poterit hæc in plures conceptus diſtrahere. Non inquam obſtat: quia modus cognoſcendi magis vnite, non eſt adeò naturalis, quòd ſit neceſſarius intellectui ſuperiori, quaſi non poſſit alio modo per plures partes exercere ſuam intellectionem: benè ergo poterit Angelus ſuperior cognoſcere & loqui cum diſtinctione conceptuum, licèt poſſit magis vnitè cognoſcere. Sicut inter homines, quod eſt exemplum S.Thomæ, magiſter magis vnitè & expeditè aliqua cognoſcens, tamen per partes ea diuidit & explicat, vt ſeſe accomodet capacitati diſcipuli addiſcentis. Nullumquè inconueniens eſt, quòd cauſa quæ poteſt perfectiori modo in ſe operari, poſſit ob aliquam conuenientem rationem alio quoque modo minùs perfecto operari.

QVAESTIO SEXAGESIMA:

De Voluntate Angelorum.

VOLVNTATIS nomine accipi ſolet, non ſolùm potentia, ſed & actus volendi. Ea ergo quæ ſanctus Thomas duplici quæſtione diſtinxit, quarum prior eſt de potentia voluntatis, poſterior de quodam actu nempe dilectione, nos hac vna quæſtione coniungimus. In priori quæſtione determinat primò, Angelis ineſſe voluntatem: quia cùm intellectu perfectè cognoſcant rationem boni, habere debent perfectam inclinationem & appetentiam erga bonum, quæ eſt voluntas. Secundò, hanc voluntatem diſtingui tum ab eſſentia tum ab intellectu Angeli: quia tendit ad obiectum ad extra ſecundùm quòd eſt extra. Tertiò, in Angelis eſſe liberum arbitrium, ſiquidem iis ineſt intellectus quo iudicant ac diſcernunt formaliter rationem boni. Quartò in Angelis non diſtingui appetitum iraſcibilem & concupiſcibilem: quia hæc diſtinctio non habet locum in voluntate quæ reſpicit adæquatè bonum in communi. Rurſus in altera quæſtione docet primò, in Angelis inueniri dilectionem naturalem: quia in omni natura inuenitur ſua inclinatio naturalis, in natura autem intellectuali inuenitur ſecundùm voluntatem per dilectionem. Secundò, in iis inueniri etiam dilectionem electiuam: quoniam dilectio naturalis attingit finē, electiua autem ea quæ ſunt ad finem. Tertiò, Angelum amare ſeipſum, tum dilectione naturali, quia naturaliter appetit ſuum bonum; tum dilectione electiua, inquantum per electionem deſiderat ſibi aliquod bonum. Quartò, vnum Angelum amare etiam alios Angelos dilectione naturali, inquantum omnes conueniunt in natura angelica. Quintò demum, Angelum dilectione naturali plus & principaliùs amare Deum quàm ſeipſum: quia Deus eſt bonum vniuerſale, ſub quo alia continentur.

SECTIO PRIMA.

De Potentia Voluntatis Angelorum.

Angelis ineſt voluntas libera.

ANgelis ineſſe voluntatem, certum eſt de fide: alij enim peccarunt, & alij ſteterunt in gratia ac meruerũt gloriam, & vtrique omnino per voluntatem. Item ratione ex dictis: Angeli habent intellectum: ergo & voluntatem. Voluntatem quoque eſſe ab intellectu diſtinctam in Angelis, eodem modo cenſendum eſt, ſicut de potentijs animæ noſtræ, vt tractauimus in Philoſ. de ipſa anima. Et rurſus hanc Angelorum voluntatem non eſſe bipartitam in duas potentias, iraſcibilem & concupiſcibilem, patet: quia neque in voluntate noſtra diſtinguuntur hæ duæ partes: & quamuis in appetitu ſenſitiuo ſoleant diſtingui, non per hoc diſtinguuntur in voluntate: quinimò plerùmque, quæ in inferioribus diſperſa ſunt, in ſuperioribus adunantur. Sed etiam in appetitu ſenſitiuo non debere realiter diſtingui duas partes & potentias, oſtendimus q. 56. Philoſoph. ſect. prima. Præterea voluntatem angelicam eſſe liberam, pariter certum eſt ex fide & ratione, ac voluntatem humanam, vt modò ſupponimus: neque de hac re opus eſt hic ampliùs diſputare.

Num volũtas Angeli ſit mutabilis & flexibilis.

At circa libertatem voluntatis angelicæ S. Thomas q. 64. art. 2. ſignificat, voluntatem Angelorum eſſe liberam antequam ſe in vnam vel alteram partem determinet; ſed cum ſe in alterutram partem determinauerit, non poſſe mutari & inflecti in partem oppoſitam, ſicut poteſt humana voluntas. Atque hanc ſententiam ſequuntur Caiet. & alij eodem loco, Capreol. in 2. diſt. 7. q. 1., Ferrarienſ. 4. contra Gent. cap. 95. Idem ſignificauit Alenſis 3. par. q. 1. memb. 2. & Henr. Quodlib. 3. q. 11. Fundamentum à priori quod affert S. Tho. eſt: quia appetitus qui cognitione regitur, debet eſſe proportionatus ſuæ potentiæ cognoſci-

gnoſcitiuæ: ſed intellectus angelicus immobiliter adhæret rei quam ſemel cognouit: ergo & voluntas Angeli rei quam ſemel elegit. Probatur minor: quia intellectus humanus immobiliter adhæret primis principijs quæ abſque diſcurſu cognoſcit, licèt dimoueri poſſit circa alia quæ diſcurrendo aſſequitur: ſed intellectus Angeli omnia cognoſcit ſimplici intuitu abſque diſcurſu, eo modo quo nos prima principia: ergo immobiliter perſiſtit in iudicio ſemel lato. Henr. verò hanc inflexibilitatem voluntatis angelicæ magis refert in vim & naturam ipſius voluntatis, quam cognitionis & intellectus: quia, inquit, voluntas Angeli ob ſuam efficaciam tanto impetu & tam vehementer fertur in obiectum, vt inde diuelli non poſſit. Aliud fundamentum à poſteriori eſt: quia de facto Angeli, tàm mali, quàm boni, immobiliter adhæſerunt ſuæ primæ deliberationi, vel in bonam vel in malam partem; boni quidem ſtatim in gratia confirmati, mali verò in malo obſtinati, qui nec habuerunt ſpatium pœnitentiæ quo conuerti potuiſſent ad Deum: ergo hoc ſignum eſt, voluntatem Angeli ex natura ſua eſſe inflexibilem, nec poſſe mutari ad inſtar voluntatis humanæ.

Eſt mutabilis & flexibilis.

Oppoſita ſententia aſſerit, voluntatem Angeli eſſe ita liberam, vt etiam poſt deliberationem antea factam poſſit adhuc flecti & mutari in partem oppoſitam. Ita Scot. in 2. d. 7. q. 1., Durand. q. 2., Gregor. q. 1. art. 2., Egid. q. 1. art. 2., Bonau. art. 1. q. 1., Riccard. art. 2. q. 1., Gabr. q. 1., Molina hic q. 64. art. 2., Zumel ibidem, Vaſq. diſp. 239. Valent. q. 15. de Angelis puncto 2., Suarez lib. 3. de Angelis cap. 10. Idem ſatis apertè indicauit Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 3. Dum verò ait, Dæmones non eſſe capaces pœnitentiæ, tantùm voluit, ijs non concedi à Deo gratiam pœnitentiæ ſalutaris: quod quidem verum eſt, ſed non excludit flexibilitatem naturalem voluntatis. Item Fulgent. lib. de Fide ad Petrum cap. 3. ſatis clarè hoc ipſum inſinuauit. Atque hæc ſententia ſimpliciter approbanda ac defendenda eſt.

Poteſt mutari in eliciendis actibus.

Probatur primò: quia poteſt ſine dubio voluntas Angeli de nouo elicere actum quem priùs non eliciebat, vel ceſſare ab actu quem priùs eliciebat: ergo ſaltem eſt hoc modo mutabilis. Hinc poterit etiam mutari de oppoſito in oppoſitum contrariè: ſi enim priùs aliquid voluit, & poſtea ceſſet ab hoc actu, poterit aliquando velle oppoſitum, quando ſcilicet potuiſſet etiã ab initio hoc primùm velle. Nam nec imminuitur virtus ipſius voluntatis, nec vllum impedimentum ei infertur, quominus poſſit poſtea elicere actum illum oppoſitum. Item poteſt vtique voluntas Angeli modò eliciens aliquem actum, deliberare nolo amplius elicere hunc actum: ſi enim poteſt ſimpliciter non elicere, poterit decernere non elicere: & ſic è conuerſo quando priùs voluiſſet non elicere, poterit velle elicere: ergo poteſt mutari de vna deliberatione in alteram oppoſitam.

Poteſt mutari circa ea quæ nõ ſunt euidentia intellectui angelico.

Secundò ſaltem negari non poteſt, voluntatem Angeli poſſe mutari circa ea quæ ipſi Angelo non ſunt euidenter perſpecta & nota. Et huc ſpectat, quòd cùm Diabolus miſiſſet in cor Iudæ vt traderet Chriſtum, Ioannis 13., poſtea conatus videtur impedire mortem Chriſti, quando vxor Pilati, multa per viſum paſſa, nunciari iuſſit, *Nihil tibi & iuſto illi*: in hoc ergo caſu Dæmon mutauit voluntatem: niſi quis dicat, Dæmones non contendiſſe inter ſe, ſed alios procuraſſe mortem Chriſti, & alios conatos eſſe impedire. Sed ſanè Thomiſtæ ipſi fatentur, circa huiuſmodi res non euidenter perſpectas Angelis, voluntatem eorum poſſe mutari. Et hoc ampliùs à priori conuincitur ex eodem fundamento prioris ſententiæ: quia ſiue Angeli in his rebus cognoſcendis diſcurrant, ſiue non diſcurrant, quod ſanè parum refert; tamen aliqua de nouo cognoſcunt, tàm circa futura contingentia & ſecreta mentium, quam circa myſteria ſupernaturalia, & nonnulla ſolùm opinatiuè aſſequuntur: in his ergo cognoſcendis, intellectus Angeli eſt mutabilis, & ſic etiam erit voluntas in ijs appetendis.

Poteſt mutari etiã circa ea quæ ſunt euidẽtia.

Tertiò vlteriùs probatur, Angelos poſſe mutare voluntatem etiam circa ea quæ antea ſatis perſpexerant: de facto enim in primo inſtanti quo creati fuere nullus peccauit, ſed potiùs omnes habue-

buerunt actum dilectionis & conuerſionis ad Deum, & poſtea multi pro ſua libertate peccarunt: & ita ſentiunt Thomiſtæ cum S. Thoma, vt poſtea videbimus: ergo voluntas Angeli abſolutè poteſt mutari. Reſpondent Thomiſtæ, voluntatem Angeli in eo primo conuerſionis actu non fuiſſe omnino liberam, ſed habuiſſe neceſſitatem operandi ſaltem quoad ſpecificationem, hoc eſt non potuiſſe habere actum auerſionis à Deo: tunc autem dicunt, non poſſe voluntatē angelicā flecti in partem oppoſitā, quando ex plena deliberatione & libertate ſe determinauit. At certè hoc parum refert: cum quia voluntas Angeli ad eum primum actum conuerſionis ex plena & perfecta cognitione ſeſe determinauit: ergo quandocumque ſic ſe determinauit, niſi aliud obſtet poterit mutari in partem oppoſitam. Imò, quo de facto minùs liberè dicitur ſeſe conuertiſſe ad Deum, eo vtique magis naturaliter ac neceſſariò ſe inclinauit in hanc partem: ergo difficilius erat, ſe poſtea inflectere in partem oppoſitam: igitur faciliùs poterit voluntas Angeli, quando ſe cum plena libertate in vnam partem determinauit, mutari poſtea in partem oppoſitam. Tum etiam poterat voluntas Angeli in eo conuerſionis actu perſeuerare pro aliquo tempore poſt primum inſtans, in quo tempore fuiſſet libera etiam quoad ſpecificationē, vt Thomiſtę admittunt, & ab omnibus eſt concedendum, cùm de facto Angeli qui ceciderunt habuerint actum oppoſitum: ergo ſimpliciter poſſunt Angeli, poſt priorem determinationem omnino liberam, adhuc ſe mutare in partem oppoſitam.

Poteſt mutari ex ſua libertate. Quartò idem probatur: quia vel voluntas Angeli quæ ſe determinauit in vnam partem, poterat cum eadem cognitione ſe determinare ad partem oppoſitam, vel non poterat. Si non poterat: mirum non eſt, ſi nec poſtea ſe mutare queat durante eadem cognitione: nos verò contendimus, quòd in eo euentu quo ab initio poterat voluntas Angeli ſe in vnam vel alteram partem determinare, poſſit etiam ſe mutare. Si ergo tunc poterat ſe determinare in partem oppoſitam: ergo non obſtante immobilitate eiuſdem cognitionis, poterit etiam poſtea in eam partem oppoſitam ſe inflectere: alioqui iam neceſſitas non oriretur ex modo cognoſcendi, ſed potiùs ex conditione voluntatis cùm ſe determinauerit. At nec etiam ex ipſa priori determinatione poteſt voluntas contrahere neceſſitatem: ergo prorſus remanet libera & mutabilis. Confirmatur ad hominem ex eodem fundamento allato pro oppoſita ſententia. Intellectus ita immobiliter aſſentitur primis principijs, quòd non ſolùm poſtea, ſed nec ab initio poterat diſſentiri: & intellectus angelicus, circa ea quæ euidenter cognoſcit, non poteſt ab initio aliter iudicare, quàm ſicut de facto iudicat: ergo ſi voluntas debet eſſe proportionata intellectui, ſequitur, quòd nec ab initio poſſit ſe indifferenter in vnam vel alteram partem determinare: & ſic planè tollitur libertas. Vel ſi ab initio poterat ſe in quam vellet partem liberè determinare, vt certum eſt; poterit etiam poſtea liberè ſe mutare, non obſtante immobilitate iudicij.

Et ex noua conſideratione intellectus. Quartò. Thomiſtæ volunt, non poſſe contingere peccatum in voluntate abſque præuio errore in intellectu, vel ſaltem vt alij volunt abſque inconſideratione: ergo dum Angeli peccarunt, cum hoc defectu in intellectu peccarunt: ſed certè iuxta naturam Angelorum, hic error ſeu inconſideratio poterat poſtea corrigi: quia poteſt ſine dubio intellectus Angeli de nouo ac meliùs conſiderare quæ priùs non attendebat; poteſt aduertere errorem, & veram ac ſinceram cognitionem aſſequi: nec vtique de perfectione intellectus eſſet, non poſſe dimoueri ex inconſideratione vel errore priori. Omnino ergo, perſpecto modo naturali cognoſcendi Angelorum, & proportione voluntatis cum intellectu, optimè poteſt volũtas Angeli de vna in alterā partem oppoſitam ſe inflectere & mutare.

Ex comparatione cū voluntate diuina & humana. Sextò. Poteſt Deus ipſe pro ſua libertate, rebus de reliquo eodem modo ſtantibus, determinare, vt pro hoc tempore ſit aliqua res, pro alio tempore non ſit: ergo poteſt etiam voluntas Angeli ſaltem hoc modo velle mutationem ex parte obiecti. Sed tamen hoc eſt diſcrimen inter vtramque voluntatem, quòd voluntas Dei ſimul ab æterno abſque

que mutatione ſui voluit mutationem in rebus; quia non exercet libertatem per actus elicitos in ſe contingentes, ſed per determinationem operationis ad extra: at voluntas creata quæ elicit actus à ſe diſtinctos, poterit hanc viciſſitudinem actuum in ſe admittere: ergo poterit voluntas Angeli modò velle vnum, modò velle oppoſitum, non ſolùm reſpectu diuerſi temporis ex parte obiecti, ſed etiam reſpectu eiuſdem; vt pote ſi priùs voluerat certam operationem pro tali tempore exercere, poſtea nolit ſic operari.

Non tàm facilè & frequenter mutatur ſicut voluntas humana.

Concedendum tamen eſt, faciliùs & frequentiùs mutationem contingere in voluntate humana quam angelica: nimirum cùm & inter homines faciliùs ac frequentiùs hæc mutatio eueniat in ijs qui ſunt leuioris conditionis & minùs prudentes, quàm in alijs qui res ab initio meliùs perſpiciunt & conſtantiùs tenent. Angeli autem ſecundùm naturam ſuam valde in hoc præſtant hominibus. Et iuxta hoc poterit explicari ac defendi doctrina S. Thomæ. Fatendum eſt etiam, quòd licèt poſſit voluntas Angeli ſecundùm naturam ſuam mutari de bono in malum; tamen non poſſe è conuerſo de malo in bonum mutatione & pœnitentia ſalutari, abſque peculiari auxilio gratiæ Dei. Quod ſanè eodem modo procedit de voluntate humana & angelica, quoad omnem actum bonum ac ſalutarem, etiam ab initio exercendum.

Oppoſita fundamenta ſoluuntur.

Et ex his facilè ſoluuntur fundamenta oppoſitæ ſententiæ. Ad primum enim dicendum eſt: aut voluntatem poſſe mutari abſque mutatione iudicij in intellectu, idquè eſſe de ratione libertatis, non obſtante proportione voluntatis cum intellectu, alioqui ex hac proportione tolleretur libertas: aut poſſe mutari iudicium quoque in intellectu Angeli, ſaltem inquam iudicium practicum circa ea quæ agenda ſunt: ſiquidem poterat in intellectu Angeli eſſe error vel inconſideratio, non obſtante perfectione eius: alioqui iuxta ſententiam aſſerentem non poſſe contingere peccatum in voluntate abſque defectu in intellectu, ſequeretur Angelos eſſe impeccabiles, quod eſt falſiſſimum.

Ad ſecundum quod erat Henrici, planè fictitium eſt quod dicebat, voluntatem Angeli tàm vehementer ferri in obiectum eiquè adhærere, vt inde diuelli non poſſit. Ad tertium tandem, ſtatus ille Angelorum de facto referendus eſt in prouidentiam Dei, qui viam Angelorum modico ſpatio concluſit: quamuis hominum vſque ad eorum mortem extendat, in quo peccantibus ſpatium & gratiam pœnitentiæ concedit. Aliquas verò congruentias quoad hoc Sancti & Theologi obſeruant, & afferre ſolent in materia de Incarnatione, cur ſcilicet Deus remedium præbuerit naturæ humanæ lapſæ, non autem angelicæ.

SECTIO SECVNDA.

De Actibus & Habitibus voluntatis, præſertim de Dilectione Angelorum.

Actus & habitus in voluntate angelica ſunt ſicut in humana;

De actibus voluntatis in Angelo, eorum diſtinctione, ordine, & vi, eodem modo philoſophandum eſt, quo de actibus voluntatis humanæ, de quibus 1. 2. diſſeremus.

De habitibus verò, infuſi quidem & ſupernaturales concedendi ſunt voluntati angelicæ ad conſimiles actus. Item naturales ac de ſuo genere acquiſiti certiùs concedendi ſunt voluntati quàm intellectui: cùm enim voluntas ſit libera & indifferens, ſpeciali ratione admittere in ſe poteſt maiorem inclinationem & promptitudinem ad vnam partem quàm ad aliam. Et in hoc ordine ſunt habitus virtutum. Dubitatur autem, num omnes virtutes morales poſſint eſſe in Angelis, etiam nempe illæ quæ moderantur paſſiones, vtpote temperantia; ac ſimiliter vitia oppoſita, videlicet intemperantia. Sed de hac re agitur in ipſo tractatu de Virtutibus prima ſecundæ.

Quomodò dilectio ſit naturalis voluntati angelicæ.

Deinde circa dilectionem Angelorum de qua latè S. Th. pertractat, breuiter obſeruare ſufficiet, quod ipſe docet, quandam dilectionem eſſe in Angelis naturalem ſeu neceſſariam, hoc inquam non eſſe intelligendum de neceſſitate quoad exercitium, ſed quoad ſpecificationem circa obiectum vt bonum eſt, iuxta

iuxta ea quæ 1.2.tractari ſolēt de humana voluntate. Quod verò ar.5 docet, Angelos naturaliter diligere Deum pluſquā ſeipſos, non ita intelligendum eſt, etiam loquendo de neceſſitate quoad ſpecificationem, quaſi non poſſint prorumpere in actum odij, ſiquidem Angeli damnati maximo odio inſectantur Deum: ſed intelligendum eſt, vel quatenus Angeli habent naturalem inclinationem ad diligendum Deum, iuxta dictamen luminis naturalis, cui contraueniunt dum odio Deum habent: vel quatenus non poteſt voluntas odio habere Deum conſideratum ſub ratione ſummi boni, licèt odio habere poſſit ratione quorundam effectuum quos ſibi malos apprehendit. Et ſic etiam debet explicari S. Tho. in ſolut. ad 5., dum videtur admittere, Dæmones naturaliter diligere Deum inquātum eſt bonum commune omnium: non enim putandum eſt, S. Tho. concedere voluiſſe Dæmonibus actum elicitum dilectionis Dei; ſed tantùm vel eam naturalem inclinationem quæ deleri non poteſt, vel eam neceſſitatem qua non poteſt odio haberi Deus ſub ratione boni.

De dilectione verò Dei ſupernaturali, ſiue quæ cum viſione clara coniungitur, ſiue quæ haberi poteſt in via, quædam in ſequentibus quæſtionibus attingemus: & in vniuerſum eo modo ſentiendum eſt, quo de dilectione hominum beatorum & charitate viatorum in ſecunda parte tractatur.

QVAESTIO SEXAGESIMAPRIMA.

De Creatione Angelorum.

POST conſideratam naturam cum proprietatibus Angelorum, conſequenter pro eorum cauſis nil amplius quærendum ſupereſt, niſi de creatione qua facti ſunt Angeli à Deo. De qua S. Tho. hac ipſa quæſtione per quatuor articulos pertractat. Primò docet, Angelos verè creatos fuiſſe à Deo: quia ſolus Deus eſt ſuum eſſe, alia verò omnia ſunt per participationem dum efficiuntur à Deo. Secundò docet, Angelos non fuiſſe creatos ab æterno, idquè iuxta fidem. Tertiò docet, Angelos non fuiſſe creatos ante mundum corporeum: quia nimirum Angeli non conſtituunt per ſe aliud quoddam vniuerſum, ſed potiùs cum creaturis corporeis in conſtitutione vnius vniuerſi conueniunt. Quartò docet, Angelos creatos fuiſſe in cælo empireo: quia conueniens fuit, Angelos creari in ſupremo loco, tamquam toti creaturæ corporeæ præſidentes.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli creati ſint à Deo.

Angeli creati ſunt à Deo.

ALiqui ſuſpicantur, Ariſtotelem putaſſe, omnes Intelligentias & ſubſtantias ſeparatas eſſe entia neceſſaria ex ſe ipſis exiſtentia. Satis tamen conſtat, tum ſecundùm fidē, tum ſecundùm rationē, Angelos eſſe creatos à Deo. Ex Scriptura enim habetur dependētia omnium rerū à Deo: & Apoſtolus ad Coloſſ.1., loquens in ſpeciali de Angelis, ait, *In Chriſto condita eſſe vniuerſa, viſibilia & inuiſibilia, Thronos, Dominationes, &c.* Item ratione conſtat, non eſſe pluſquam vnum Deum: Deus verò eſt ens à ſe & per eſſentiam, per quam rationem conſtituitur in eſſe Dei, & diſtinguitur ab omni alio ente. Igitur omnes Angeli verè facti & creati ſunt. Vnus verò Deus eſt cauſa prima & vniuerſalis, à qua omnia facta ſunt, viſibilia & inuiſibilia, vt profitemur in primo articulo Symboli Niceni. Angeli ergo a Deo facti ſunt: & vtique per creationem: ſunt enim

ſub-

ſubſtantiæ per ſe exiſtentes. Plura verò in generali de creatione rerum à Deo dicta ſunt quæſt. 44. & ſequentibus.

An Moyſes narrauerit, vel quare non expreſſerit creationē Angelorū.

Quæri autem hìc ſolet, num Moyſes ad initium Geneſis cōmemorauerit creationem Angelorum, dum narrauit productionem aliarum rerum à Deo, vel cur non expreſsè cōmemorauerit. Quidam Sacri Doctores affirmant, Angelos figuratè ſignificatos fuiſſe per cœlum, aut lucem, quando creauit Deus cœlum & terram, dixitquè, *Fiat lux*. Ita D. Auguſt. quem refert S. Thom. hic art. 1. ad 1., item Cyrill. lib. 1. cont. Iulian., Gregor. lib. 27. Moral. cap. 25., Beda in Examer., Rupertus in cap. 1. Geneſ., & alij. Quamuis autem aſſerendum omnino ſit, per cœlum & lucem propriè intelligi quæ apud nos cœlum & lux vocantur: poteſt etiam admitti, fuiſſe ſub iiſdem nominibus figuratè ſignificatos Angelos. Sicut per ly *In principio* pleriquè docent, non ſolùm ſignificari iuxta litteram principiū durationis & temporis; ſed etiam Verbum Filium Dei, per quem facta ſunt omnia. Siue nomine cœli vocatas fuiſſe omnes cœleſtes ſubſtantias, ſpirituales, & corporeas, quas & enumerauit poſtea Dauid Pſalm. 148.

Alij verò, vt affert S. Thom. ibidem, Athanaſ. q. 2. ad Antioch., & Theodoret. q. 2. in Geneſ., dicunt, ideo Moyſem vel ſimpliciter vel expreſsè non commemoraſſe creationem Angelorum: ne occaſionem præberet populo Hebræo tàm rudi, eos colendi pro Dijs. Sed aliqui hanc rationem impugnant: quia Moyſes poſtea in progreſſu eiuſdem Geneſ. ſæpiùs mentionem fecit Angelorum: ergo non ea ratione abſtinuit à narranda ab initio creatione Angelorum. Dixerunt alij, Angelos fuiſſe longè antea creatos à Deo: Moyſem verò narraſſe ſolùm hiſtoriam creationis huius mundi ſex diebus completæ. Sed illud aſſumptum, falſum eſt, vt ſect. ſeq. oſtendemus. Alij ergo rationem reddunt: quia inſtitutum Moyſis, tantùm fuit narrare hiſtoriā creationis huius mundi viſibilis, ſex diebus diſtinctam.

SECTIO SECVNDA.

Quandonam Angeli creati ſint.

ARiſtoteles, qui 8. Phyſ. voluit, mundum fuiſſe ab æterno, poſuit etiam ab æterno Intelligentias motrices cœlorum. Sed certum eſt de fide, Angelos ſicut & alias creaturas nō fuiſſe ab æterno. Ratione verò probatur iuxta noſtram ſententiam, quòd nulla creatura potuerit fieri ab æterno.

Plerique tamē Eccleſiæ Patres opinati ſunt, Angelos creatos fuiſſe à Deo ante productionem huius mundi viſibilis. Ita refert S. Tho. art. 3. de Nazianz. & alijs Patribus. Sic enim docuit Nazianz. orat. 38., Origenes tract. 9. in Matth., Baſil. Homil. 1. & 2. in Geneſ., Iſidor. lib. 1. de Sum. bono cap. 12. ſentent. 4., Damaſc. 2. Fidei cap. 3., Hilar. 12. de Trinit., Hieron. in cap. 1. epiſt. ad Titum, Ambroſ. Præfat. in Pſal. 1. & lib. 1. Exameron cap. 5., Caſſian. Collat. 8. cap. 7. Quamuis aliqui ex his Patribus explicari poſſint de prioritate, non durationis & temporis, ſed dignitatis, qua vtique Angeli omnibus rebus corporeis antecellunt.

Angeli fuerunt creati ſimul cum hoc mundo viſibili. Ex Scriptura.

Communis & certa iam Theologorū ſententia eſt, Angelos non ante ſed ſimul cum hoc mundo viſibili fuiſſe creatos. Ita Magiſter & Scholaſtici in 2. d. 2. & alij hoc loco cum S. Tho. Et probatur 1. ex Script. Initio Geneſ., *In principio creauit Deus cœlum & terram*, non ſolùm iuxta expoſitionem quæ ſub nomine cœli intelligit Angelos: ſed quia ly *In principio* denotat ante quicquid aliud: ergo antequam Deus faceret cœlum & terram non creauerat Angelos: & ita exponit S. Tho. ſupra q. 46 art. 3. Rurſus Eccleſiaſt. 18. *Qui viuit in æternum creauit omnia ſimul*: ergo Deus non creauit Angelos ante hunc mundum viſibilem. Sed Vaſq. diſp. 224. hunc locum exponit, per ly *ſimul* non denotari ſimultatem temporis: ſed idem eſſe ac pariter, hoc eſt Deus pariter creauit omnia: ſicut Pſal. 13. dicitur, *Omnes declinauerunt, ſimul inutiles facti ſunt*. Et alioqui inquit, ſequeretur omnes partes huius mundi

mundi viſibilis fuiſſe creatas ſimul: cum tamen ſex diebus diſtinctæ ſint. Sed hoc non obſtat: quia vel non oportet, vt ly *ſimul* denotet idem inſtans temporis, ſed ſatis ſit breue quoddam ſpatium: vel dici poteſt, ea quæ Deus fecit per creationem propriè dictam, ſimul ab initio fecit; ſiquidem ea quæ diſtinctis diebus conſequenter operatus eſt, fecit ex præſuppoſita materia, excepta tamen anima rationali, quam ſemper deinceps facit per creationem, ſupplens defectũ agentis naturalis. Præterea Iob 40. *Ecce Behemoth quem feci tecũ*: quo loco D. Gregorius probat, per Behemoth intelligi Dæmonem: ſimul ergo fecit Angelos & homines, ideſt circa idem tempus. Et inſuper Angeli reprobi, paulò poſt ſuam creationem peccarunt, ex illo Ioann. 8. *Ille homicida erat ab initio, & in veritate non ſtetit*: ſed cùm peccarunt, ſtatim è cœlo pulſi fuere, & in ignem inferni detruſi, vt colligitur ex Matth. 25. & Lucæ 8.: ergo creati fuerunt Angeli ſimul cum cœlo & elementis.

Patribus. Probatur ſecundò auctoritate eorum Patrum qui expreſsè hanc veritatem docuerunt, Auguſt. lib. 11. de Ciuit. c. 6., & lib. 2. de Geneſi ad litt. cap. 7. & 8., Gregor. lib. 22. Moral. cap. 9., Epiphan. Hæreſi 65., Theodoret. q. 3. in Geneſ., Beda in Examer., Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacramentis par. 5. cap. 3. & 4., Rupert. lib. 1. in Geneſ. cap. 10. & 11.

Ratione. Tertiò ratione non alia probari poteſt, niſi ea quam affert S. Thom. in articulo: quia Angeli non cõſtituunt quaſi aliud vniuerſum diſcretum ab hoc noſtro vniuerſo: ſed potiùs creaturæ ſpirituales & corporales coniunctim integrant vnum perfectum vniuerſum: non ergo debebant Angeli ſeparatim antea creari, ſed potiùs coniunctim ſimul cum his corporibus.

Concilio Lateranensi. Quartò præcipuè probatur ex Conc. Lateran. cap. *Firmiter* de Sum. Trinit., vbi dicitur, *Creator omnium, viſibilium & inuiſibilium, ſpiritualium & corporalium, ſua omnipotenti virtute ſimul ab initio temporis vtranque de nihilo condidit creaturã, ſpiritualem & corporalem, angelicam & mundanam*. Ex quo textu Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 83. §. *Circa hoc*, affirmat, hoc eſſe dogma fidei ab Eccleſia definitum, & oppoſitum eſſe errorem *in fide*: ſequitur Molina, & inclinat Zumel hîc art. 3. Caietanus verò negat, hanc rem eſſe de fide certam: ſequuntur Sixt. Senenſ. lib. 5. Biblioth. Annotat. 5., Canus lib. 5. de Locis cap. 5. q. 4., Bagn. eod. art. 3., Valent. q. 12. par. 2., Vaſq. diſput. 224. Suarez lib. 1. cap. 3. Tamen Canus, Bagnes, & Valentia, dicunt oppoſitam ſententiam eſſe ſaltem temerariam: ſed Vaſquez etiam ab hac temeritatis nota eam excuſat. Hi verò Theologi, ad dicendum hanc rem non eſſe de fide, præcipuè inducti ſunt auctoritate S. Thomæ art. 3., vbi expreſsè ait, contrarium non eſſe reputandum erroneum, præcipuè ob reuerentiam Nazianzeni. Sed aliqui dicunt, S. Thomam ſic putaſſe, eo quòd non habuerit notitiam huiuſmodi definitionis Concilij Lateranenſis; atque adeo Opuſculum 23. inter opera S. Thomæ, in quo explicatur hic locus Concilij, non eſſe ipſius S. Doctoris. Alijs tamen difficile viſum eſt, S. Thomam ignoraſſe illud decretum Concilij, præſertim etiam in corpore Iuris quodam notiſſimo capitulo eo tempore inſertum. Sed etiam difficile eſt, ſi eam definitionem nouit, eius hîc non meminiſſe, vel ad confirmandam ſuam concluſionẽ quòd Angeli non fuerint creati ante mundum corporeum: vel ad explicandum, quare ſtante ea definitione oppoſitum non eſſet erroneum. Ideo tandem Molina, declarans, in eo Opuſc. 23. definitionem Concilij afferri ad cõfirmandam veram concluſionem, inquit S. Thomam hoc loco eius definitionis fuiſſe oblitum.

Caietan. ergo ſic explicat decretum Concilij, ne inducat certitudinem fidei: quia inquit, Concilium intendebat damnare errorem Origenis, qui putauit, Deum non æquè primò determinaſſe creare ſubſtantias corporeas ac ſpirituales, ſed priùs condidiſſe ſpirituales, ac poſtea vt illas quaſi in carcerem detruderet condidiſſe corporales. Sed ex hoc ipſo arguit Molina: quia eo vtique Cõcil. damnauit talem errorem, dum definiuit, vtramque creaturam, angelicam & mundanam, ſimul fuiſſe à Deo conditam: ergo hoc eſt dogma fidei definitũ. Vnde nec Vaſq. ipſe approbat hoc effugium

gium

gium Caiet. cùm etiam non appareat, cur Concil. debuiſſet tunc eſſe ſolicitum de damnandis erroribus Origenis iam pridem exoletis.

Ipſe Vaſq. ſicut explicauerat locum Eccleſiaſtici, ita etiam explicat hunc locum Concilij, dicens, particulam *ſimul* non denotare ſimultatem temporis, ſed idem valere ac pariter. At certè anteriores Theologi conſenſerunt in hoc, vt per ly *ſimul* denotetur ſimultas temporis: quod quidem ijſdem verbis Concilij ſatis expreſſum videtur, *ſimul ab initio temporis*, quod idem ſonat ac ſimul tempore ab initio. Dubium ergo non eſt, maximam vim in hoc decreto Lateranenſi contineri ad hanc veritatem cõprobandam: vnde poſt illud Concilium, nemo prudens auſus eſt, nec vllus nunc auderet, oppoſitum tueri.

Obiectiones ſoluuntur. Sed in contrarium affert primò Caſſianus ex Iob 34. *Vbi eras quando ponebam fundamenta terræ, quando me laudarent ſimul aſtra matutina, & iubilarent omnes filij Dei?* Quem locum iuxta 70. Interpretes ſic legit Caſsianus, *Quando facta ſunt ſimul ſydera, laudauerunt me voce magna omnes boni Angeli mei.* Et hinc infert: ergo Angeli priùs facti præexiſtebant. At certè iuxta lectionem vulgatam nihil ex hoc loco probari poteſt contra concluſionem. Sed etiam iuxta lectionem 70. Interpretum, Caſsianus non conſiderauit, ſydera facta fuiſſe à Deo quarta die: exiſtebant ergo tunc Angeli priùs facti ante ſydera, ſed non propterea facti ante cœlum & terram, omnemquè corpoream creaturam. Sed etiam ſi Angeli ſimul eſſent facti, benè poterant tunc in eodem inſtanti laudare Deum, & de ſua propria creatione gratias agere.

Secundò. Apoſtolus ad Titum 1. inquit, Deum promiſiſſe beatitudinem ante tempora ſæcularia: & per hæc tempora videtur intelligi tota duratio mundi: ſi ergo Deus ante hæc tempora promiſit beatitudinem, non potuit tunc promittere niſi Angelis, quandoquidem adhuc non erant homines: ergo ante hunc mundum exiſtebant Angeli. Sed rectè explicauit Auguſtin. 12. de Ciuit. c. 16. per ly *promiſit* intelligi ſtatuit, prædeſtinauit: quod quidem fuit ab æterno in mente Dei, tàm pro hominibus quàm pro Angelis. Vel dici poteſt, *ante tempora ſæcularia*, ideſt ante multa ſæcula temporum: quia ſanè quando loquebatur Apoſtolus, iam verè ante multa ſæcula Deus promiſerat beatitudinem, imò iam ab initio mundi priſcis patribus.

Arguit tertiò Caſsianus: quia rationabile non eſt, Deum manſiſſe quaſi otioſum tot temporibus ante creationem mundi: tunc ergo ſaltem fecit Angelos. Sed certè, etiam ſi Deus feciſſet Angelos ante hunc mundum corporeum, non adhuc feciſſet ab æterno: ergo ſemper argui poſſet, manſiſſe infinitis temporibus otioſum. Inconueniens itaque non eſt, vt notauit Auguſt. 2. de Ciuit. c. 5., Deum tanto tempore non fuiſſe quicquam operatum ad extra: cùm nimirum non egeat creaturis, nec ex ijs vllam perfectionem debebat acquirere.

SECTIO TERTIA.

Vbi nam Angeli creati ſint.

RVpertus Abbas lib. 1. in Geneſ. c. 11. ſignificat, Angelos creatos fuiſſe extra cœlum, & poſtea bonos tranſlatos eſſe in cœlum: ſicut primus homo non videtur fuiſſe in terreſtri Paradiſo conditus, ſed poſtea collocatus. Auguſt. de Geneſi ad litter. cap. 17. refert, quoſdam dixiſſe, Dæmones fuiſſe aliud genus Angelorum, creatoſquè in hoc inferiori mundo.

Communis & vera Theologorum ſententia eſt, in 2. diſt. 2., & hic cum S. Thoma, Angelos creatos fuiſſe in cœlo, & propriè in ſupremo quod vocatur empireũ. Probatur ex illo ad Coloſſ. 1. *In ipſo condita ſunt vniuerſa, in cœlis & in terra, viſibilia & inuiſibilia, Throni, Dominationes, Principatus, Poteſtates:* vbi non obſcurè ſignificatur, Angelos creatos fuiſſe in cęlo. Item ex illo Lucæ 10. *Videbam Sathanam ſicut fulgur de cœlo cadentem*: vbi ſaltem conſtat, Angelos in cœlo peccaſſe: & ita hunc locum plerique Patres ac ſacri Doctores intelligunt. Sed Ianſen. cap. 80. ſuæ Concordiæ, quẽ ſequitur Vaſq. diſp. 225. *Angeli creati fuerũt in cœlo.*

aliter

aliter hunc locum exponit: quia inquit, diſcipulis narrantibus ſe eieciſſe Dæmonia ex quibuſdam obſeſſis, Chriſtum dicere voluiſſe, videbam Dæmones cadere, ideſt exulare è corporibus obſeſſis, ſicut fulgur cadit è cœlo. Similiter probatur ex Apocal. 12, vbi in cœlo deſcribitur prælium Michaelis cum Dracone, & caſus Draconis cum tertia parte ſtellarum: quem locum, licèt alij variè exponant, plerique tamen intelligunt de pugna ſpirituali inter bonos & malos Angelos facta in cœlo: ſi ergo mali Angeli in cœlo peccarunt, & boni ſteterunt, iam omnes in cœlo creati fuerant: fruſtra enim & ſine cauſa diceret quis, eos alibi creatos fuiſſe, & poſtea in cœlum tranſlatos.

Et propriè in cœlo empireo. Deinde fuiſſe propriè creatos in cęlo empireo, probari poteſt ex illo Beati Iudæ in ſua epiſtola, vbi Angeli mali dicuntur dereliquiſſe ſuum domicilium; ſed domicilium præparatum Angelis, vtique erat cœlum empireum, quæ eſt ſedes Beatorum: ergo ibi creati fuerant omnes Angeli. Et ratione quoque ſuadetur cum S. Tho. quia Angeli obtinent ſupremum dignitatis locum inter alias creaturas: ergo conuenienter in ſupremo pariter mundi loco creari debuerũt.

Omnesque Angeli ibi creati sũt. Quidam tamen Theologi volunt, Angelos motores orbium cœleſtium, & rectores huius mundi inferioris, in ipſiſmet locis eſſe creatos. Fauetquè S.Th. art.3. ad 2. ex D. Auguſt. 3. de Geneſi ad litter. cap. 10. Approbat Bagn. & Zumel eod. art. & Valent. q. 12. puncto 3. Sed hoc non eſt neceſſariũ: quia D. Auguſt. ibi non determinat, ſed tantùm refert, quoſdam ſic eſſe opinatos. Imò lib. 11. de Geneſ. ad litt. cap. 29. non approbat, à Deo diſtinctum fuiſſe duplex genus Angelorum, alios in cœlo, & alios infra creatos. Et præterea, ſi aliqui ex Angelis infra creatis poſtmodum peccauerint, debebat Deus alios mittere: non ergo opus eſt dicere, illos primos fuiſſe in locis inferioribus creatos. Nec etiam conueniet dicere, Deum illos Angelos inferiùs creaſſe, quos præuiderat non eſſe lapſuros: potius enim prius fuiſſe videtur in mente diuina decretum creãdi Angelos quoad naturam & alias circunſtantias, nempe loci & temporis, quam ordinatio ſalutis aut permiſſio ruinæ eorum. Facile ergo fuit, Deum ex Angelis in cœlo empireo creatis, quoſdam poſtea deſtinaſſe ad voluendas cœleſtes ſpheras mundumquè inferiorem regendum.

QVAESTIO SEXAGESIMASECVNDA.

De Gratia & Gloria Angelorum.

PRAETER naturam & ea quæ ſpectant ad ſtatum naturæ, conſiderari tandem debent ad complementum huius materiæ ea quæ ſpectant ad ſtatum ſupernaturalem Angelorum, nempe gratiam & gloriam. De qua re S. Thomas in præſenti quæſtione octo diſtinguit articulos. Primò docet, Angelos non fuiſſe in ipſa ſua creatione beatos beatitudine ſupernaturali, bene tamen beatitudine naturali: quia beatitudo naturalis eſt perfectio quam Angelus ex natura ſua habet, beatitudinem verò ſupernaturalem non poteſt aſſequi viribus ſuæ naturæ. Secundò & tertiò docet, Angelos eguiſſe gratia, & habuiſſe gratiam: quia fuerunt ordinati ad beatitudinem ſupernaturalem quæ non poteſt obtineri niſi per gratiam. Quartò & quintò docet, Angelos ſuam beatitudinem meruiſſe, ſed meruiſſe ſtatim poſt vnum actum: quia beatitudo eſt finis ad quem peruenitur per media meritorum, ſed natura Angeli non indiget longa mora temporis & multitudine meritorum. Sextò docet, Angelos habuiſſe inter ſe certam menſuram gratiæ & gloriæ iuxta perfectionem ſuæ naturæ: quia conueniens erat ſeruari in hoc proportionem.

portionem. Septimò affirmat, in Angelis beatis remanere cognitionē & dilectionem naturalem: quia beatitudo non tollit naturam & bona naturalia, ſed additur naturæ vltra bona naturalia. Octauò & nonò concludit, Angelos beatos nec poſſe peccare & à beatitudine excidere, nec mereri & in beatitudine proficere: quia viſio clara Dei reddit beatum impeccabilem, & habet certum ac determinatum gradum in ſingulis beatis.

SECTIO PRIMA.

Vtrum omnes Angeli ab initio ſuæ creationis fuerint beati.

D. Aug. videtur affirmare. Diuus Auguſtinus lib. 2. de Geneſi ad litter. cap. 14. quærit, num praui Angeli ab initio peccauerint, vel priùs fuerint in ſocietate bonorum pariter ſancti & beati: atque poſt multa cap. 16. rem dubiam relinquit, præcipuè quia difficile putauit, Angelos ſi fuerunt beati, non præuidiſſe, alios ſuum lapſum, alios ſuam perſeuerantiam. Eodemquè modo dubitat lib. 2. de Ciuit. cap. 13. Sed libro de Eccleſiaſticis Dogmatibus (ſi tamen hic liber eſt Auguſtini: creditur enim potiùs eſſe Gennadij) cap. 59. & 62. planè affirmat, Angelos fuiſſe in ſua creatione beatos. & lib. de Corrept. & grat. cap. 10. inquit, *Diabolo & Angelis eius, etſi beati erant antequam caderent ſequè in miſeriam caſuros eſſe neſciebant; erat tamen adhuc quod eorum adderetur beatitudini, ſcilicet non poſſe cadere, idquè ſcire.* Item in libris de Geneſi ad litter. docet, Angelos ab initio ſua cognitione matutina perſpexiſſe res in Verbo: vnde ſequitur, Angelos ab initio vidiſſe intuitiuè Deum. Ac tandem lib. 11 de Ciuit. cap. 9. inquit, eam partem Angelorum qui modò beati ſunt, nunquam eſſe peregrinatam: ergo hi Angeli nunquam fuerunt in via, ſed ab initio fuerunt beati.

Angeli nō habuerunt ab initio beatitudinem ſupernaturalē. Pro reſolutione diſtinguenda eſt cum S. Thoma duplex beatitudo, altera naturalis, & altera ſupernaturalis. Hæc maximè in Dei viſione conſiſtit, illa in contemplatione naturali. Loquendo ergo de beatitudine ſupernaturali, nempe de clara viſione, aſſerendum eſt, Angelos non eā habuiſſe ab initio ſuæ creationis. Hæc eſt communis Theologorū ſententia. Et patet manifeſtè: quia Angeli mali poſtquam creati ſunt, peccarunt: & Angeli nunc beati peccare etiā tunc potuerunt, ſuaquè voluntate cum gratia Dei in bonitate perſtiterunt. Sed beati videntes Deum, peccare non poſſunt, vt ſupponimus ex 1. 2. in materia de Beatitudine: ergo Angeli non fuerūt ab initio ſuæ creationis beati. Neque dici poſſet, Angelos priùs Deum vidiſſe per modum tranſeuntis, eo modo quo multi opinantur, Paulum in raptu vidiſſe Deum: & poſtea Angelos fuiſſe relictos in ſtatu viæ, adeoquè nec priùs fuiſſe perfectè beatos, eo quòd beatitudo dicit perpetuitatem: hoc enim abſque vllo fundamento & ratione diceretur. An verò Angeli boni in eodem inſtanti ſuæ creationis meruerint & aſſequuti ſint beatitudinē, non quaſi ex vi creationis, ſed ex vi ſui meriti, poſtea videbimus.

Habuerūt beatitudinem naturalem. Beatitudinem etiam naturalem Angelis negat Vaſq. diſp. 226. Cōcedunt S. Th. hìc, Durand. in 2. d. 4. q. 1., Scotus d. 3. q. 9. & diſt. 4. q. 1., alijquè Scholaſtici ibi, Thomiſtæ, Molina, & alij hoc loco. Cum quibus ſine dubio ſentiendum & loquendum eſt. Hæc enim beatitudo præcipuè conſiſtit in contemplatione naturali Dei: ſed Angeli facilè hanc ab initio ſuæ creationis habuerunt: ergo. Addendum tamen eſt, ad rationem huius beatitudinis requiri rectitudinem voluntatis: ne dicamus, Angelos malos & damnatos eſſe naturaliter beatos. Alia quædam opponit Vaſq., vt probet non dari veram beatitudinem naturalē. Sed quidem non datur talis & tām perfecta beatitudo naturalis, ſicut eſt viſio clara: tamen cùm Ariſtoteles alijquè Philoſophi ac ſimiliter Theologi communiter appellent beatitudinem naturalem; ſatis erit, huic conuenire conditiones beatitudinis quantum ſtatui naturæ conſentaneum eſt: neque neganda eſt hæc denominatio beatitudinis naturalis in ſuo genere, de qua proprio loco 1. 2. plura dicemus.

Ad

Explicatur auctoritas Auguſtini.

Ad auctoritatem Auguſtini, qui loquutus eſt de beatitudine ſupernaturali, reſponderi ſolet, eum non intellexiſſe beatitudinem patriæ conſiſtentem in clara viſione, ſed beatitudinem viæ, quæ etiam à Theologis nominatur, & conſiſtit in iuſtitia & ſanctitate cum cognitione & dilectione ſupernaturali erga Deum. Cui expoſitioni fauent verba quædam Auguſtini in iiſdem locis: cùm etiam dicat, homines in Paradiſo terreſtri fuiſſe beatos. Difficile tamen eſt, quare D. Auguſtinus tàm ſolicitus fuerit ad inquirendum, num Angeli tunc nouerint vel ignorauerint ſtatum ſuum futurum, & quomodo cum hac notitia fuerint beati: hæc enim inquiſitio non habebat locum in beatitudine viæ; niſi inquantum de ratione huius beatitudinis eſſe videtur ſpes de beatitudine patriæ; ſi verò Angeli certò nouiſſent ſuum futurum ſtatum, difficile erat quomodo haberent ſpem.

Ad illam autem doctrinã Auguſtini de cognitione matutina & veſpertina, reſpondet S. Tho. hic ad 3., Angelos habere naturalem notitiam de Deo, in quo vt ſic cognoſcant etiam alias res. Vel aliter dici poteſt: cognitionem matutinam tribui tantùm Angelis bonis: & præferri cognitioni veſpertinæ, non ordine temporis, ſed dignitatis. Ad alium tandẽ locum de Ciuitate, Vel ideo Angeli boni dicuntur non eſſe peregrinati, quia numquam fuerunt abſentes a loco patriæ cæleſtis; vel quia numquam defecerunt à diuina gratia, ſicut homines deficere ſolent.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum Angeli ab initio ſuæ creationis habuerint gratiam.

NEgant Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par 1. cap. 29., Rupert. lib. 1. in Geneſ. cap. 14., Altiſiod., Henric., Bonau., Riccard., Scotus, & alij, quos refert Vaſq. diſp. 227. cap. 1. Sed Scotus nõ determinat, num omnes Angeli acceperint gratiã ſtatim poſt creationem: affirmat tamen, etiam Angelos malos habuiſſe gratiam ante peccatum. Magiſter verò in 2. d. 5. aſſerit, Angelos bonos poſt creationem habuiſſe gratiam auxiliantem, quam vocat cooperantem, vt diligerent Deum, & mererentur; non autem habuiſſe gratiam iuſtificantem, quam vocat operantem.

Angeli ab initio habuerunt gratiam.

Dicendum tamen eſt, Angelos ab initio ſuę creationis habuiſſe gratiam. Ita S. Tho. art. 3., Caiet. aliique Thomiſtæ, Valent. q. 13. p. 1., Vaſq. diſp. cit., Suar. lib. 5. cap. 4., Molina hìc art. 3., Albert. Durand. Gregor. Capreol. & alij in 2. d. 4. & 5. Probatur primò ex ſacra Script. Ezechiel. 28. dicitur ad Regem Tyri, per quem Sancti myſticè intelligunt ſignificari Diabolum, *Plenus ſapientia & perfectus decore, in delicijs paradiſi Dei fuiſti, perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, donec iniquitas inuenta eſt in te.* Ioann. 8. *Ille in veritate non ſtetit*, id eſt non perſtitit, non perſeuerauit: per quod ſupponitur, etiam Dæmones habuiſſe priùs gratiam. Et B. Iudas in Epiſt. *Non ſeruauerunt ſuum principatum, ſed dereliquerunt ſuum domicilium*: vbi intelligi etiam videtur ſanctitas & iuſtitia apud Deum.

Probatur ſecundò auctoritate Patrum, qui id perſpicuè docuerunt, Auguſt. loc. allegat. ſect. præced., & clariùs lib. 2. de Ciuit. cap. 9. *Deus in Angelis erat, ſimul condens naturam, & largiens gratiam*, Baſil. in illud Pſal. 32. *Et ſpiritus oris eius omnis virtus eorum*, Cyrill. lib. 6. in Ioann. cap. 7., Damaſc. 2. Fidei cap. 3., Hieron. in Oſeam cap. 3., Gregor. 32. Moral. cap. 18., Iſidor. de Sum. bono cap. 12. ſentent. 7., Proſp. lib. 1. de Vita contemplat. cap. 3., Anſelm. lib. de Caſu Diaboli, & alij frequenter.

Probatur tertiò à Theologis exemplo primi hominis, de quo communiter docent conditum fuiſſe in gratia: vt colligitur ex illo Eccleſiaſt. 7. *Deus fecit hominem rectum*. Et ſaltem ante peccatum hominem habuiſſe gratiam, expreſſit Concil. Trident. ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali can. 1. & 2. Quod Theologi ita intelligunt, vt Deus ſimul ac animam humanam ab initio creauit, ei infuderit gratiam, ex quo inferunt idem putandum eſſe de Angelis.

Quartò. Cùm gratia ſit effectus ſupernaturalis ex diuina voluntate depen-

dens

dens, non poteſt hæc veritas alia ratio ne confirmari, niſi congruentia aliqua. Et hanc affert S. Tho. art. 3. Angeli conditi ſunt ad finem gloriæ: ſed gloriæ ſemen eſt gratia: ergo ſicut ſtatim in prima creatione corporalis creaturę inditę ſunt ei ſeminales rationes omnium effectuum naturalium, ita ſtatim a principio Angeli ſunt creati in gratia.

Tum ſanctificantem tum auxiliantem. Quinimò putandum eſt, Angelos ab initio habuiſſe gratiam ſanctificantem qua eſſent iuſti apud Deum. Licèt enim Angeli non fuiſſent antea infecti peccato, conuenienter adhuc debuit eis infundi gratia, nempe ad hoc vt eſſent iuſti & ſancti: & non benè Magiſter in hoc contradixit. Item indigebant Angeli gratia auxiliante ad quemcumque actum ordinis ſupernaturalis & meritorium, non minùs quàm homines: ſed omnes Angeli mereri potuerunt gloriam, etiam ſcilicet illi qui de facto propria voluntate lapſi ſunt: ergo omnes habuerunt gratiam auxiliantem.

Obiectiones ſoluuntur. In contrarium obijci poteſt primò ex Script. Iob 4., vbi vulgata legit, *In Angelis ſuis reperit prauitatē*, textus hebræus legit, *In Angelis ſuis nō poſuit laudem*, vel *lucem*, vbi planè denotari videtur gratia. Reſpondetur, à quibuſdam legi affirmatiuè abſque illa particula negatiua, nempe *In Angelis ſuis poſuit laudem*: ita vt particula negatiua afficiat tantùm præuiam propoſitionem, *Qui ſeruiunt ei non ſunt ſtabiles*. Sed admiſſa quoque ea lectione negatiua, poteſt hic locus explicari, Non poſuit laudem vel lucem gloriæ: aut non firmè poſuit gratiam, id eſt non confirmauit gratiam, quam nempe amiſerunt ij qui non perſeuerarunt.

Secundò. Ioannes Papa in cap. *Viſis litteris* 16. q. 2. loquens de Diabolo inquit, *Dolet enim ſatis & erubeſcit, charitatem quam in cælo nequiuit habere, homines tenere in terris*: Angeli ergo mali non habuerunt charitatem & gratiam in cælo. Reſpondetur, certè potuerunt ſaltem habere, alioqui nō potuiſſent ſaluari: & tamen Pōtifex inquit, non potuiſſe habere. In quibuſdā ergo codicibus legitur, *Nequit habere*: quod pro præſenti tempore veriſſimum ſanè erat. Legendo autem de præterito, *Nequiuit*, exponunt aliqui de perſeuerantia in charitate, & de impotentia conſequenti in ſenſu compoſito, ſcilicet ſupponendo quòd non habuerit auxilia efficacia ad perſeuerandum. Vel ſenſus eſt, quòd iam pro toto tempore præterito, ex tunc cùm primò peccauit, non potuit ampliùs Dæmon habere charitatem.

Tertiò. D. Auguſt. lib. de Corrept. & grat. cap. 10. inquit, Deum ſic ordinaſſe Angelorum & hominum vitam, vt in eis priùs oſtenderet quid poſſet eorum arbitrium, poſtea quid poſſet ſuæ gratiæ beneficium: ergo Angeli non habuerunt ab initio gratiam. Reſpondetur cum D. Th. infra q. 95. art. 1. ad 3., Angelos & primos parentes non habuiſſe ab initio auxilia efficacia quibus perſeuerarent, eoſquè per liberum arbitrium corruiſſe: in Angelis verò beatis, & in hominibus pænitentibus, poſtea oſtenſum eſſe quantū valeat beneficium diuinę gratię.

Quartò. Ad recipiendam gratiam ſanctificantem requiritur diſpoſitio: ergo Angeli debuerunt priùs diſponi, & ſic non potuerunt ab initio habere gratiam ſanctificantem. Et præterea, ſi habuiſſent, iam ex eo primo inſtanti meruiſſent de condigno gloriam: ergo & ex tunc fuiſſent omnes beati. Reſpondetur, poſſe diſpoſitionem præcedere ordine naturæ in eodem inſtanti temporis. Et rurſus, ſi in primo inſtanti omnes Angeli meruerunt, non ſtatim acceperunt gloriam, nec omnes perſeuerarunt, vt deinceps proſequemur.

SECTIO TERTIA.

Vtrum omnes Angeli ab initio ſuæ creationis habuerint actū conuerſionis ad Deum, meritorium gratiæ & gloriæ.

Negat Capreol. in 2. d. 4. q. 1. ad 1. cont. quartam & ad 1. cont. quintam concl. Molina etiam hìc art. 3. §. *Longè probabilius*, aſſerit, Angelos non ex ſuo merito & diſpoſitione accepiſſe gratiam: ſed non per hoc negat, habuiſſe actum meritorium ſaltem reſpectu gloriæ. Item Alenſ. 2. par. q. 29. memb. 1. & quidam alij ex ijs qui negant

gant Angelos potuiſſe peccare in primo inſtanti, pariter dicunt, vel ſimpliciter non potuiſſe operari, vel non potuiſſe mereri.

Reſolutio affirmatiua. Affirmant verò Caiet. 2.2.q.24.art.3. circa ſolut. ad 3., Ferrar.3.cont. Gent. cap. 110., Bagn. hic art.3. dub. 2., & Zumel art.2.q.vnica, Valent.q.13.p.1., Suarez lib.5.cap.7. & 8., Vaſqu diſput. 128., & alij dicentes, Angelos ab initio & in primo ſuo inſtanti exercuiſſe actum ſupernaturalem meritorium gratiæ & gloriæ. Eademque eſt expreſſa ſententia S. Thom. q. ſeq. art.1. ad 4 & art.6. in corp.& ad 4. Probari poteſt ex Sacra Script.Iſai.14. *Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer qui mane oriebaris?* Ortus enim opponitur caſui: ergo Diabolus, priuſquam caderet, oriebatur, vtique oriebatur per actum ſalutarem conuerſionis ad Deum, antequàm caderet auertens ſe à Deo. Item ex Auguſt. 12. de Ciuit. cap.9., vbi expreſsè ait, omnes Angelos ab initio habuiſſe amorem & dilectionem Dei. Ratione ſuadetur: quia Angeli ſunt per ſe expediti ad operandum, nulloquè impedimento detenti: ergo facilè ſtatim ab initio operari cœperunt: ſed nullus operatus eſt malè, ſiquidem Angeli mali non peccarunt in primo inſtanti, vt q. ſequenti videbimus: ergo omnes habuerunt actum conuerſionis ad Deum.

Omnes Angeli ab initio meruerunt gloriam. Hinc facilè conſtat, omnes Angelos tunc per hunc actum meruiſſe gloriam: ſiquidem aderant omnes conditiones requiſitæ ad merendam gloriam: tunc enim omnes erant in via, habebantquè gratiam ſanctificantem, vel priùs vel poſteriùs natura ad ſuum actum, quod ſatis eſt ad meritum gloriæ: ergo per huiuſmodi actum bonum ſupernaturalē meruerunt gloriam. Difficilius autem eſt, an eo actu meruerint, vel ſeſe diſpoſuerint ad gratiam ſanctificantem. (de prima enim gratia auxiliante pro comperto ſupponimus non cadere ſub meritū.) Duplici ergo modo intelligi poteſt conſtitutus eſſe ordo inter gratiam ſanctificantem & actum meritorium: vel vt priùs natura Angelus exercuerit actum diſpoſitiuum ad gratiam: vel vt priùs natura habuerit hanc gratiam cum virtutibus infuſis vt conſequenter operaretur: non enim putamus, eundem habitum à gratiæ poſſe præcedere in genere cauſæ effectiuæ, & ſimul conſequi in genere cauſæ meritoriæ, reſpectu vnius & eiuſdem actus. Non apparet autem, vnde ſatis definiri debeat, vter modus & ordo de facto in Angelis ſeruatus ſit: ex vna parte enim videtur quædam ratio conuenientiæ quòd Angeli priùs ſe diſpoſuerint ad gratiā, ſicut hominibus adultis non confertur gratia niſi ob præuiam diſpoſitionem: ex alia parte gratia cum habitibus virtutū confert ad magis connaturaliter operandum; ideoquè Chriſto Domino dicitur priùs infuſa gratia, vt 3. parte videbimus. Ratio autem S Thomæ ar.1. non requirit præuiam diſpoſitionem ad hoc vt Angeli receperint gratiam ſanctificantem.

In contrarium obijci poteſt primò. Vel cauſa non poteſt ſimpliciter operari quando primùm eſſe incipit, vel ſaltem priùs operari debet actu naturali quàm ſupernaturali, quod planè docuit S.Tho. q. 16. de Malo art. 4. ad 3. ergo Angeli non habuerunt in primo inſtanti actum ſupernaturalem. Reſpondetur, optimè poſſe cauſam operari quando primùm incipit eſſe: ac etiam poſſe exercere ſtatim actum ſupernaturalem ſimul ac naturalem, quod habetur ex doctrina D.Tho. hoc loco, eſto ibi dixerit oppoſitum. *Obiectiones ſoluūtur.*

Secundò. Si omnes Angeli ab initio meruerunt: ergo ſtatim aſſequuti ſunt gloriam: ſiquidem S.Tho. hic art. 1. inquit, Angelos ſtatim poſt primum actum meritorium aſſumi ad gloriam: ergo ſic nulli fuiſſent Angeli mali ac damnati. Reſpondetur, debuiſſe Angelos aliquantum perſeuerare in illo merito, & non peccare dum eorum via durauit: illi ergo qui non perſeuerarunt, ſed peccarunt, damnati ſunt.

SECTIO QVARTA.

Quo pacto Angeli beati meruerint & aſſequuti ſint gloriam.

HActenus loquuti ſumus de beatitudine & gratia cum merito, quatenus communiter ſpectabat ad omnes Ange-

Angelos. Nunc loquendum eſt, quatenus ſpecialiter ſpectat ad bonos & beatos. Certum ergo in primis eſt, plurimos Angelos, non verò omnes, cum perſeuerantia meruiſſe ac de facto aſſequutos eſſe gloriam. De Angelis bonis & beatis dictum eſt Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris.* De alijs qui lapſi ſunt & damnati loquemur quæſtione ſequenti.

Angeli boni citò acceperunt gloriam.

Secundò. Supponunt etiam Theologi, Angelos bonos non diu caruiſſe beatitudine, ſed breui ſpatio viæ ad eam perueniſſe. Aliqui probant ex eo quod factum narratur prima die Geneſ. 1. *Diuiſit Deus lucem à tenebris:* vbi ita ſentit Gloſa & alij, intelligentes, per lucem ſignificari Angelos bonos, & per tenebras Angelos malos. Rurſus verò certum eſt, Angelos malos peccaſſe ante lapſum hominis: ſiquidem Diabolus ſub figura ſerpentis induxit hominem ad peccandum. Idem indicatur Ioann. 8. *Ille homicida erat ab initio.* Cæterum Gregor. Nyſſen. in Orat. cathechetica cap. 6. putat, Angelos peccaſſe poſt creationem hominis. Sed plures ſunt qui docent, peccaſſe ante creationem hominis. Sic Auguſt. lib. de Mirabilib. Sac. Script. cap. 2., Iſidor. lib. 1. de Sum. bono cap. 12. ſentent. 7., Chryſoſt. homil. 22. in Geneſ., Cyprian. lib. de Ieiunio & tentationib. Chriſti, & alij. Certè autem ſimul lapſi ſunt & damnati Angeli mali, atque ſteterunt & adepti ſunt gloriam Angeli boni, vt colligitur ex Apocal. 12. vbi narratur & deſcribitur prælium inter Angelos bonos & malos.

Acceperunt ex ſuo merito.

Tertiò. Certum quoque eſt, Angelos bonos accepiſſe gloriam ob ſuum meritum, & non gratis abſque titulo mercedis. Ita docent Theologi communiter, qui ſoli Chriſto concedunt, quòd habuerit gloriam ab initio ſuæ conceptionis titulo hæreditatis debitæ ob filiationem naturalem. Ita etiam Auguſtinus docuit de Angelis lib. de Corrept. & grat. cap. 2. Et D. Tho. hîc art. 4. in argum. Sed contra, probat ex illo Apocal. 21., vbi dicitur, quòd menſura Angeli in cœleſti patria, eſt menſura hominis: ſed menſura hominum in cœleſti gloria eſt meritum: ergo & Angelorum. Ratio verò eſt facilis: quia beatitudo eſt præmium virtutis: & conueniens fuit, ita res à Deo diſponi ad maiorem etiam gloriam creaturæ rationalis, vt ſuo merito gloriam conſequatur. Hoc autem meritum, tàm in Angelis, quàm in hominibus, prouenit ex auxilijs diuinæ gratiæ, & non ex puris viribus liberi arbitrij.

Ex merito præcedenti & non conſequenti ad gloriam.

Quartò. Magiſter in 2. diſt. 5. in fine, admittit, Angelos deinceps mereri gloriam per opera quæ tẽporis tractu exercent in miniſterium hominum. Conſentit Altiſiod. lib. 3. Summæ tract. 1. cap. 7. Sed tamen hoc ab alijs communiter reijcitur, Scholaſt. ead. diſt., S. Tho. & alijs hic art. 4. Cùm enim duplex ſtatus diſtinguatur, viæ & patriæ, ille eſt ſtatus meriti, hic præmii: nec quiſquam poteſt mereri niſi viator: & ſolus Chriſtus fuit viator ſimul & comprehenſor, nec tamen meruit ſibi gloriam eſſentialem. Non ergo Angeli beati merentur modò per bona opera quæ faciunt, ſicut nec homines in ſtatu beatitudinis merebuntur. De qua re 1. 2. in materia de Beatitudine & de Gratia latiùs diſſeremus. Et confirmatur quoque ex communi illo dicto, Quod hominibus eſt mors, hoc fuit Angelis lapſus vel ſtatus in gratia: ſicut ergo homines nõ merentur ampliùs poſt mortem, ita Angeli non merentur poſt adeptam beatitudinem.

Nec ſimul coniunctè cum ipſa gloria.

Quintò. Quidam Theologi volunt, Angelos ſimul tempore meruiſſe & fuiſſe beatos: & S. Tho. Quodl. 9. art. 8. dixit, hanc ſententiam eſſe probabilem. Alii Theologi communiter id negãt. Etenim dupliciter res explicari poſſet: vno modo vt Angeli beati eodem actu charitatis beatificæ meruerint: alio modo vt alio actu diſtincto & ordine naturę præuio ad claram viſionem. Primum certè eſſe non poteſt: non ſolùm quia ille actus eſt neceſſarius, tàm quoad exercitium, quàm quoad ſpecificationem: ſed etiã quia eius origo eſt ipſa clara viſio, & principium meriti non cadit ſub meritum. Secundum ex natura rei non eſt impoſſibile: facilè enim intelligi poteſt, hominem vel Angelum in aliquo inſtanti cum gratia ſanctificante & auxilio ſupernaturali elicere actum meritorium, atque in eodem inſtanti recipere mercedem gloriæ. Et ita contingit, dum lu-

ſtus in eodem inſtanti meretur & accipit augmentum gratiæ, & peccator in eodem inſtanti conteritur ac iuſtificatur. Illud tamen peculiare eſt ad promerendam & aſſequendam gloriam: quòd dũ meritum procedit ex fide, debet is qui meretur habere tunc fidem, fides verò non poteſt ſtare ſimul cum clara viſione. Et in hoc ſenſu optima eſt ratio S. Tho. art. 4. ,non poſſe ſimul reperiri gratiam perfectam patriæ & imperfectam viæ: licèt verba videantur alium ſenſum reddere, quo tamen non continerent efficacem rationem. At rurſus poteſt meritum procedere ex ſcientia ſupernaturali infuſa, quæ non eſt incompoſſibilis cum clara viſione, qualis ſcientia de facto fuit in Chriſto. Tamen iuxta communiorem ſententiam putandum eſt, Angelos ab initio habuiſſe fidem quæ eſt obſcura, non verò ſcientiam illam infuſam quæ eſt euidens. De facto ergo Angeli non ſimul aſſequuti ſunt ac meruerunt gloriam.

Sed inſuper etiam ſi Angeli habuiſſent ſcientiam infuſam, non oportet dicere, eos in eodem inſtanti meruiſſe ac fuiſſe beatos. Tum quia hi ſtatus ita diſtincti ſunt, vt cùm primò eſt ſtatus gloriæ & patriæ, tunc primò non ſit ſtatus meriti & viæ: non ergo debent in eodem inſtanti temporis coniungi. Tum etiam, vel Angeli conſequi debuerunt gloriam in primo inſtanti quo meruerunt, vel in alio inſtanti. Non primum: quia cùm omnes Angeli tunc meruerint, omnes accepiſſent gloriam: ergo dicendum eſt ſecundum. Sed inter quæcumque duo inſtantia temporis noſtri mediat tempus: ergo facilè dici poteſt, Angelos in eo etiam tempore meruiſſe, non verò in vltimo quoque inſtanti quo acceperunt gloriam. Præterea ideo priores aliqui Theologi opinabantur oppoſitum, quia putarunt, Angelos omnes ab initio fuiſſe conditos in puris naturalibus, & poſtea quoſdam ſimul ac habuerunt meritum & gratiam, accepiſſe gloriam. Sed certè verum non eſt, Angelos fuiſſe conditos in puris naturalibus. Ac etiam ſi ita fuiſſet, non per hoc oporteret, in vnius inſtantis anguſtias, gratiam & meritum & gloriam Angelorum coarctare.

Concludendum ergo eſt, Angelos nó ſolùm priùs natura, ſed priùs quoque duratione ac tempore meruiſſe per gratiam, & poſtea accepiſſe gloriam. Ita docet S. Tho. hoc loco, & Scotus in 2. diſt. 5., & alij quamplures Scholaſtici, eadem diſtinctione,& cõmuniter Theologi hoc loco. Et iam ſatis patet ex dictis. Porrò ſpatium quo Angeli meruerunt, dicitur via Angelorum, quo verò aſſequuti ſunt gloriam, dicitur terminus: de quibus adhuc vberiùs diſſerendum ſequitur.

SECTIO QVINTA.

Quomodo ſe habeant, via in qua Angeli beati meruerunt, & terminus in quo aſſequuti ſunt gloriam.

THeologi qui fatentur, Angelos antea meruiſſe & poſtea aſſequutos eſſe gloriam, non conueniunt in deſignanda via eis conceſſa ad merendum, eaquè diſtinguenda à termino in quo aſſequuti ſunt gloriam. Solentquè pluribus morulis, quas Thomiſtæ vocant inſtantia, non quidem temporis continui noſtri, ſed temporis diſcreti angelici, quod per certas operationes conſtituitur, hoc totum negotium ordinare.

Scotus in 2.diſt. 5. q. 1. plures modos recenſet quibus hæ morulæ multiplicari ac diſtingui queunt. Vnus dicendi modus aſſignat quatuor morulas,quem Scotus non reijcit, ſed potiùs commendat. Priorem moram ait fuiſſe, qua omnes Angeli creati ſunt in puris naturalibus: ſecundam, qua omnes habuerunt gratiam, & boni meruerunt, mali peccarunt: tertiam, qua boni perſtiterunt in bono, mali in malo: quartam, qua omnes fuerunt in termino, alij ſalutis, & alij damnationis. Sed tamen dicere potiùs voluiſſe videtur Scotus, vt antea narrauerat §. *Ad primam quæſtionem*, in fine, ſecundam moram fuiſſe qua Angeli habuerunt gratiam, & tertiam qua boni meruerunt, mali deliquerunt. Rurſus alium dicendi modum diſtinguentem tres morulas approbat ibi Scotus, & ſequutus

Quidam dicēdi modi reijciūtur.

ſecutus eſt Capreol. in 2. d. 4. q. 1. art. 1., nempe dempta prima illa in puris naturalibus, deſignando primam qua Angeli creati fuerunt in gratia, & alias duas vt modò diximus.

Verùm, ex dictis ſect. 2. & 3. ſatis patet, non ſolùm non debere aſſignari moram quandam in via Angelorum qua fuerint in puris naturalibus, ſed nec etiam qua fuerint in gratia abſque merito, ſiquidem omnes ſtatim ab initio mereri cœperunt. Idcirco Caietan. q. 63. art. 6. §. *Ad hæc breuiter*, & Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 110. ſolis duobus inſtantibus perficiunt negotium Angelorum. Diſſentiunt tamen inter ſe: quia Caiet. vult, Angelos meruiſſe non ſolùm in primo ex his inſtantibus, ſed & in ſecundo tanquam in termino viæ, & in eodem accepiſſe gloriam. Ferrar. autem vult, Angelos in primo tantùm inſtanti meruiſſe, in quo omnes æqualiter meruerunt, in ſecundo verò Angelos bonos accepiſſe gloriam abſque alio nouo merito, ſed malos appoſuiſſe impedimentum peccati ne reciperēt gloriam debitam illi primo merito. Attamen hi Auctores non videntur attigiſſe nec mentem S. Thomę, nec veritatem rei: & alia quædam in ſua doctrina admiſcent aliena à mente S. Tho. & veritate, vt poſteriores Thomiſtæ hac & ſequenti quæſt. probare ſolent.

Facilis & verus dicendi modus.

Faciliùs & veriùs poteſt progreſſus Angelorum in via & termino, ſeu de via ad terminum explicari iuxta ſuperiorem doctrinam: nempe omnes Angelos ab initio fuiſſe in gratia & meruiſſe; quoſdam deinceps perſeueraſſe perſiſtendo in gratia & merendo, alios peccaſſe & cecidiſse; ac demum illos recepiſſe mercedem gloriæ, hos pœnam damnationis. Quod totum poteſt tribus vel duobus inſtantibus temporis diſcreti, ſiue morulis vt loquebatur Scotus, diſtingui: nempe primum inſtans fuiſſe in quo omnes Angeli meruerunt, ſecundum in quo Angeli boni perſeuerarunt mali ceciderunt, tertium in quo alij fuerunt beatificati & alij damnati. Ita deſignant Molina q. 63. art. 6., Zumel eodem art. q. 1., & alij. Vel primùm inſtans bonorum Angelorum fuiſſe quo meruerunt & perſtiterunt in merito, ſecundum quo acceperunt gloriā. Ita deſignant Bagn. q. 63. art. 6. dub. 3., Valent. q. 13. puncto 2., & Vaſq. diſp. 239. cap. 10., aſſerentes etiam ad mentem S. Tho. art. 5., Angelos bonos poſt primum inſtans quo creati ſunt, non habuiſſe nouum actum meriti, ſed perſeueraſſe in primo actu, & ideo hoc totum pro vno inſtanti diſcreto computant. Diſtinguuntquè tria inſtantia diſcreta in Angelis malis, primum in quo meruerunt, ſecundum in quo ceciderunt, tertium in quo ad pœnam damnati fuere: quia nimirum, cùm inſtantia diſcreta diſtinguantur per operationes angelicas, Angeli mali habuerunt diſtinctas operationes ante terminum, priorem bonam, & poſteriorem malam.

Via Angelorū deſignata fuit à Deo pro certo ſpatio temporis.

Attamen certum quidem eſſe debet, Deum præfixiſſe quoddam ſpatium viæ correſpondens alicui tempori noſtro vſque ad determinatum quoddam inſtās in quo primùm deberent eſſe in termino. Quod inde facilè ſuadetur: quia in re nobis occulta commodiùs philoſophari non poſſumus, quam ſicut in hominibus contingere ſcimus: ſicut ergo hominibus præfixum eſt ſpatium viæ terminandum in inſtanti mortis, ita ſentiendum eſt de via Angelorum cum ſuo inſtanti terminatiuo præfinita à Deo: hoc verò ſpatium non fuiſſe ſolum inſtans temporis noſtri, ſed duraſſe pro aliqua menſura noſtri temporis. Et probatur facilè: quia Angeli boni perſeuerarunt in gratia, perſeuerantia verò dicit ſtatum & permanentiam pro aliquo tempore: & cùm non habuerint gloriam in primo inſtanti creationis, ſed in alio inſtanti temporis noſtri, vtique totum tempus medium inter hæc duo inſtantia erat ſpatium viæ. Item Angeli mali non peccarunt in primo inſtanti, ſed poſt primum inſtans, & tandem poſt peccatum fuerunt damnati: inter primum autem inſtans creationis & aliud inſtans damnationis non poterat mediare ſolum inſtans temporis noſtri, ſed debuit mediare quoddam tempus quod fuit ſpatium viæ.

Non cōſtat quantum fuerit hoc ſpatium.

Quantum verò fuerit hoc tempus ſeu ſpatium, & quodnam fuerit inſtans temporis noſtri quod Deus præfiniuit pro termino angelicæ viæ, ſatis conſtare non

poteſt. Putandum quidem eſt, completum fuiſſe ante peccatum hominis: cum enim Diabolus tentauit hominem, ſine dubio lapſus ac damnatus erat. Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par. 1. cap. 10. indicat fuiſſe, ab eorum creatione ſimul cum cœlo & terra, vſque dum facta fuit lux: vt ita ſimul facta fuerit ſeparatio bonorum & malorum Angelorum, ac diuiſio lucis & tenebrarum, diei ac noctis. Idquè valde approbat Perer. lib. 1. in Geneſ. circa illa verba fiat lux. Aliqui autem putant, ſpatium angelicæ viæ concluſum fuiſſe tota prima die quæ in creatione mundi præceſſit. Aliqui verò protrahunt vſque ad ſextam diem: eo quòd ipſa ſexta die *Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona*. Et Molina q. 68. art. 6. concl. 3., ex prælio quod deſcribitur à Ioanne in Apocalipſi colligit, non fuiſſe tam modicum tempus viæ angelicæ, vt illico expeditum fuerit: quia prælium illud factum eſt per diſceptationem & loquutionem mutuâ inter Angelos vltrò citroquè habitam, cui ſine dubio aliquod temporis ſpatium aſſignandum eſt. Notat verò Scotus q. cit. §. *Ad inquirendum*, hoc ſpatium viæ fuiſſe à Deo pro omnibus Angelis æqualiter conſtitutum, & omnes bonos in eodem inſtanti fuiſſe tandem beatificatos.

Poterant Angeli tūc exercere plures actus.

Rurſus non apparet, quare in hoc ſpatio viæ Angeli boni vnum ſolum actum meritorium habuiſſe dicantur. Quintmò facilè poterant pro ſua libertate plures elicere. Idquè indicauit etiam Scotus ead. quæſt. §. *De ſecundo articulo*. Et aliqui addunt, veriſimilius eſſe, ſuperiores ſaltem Angelos, pluribus actibus & non vno tantùm actu, tantam gloriam fuiſſe adeptos. S. Tho. tamen hic art. 5. docet, Angelos poſt vnum actum meritorium aſſequutos eſſe gloriam. Eius tamen ratio id non perſuadet: quia inquit, proprium eſt naturæ angelicæ, non acquirere perfectionem ſuam per diſcurſum, ſed ſtatim. At concedendo certum tempus viæ Angelis, facilè poterant in eo tempore plures elici actus. Imò etiam quoad perfectiones naturales poſſunt Angeli indigere & tempore & pluralitate actuum, nempe ad comparandos habitus eoſquè augendos: ergo multò faciliùs quoad perfectiones ſupernaturales.

SECTIO SEXTA.

Vtrum Angeli inæqualem gratiam & gloriam ſortiti ſint iuxta perfectionem ſuæ naturæ & quantitatem meriti.

Reſolutio affirmatiua.

In primis certum eſt, Angelos beatos habere gloriam inæqualem ob inæqualia merita. Colligitur ex doctrina Dionyſ. de Cœleſt. Hierarch., qui certum ordinem inter Angelos, ex Apoſtolo Paulo acceptum, vt teſtatur, ſuis ſcriptis conſignauit & tradidit. Et quidem, cùm gloria detur propter merita, ſine dubio data eſt ſingulis Angelis tanta menſura gloriæ ob tantum meritum.

Deinde concedendum eſt, Angelos habuiſſe inæqualem gratiam, tàm auxiliantem quàm iuſtificantem, atque adeo inęqualia merita, & inæqualem gloriam, iuxta inæqualitatem ſuæ naturæ. Ita S. Tho. art. 6., & habetur ex Dionyſ. Docuitquè etiam Damaſc. 2. Fidei cap. 7. & Baſil. lib. de Spirituſancto cap. 16., ac Theologi communiter approbant. Et Molina qui ſupra q. 50. art. 4. concl. 2. aliter opinatus erat, poſtea hoc loco cum D. Th. conſentit. Ratio verò alia non adeſt, niſi conuenientia quædam ſecundùm quam diſtinctæ ſunt Hierarchię & ordines Angelorum: Angeli enim qui ſuperiores ſunt in natura, effecti etiam ſunt à Deo ſuperiores in gloria ſibiquè propinquiores. Alioqui autem inter homines non ſeruauit Deus talem proportionem, vt dignioribus in ſtatu naturali ſaltem accidentali, maiora dona gratiæ largiatur: quinimò potiùs oppoſitum ſæpè occurrit. Nec etiam inter homines & Angelos ſeruauit proportionem gratiæ iuxta perfectionem naturæ: ſiquidem non ſolùm anima Chriſti & anima B. Virginis habent maiorem gratiam & gloriam quàm omnes Angeli; ſed etiam plurimi homines ad altiorem gradum ſanctitatis & beatitudinis prouecti ſunt, quàm inferiores Angeli habeant. Cauendum verò eſt ne dicatur,

Deum

Deum contuliſſe maiora gratiæ dona Angelis in natura ſublimioribus, quaſi ex merito vel debito ipſius naturæ: ſed omnino Deus merè gratis & liberaliter ex ſuo arbitrio tantam gratiam ſingulis Angelis diſpenſauit.

Diſcrimen inter gratiam bonorū & malorum Angelorum. Diſcrimen autem maximum inter gratiam collatam Angelis bonis ac malis fuit, quòd Deus Angelis bonis contulit auxilia efficacia ad perſeuerandum, malis verò hanc efficaciam denegauit, ſed benè auxilia ſufficientia conceſſit: alios enim Angelos Deus ex ſe prædeſtinauit & elegit, alios reprobauit ac reiecit: & Angelis quidem electis ac prædeſtinatis Deus contulit donum perſeuerantiæ ac tandem gloriam, reprobis verò denegauit, iuxta doctrinam de prædeſtinatione ac reprobatione quoad homines antea traditam. Inter ipſos quoque Angelos malos ſimilis ordo eſſe videtur, vt quantò erant ſublimiores in natura maiorique gratia in ſuo gradu præuenti, eò deteriùs lapſi fuerint maiorique pena damnati. Alia verò quæ S. Thomas in vltimis huius quæſtionis articulis attingit, tractarique hic poſſent de prædeſtinatione, beatitudine, gratia, & merito Angelorum, quia communia ſunt hominibus, alijs ſuis locis diſtinctè tractauimus vel tractabimus, & facilè poſſunt Beatis Angelis applicari.

QVAESTIO SEXAGESIMATERTIA.

De Culpa Malorum Angelorum.

CIRCA prauos Angelos diſtinguit S. Tho. culpam & pœnam, & duplicem inſtituit quæſtionem. Præſentem quæ eſt de culpa in nouem partitur articulos. Primò affirmat, verè in Angelis poſſe eſſe culpam: quia ſola voluntas diuina, cùm ſit ipſamet ſibi regula rectitudinis, deficere & peccare non poſſet. Secundò determinat, in Angelis eſſe poſſe tantùm peccatum ſuperbiæ & inuidiæ: antecedenter quidem ſuperbiæ, appetendo bonum aliquod ſpirituale non ſeruata regula erga ſuperiorem; conſequenter verò peccatum inuidiæ, dolendo de bono alterius tanquam impeditiuo boni ſui. Tertiò docet, Angelum de facto peccaſſe appetendo, non quidem æqualitatem cum Deo in natura, ſed ſimilitudinem in ſtatu beatitudinis. Quartò aſſerit, nullos Angelos eſſe naturaliter malos: quia certè omne ens eſt bonum ſecundùm naturam. Quintò aſſerit etiam, Angelos non peccaſſe in primo creationis inſtanti: quia ſic eorum culpa tribueretur Deo. Sextò ſubiungit, nullam fuiſſe moram inter creationem & lapſum Angelorum: quia omnes Angeli in principio meruerunt beatitudinem; vnde ſtatim etiam conſequuti fuiſſent, niſi ſtatim appoſuiſſent obicem peccati. Septimò concedit, ſupremum Angelum inter peccantes, fuiſſe ſupremum ſimpliciter inter omnes creatos: quia in illo erat maius motiuum ſuperbiæ. Octauò addit, peccatum primi Angeli fuiſſe alijs cauſam peccandi: vnde de facto omnes Dæmones illi ſupremo ſubduntur, vt indicatur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum qui paratus eſt Diabolo & Angelis eius*. Nonò concludit, pauciores Angelos peccaſſe quàm ſtetiſſe: quia peccatum eſt contra naturalem inclinationem, & quæ ſunt talia, in paucioribus accidunt.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Omnes Angeli ex natura ſua peccare poſſint.

HAec quæſtio intelligitur, non ſolùm de Angelis qui de facto creati fuerunt, ſed de omnibus abſolutè poſſibilibus, num videlicet poſſet à Deo fieri vllus Angelus qui ex natura ſua peccare non poſſit. Ocham. in 1. d. 44. q. 1. ad 1. dub., Gabr. in 2. d. 23. q. vnica art. 1. & 2., Maior q. 2. concl. 4. & 5. affirmant, eſſe poſſibilem, non ſolùm Angelum, ſed etiam hominem alterius ſpeciei, qui naturaliter peccare nequeat: vel quia non haberet libertatem in operando, atque adeo nec benè nec malè moraliter agere poſſet: vel quia haberet quidem libertatem intra genus boni ad volendum hoc aut illud, non tamen ad volendum malum moraliter. De facto verò Durand. in 2. d. 23. q. 1., Capreol. d. 22. q. 1. art. 3., Caiet. hîc art. 1. §. *Circa conſequentiam*, aſſerunt, quòd ſi Angeli creati fuiſſent in puris naturalibus vt viuerent iuxta legem naturalem, non potuiſſent in tali ſtatu peccare; ſed cùm omnes eleuati fuerint ad finem ſupernaturalem, verè potuiſſe peccare contra legem ſupernaturalem. Fauetq. S. Tho. q. 16. de Malo, art. 3. Adhærent Bagn. & Zumel, & Nazar. hîc art. 1., dicentes Angelos non poſſe ex natura ſua primariò peccare contra præcepta naturalia: licèt concedant, quòd poſſunt peccare contra præcepta poſitiua quæ in ſtatu legis naturalis eis poſſent imponi: concedunt etiam poſſe modò concomitâter peccare quoque contra legẽ naturalẽ, dum peccant contra ſupernaturalẽ.

Angeli omnes ex natura ſua poſſũt peccare. Aſſerendum tamen ſimpliciter eſt & abſque exceptione, omnes Angelos quantum eſt ex natura ſua poſſe peccare. Ita S. Tho. hîc art. 1., Scotus in 2. d. 23. q. 1., qui planè loquuntur etiam de Angelis poſſibilibus, & etiam de peccatis contra legem naturalem. Item Riccard. in 2. d. 23. art. 1., Argent. q. 1. art. 4., Egid. art. 1., Baſſol. art. 3., Carthuſ. ead. q. Paludan. in 4. d. 50. q. 1. art. 2. circa finem, & alij Scholaſtici magis communiter, licèt non omnes explicent, ſe loqui etiam de Angelis poſſibilibus & de peccatis contra legem naturalem. Sed hoc Recentiores vt plurimum determinant, Vaſq. diſp. 231. Suarez lib. 3. de Angelis cap. 7. & lib. 7. cap. 3., & Valent. q. 14. de Angelis puncto 1., qui tamen diſſoluens huius ſententiæ rationes, fatetur ſe potiùs ob auctoritates eam ſequi, imitatus Scotum loco citato.

Probatur auctoritate. Probatur ergo in primis hæc aſſertio auctoritate Patrum, D. Auguſt. lib. 3. cont. Maxim. cap. 12. & lib. 12. de Ciuit. cap. 1., Ambroſ. lib. 3. de Fide ad Gratian. cap. 2., Hieronim. in cap. 6. ad Galat., Damaſc. 2. Fidei cap. 3., Gregor. 15. Moral. cap. 5., Fulgent. lib. de Fide ad Petr. cap. 3., Anſelm. lib. 2. cur Deus homo cap. 10., & lib. de Caſu Diaboli cap. 4. & 5., aliorumquè Patrum, qui expreſsè docent, vel proprium eſſe Dei non poſſe peccare, vel omnem naturam creatam eo ipſo quòd rationis particeps eſt & ex nihilo facta, eſſe defectibilem & liberam ad peccandum.

Et ratione. Secundò ratione probatur, omnem creaturam rationalem ex natura ſua poſſe peccare: quia ſi eſt rationalis, eo ipſo libera eſt, libertas enim eſt proprietas neceſſariò conſequens ad rationem. Atque hoc eſt diſcrimen inter cognitionem ſenſitiuam ac rationalem, quòd cognitio ſenſitiua non fert ſecum libertatem in appetitu ſenſitiuo, cognitio intellectiua omnino ſecum fert potentiam libertatis. Et abſque fundamento cogitaret quis, poſſibilem eſſe naturam creatam, rationalem quidem, ſed ab intrinſeco determinatam ad vnum abſque libertate in operando. Quòd ſi omnis natura rationalis eſt libera, non ſolùm erit libera ad hoc vel illud bonum, ſed etiam ad malum moraliter: quia in hoc ipſo obiecto poteſt apparere ratio boni commodi ſufficiens ad alliciendam voluntatem, ſicut de facto experimur in nobis. Et ſecluſo peculiari ſupernaturali dono viſionis beatificæ, vel vnionis hypoſtaticæ, aliouè ſimili, nullatenus ex ſe voluntas creata erit ita determinata ad bonum, vt non poſſit ab eo recedere & in oppoſitum declinare. Quod quidem S. Thom. ea ratione probauit, quòd nulla creata voluntas eſt ipſamet ſibi regula bonitatis in operando, ſed hoc proprium eſt vo-

luntati

luntati diuinæ. Addunt Scotus & Caiet., quòd voluntas creata ex natura ſua non habet neceſſariam conformitatem cum ſua regula: ergo ab intrinſeco deficere poteſt & peccare.

Poſſunt peccare tā contra legem naturalē quàm ſupernaturalem.

Tertiò putandum eſt, Angelos poſſe peccare non ſolùm contra legem ſupernaturalem, ſed etiam primariò & directè contra legem naturalem. Quod quidem inde ſatis manifeſtum videtur, quòd paſſim de facto Dæmones peccant contra naturalem legem, odio & inuidia, aduerſus Deum & homines, ſuggeſtionibus prauis alijſquè nocumentis quæ nobis inferunt: & fortaſſe etiam primum eorum peccatum fuit contra legem naturalem, vt poſtea inquiremus. Non ſolùm inquam peccare poſſunt contra præcepta poſitiua, quæ in omni ſtatu imponi ſolent, ſed etiam contra præcepta naturalia quæ ipſo lumine rationis voluntati proponuntur: & hoc ſatis patet ex ijſdem exemplis allatis. Neque refert, quòd de facto omnes Angeli eleuati fuere ad finem ſupernaturalem vt eum conſequi poſſent. Neque enim opus eſt, vt de facto quando Dæmones talia peccata committunt, ſemper peccent contra legem ſupernaturalem. Imò ſi ex natura ſua non poſſent peccare cōtra legem naturalem, potiùs ſequeretur, quòd illa peccata quæ vtrique legi tàm naturali quàm ſupernaturali repugnant, non poſſent committi ab Angelis: quia cognitio & inclinatio naturalis non eſt ijs ablata per peccatum. Et confirmatur magis: quia vel ideo Angeli non poſſent peccare contra legem naturalem, quia habent inclinationem inditam voluntati ad obſeruationē legis naturalis, vt v. g. ad amandum Deum amore naturali: vel quia cognitio proponens legem naturalem, proponit cum determinatione & neceſſitate ad obſeruandum. Si primū, planè ſequeretur, nec etiam de facto Dæmones poſſe odio inſectari Deum, ſiquidem hoc odium adhuc eſt contra naturalem eorum inclinationem. Si ſecundum, cùm hæc cognitio, vtpote naturalis, eodem modo in Dæmonibus permaneat, idem ſequitur. Itaque nec cognitio intellectiua proponit angelicæ voluntati præcepta cum determinatione & neceſſitate ad operandum; nec illa naturalis inclinatio voluntatis infert talem determinationē ac neceſſitatem ad bonum. Sicut ſanè res ſe habet in hominibus: licèt difficilius appareat, Angelum quàm hominem peccare contra legem naturalem, ſicut & hominem in ſtatu naturæ integræ, quàm in ſtatu naturæ lapſæ, & ſimiliter hoc verum eſt contra legem ſupernaturalem: nam infirmitas carnis ſæpè ducit hominem ad tranſgredienda etiam præcepta ſupernaturalia. Et hinc tandem ſoluta manent oppoſitæ ſententiæ fundamenta.

Deinde, omnes Angelos de facto fuiſſe in tali ſtatu in quo abſolutè peccare potuerint, nulloſquè fuiſſe ſtatim ab initio redditos dono diuinæ gratiæ impeccabiles, patet ex ſuperiori quæſtione. Patet etiam, Angelos beatos fuiſſe conſequenter per ipſum donum beatitudinis taliter confirmatos vt deinceps peccare non potuerint. Sed modò agendum ſupereſt de ijs qui de facto peccarunt.

SECTIO SECVNDA.

An & quot & qui Angeli de facto ſua voluntate lapſi ſint.

Manifeſtum in primis eſt ex Sacra Scriptura, plures Angelos cecidiſſe. Ita patet Iob 4., Matth. 25., 2. Pet. 2., in epiſt. B. Iudæ, & alibi, cùm immundi ſpiritus nominantur, & Dæmones humana corpora vexantes. Atque apud fideles eſt res notiſſima.

Nulli ſūt Angeli mali per naturam, ſed plures ſua volūtate lapſi ſunt.

At verò Manichæi & Priſcillianiſtæ Hæretici dixerunt, Dæmones eſſe natura ſua malos. Certum tamen eſt, omnes Angelos ſecundùm naturam ſuam factos eſſe bonos à Deo, & non niſi ſua voluntate & libertate Dæmones peccaſſe, ſequè ipſos reddidiſſe malos. Ita definitū eſt in Concil. Bracaren. 1. can. 7., & Lateranen. cap. *Firmiter*, de ſumma Trinit., & a Leone Papa epiſt. 91. cap. 6. Patetquè ex illis verbis, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona*, quatenus ſcilicet facta erant à Deo. Et in quibuſdam locis ex allegatis de lapſu Angelorum, ſatis expreſſum eſt, eos propria voluntate peccaſſe. Ratione quoque oſtenditur;

tur, quia nulla ſubſtantia eſt per ſe mala, quinimò omne ens ſecundùm naturam ſuam eſt bonum, malitia verò moralis contrahitur per peccatum, Deus autem non eſt auctor peccati, ſed creatura rationalis non niſi ſua voluntate peccat. Et inſuper S. Tho. art. 4. probat, naturam rationalem non habere ex ſe inclinationem ad malum & peccatum, ſed potiùs inclinat ad bonum. Certum eſt quoque, ſingulos Angelos qui lapſi ſunt, vnumquemque propria ſua voluntate peccaſſe: neque enim in voluntate vllius Angeli obligatæ erant voluntates aliorum, vt illo peccante, eo ipſo alij quoque Angeli inficerentur macula peccati: quãuis per exemplum & ſuggeſtionem alicuius ſuperioris Angeli peccantis, alij in peccatum lapſi ſint: non autem contraxerunt Angeli quoddam quaſi originale peccatum, eo modo quo poſteri homines contrahunt ex Adamo.

Pauciores Angeli ceciderunt quàm ſteterunt. Deinde ad deſignandum quotnam Angeli lapſi ſint, illud ſolum maxima cum probabilitate dici poteſt, quod affirmat S. Tho. art. 9., & eſt communis Theologorum ſentẽtia hoc loco & in 2. diſt. 6., pauciores eſſe Angelos qui ceciderunt, quàm eos qui perſeuerarunt in gratia & modò ſunt beati. Quod colligitur ex illo Apocal. 12. *Draco traxit tertiam partem ſtellarum*: quæ verba intelligi ſolẽt de lapſu Dæmonum. Ratione verò probat S. Tho. quia cùm peccatum ſit contra inclinationem naturalem, in paucioribus contingit. Sed quia hæc ratio videbatur procedere etiam in hominibus, quorũ tamen longè plures ſunt qui peccant: ideo S. Tho. ibi ad 1. notat, homines habere inclinationem ſenſitiuam ad bona ſenſibilia, qua inducuntur ad deſerendum bonum rationis, & proſequendum malum morale quod eſt contra rationem: in Angelis verò non eſt niſi inclinatio rationalis.

Ex ſingulis ordinibus aliqui lapſi ſunt. Rurſus, ad aſſignandum quinam Angeli ceciderint, Auguſt. lib. 2. de Geneſi ad litter. cap. 19. refert, quoſdam dixiſſe, Angelos quos putabant in hoc mundo inferiori elementari creatos, eſſe illos qui peccarunt. Ipſe verò cap. 26. reprobat hanc ſententiam diſtinguentẽ duplex genus Angelorum, alios ſuperiùs & alios inferiùs creatos. Ei tamen ſententiæ fauet Damaſc. 2. Fidei cap. 4. Sed apud Theologos iam ſatis certum eſt, omnes Angelos fuiſſe in cœlo creatos, & malos è cœlo corruiſſe. Imò Angelos qui peccarunt non fuiſſe vnius ſolùm ordinis, quin potiùs ex ſingulis ordinibus aliquos cecidiſſe, probabiliter affirmat S. Tho. art. 9. ad 3., & alij Theologi cõſentiunt. Etenim, vt affert S. Th., in Scriptura Dæmonibus tribuuntur nomina Cherubim, Principatuum, & Poteſtatum. Atque inter homines qui ſaluantur, ad ſingulos Angelorum ordines aſſumi & eleuari cenſentur: igitur probabile eſt, ex ſingulis Angelorum ordinibus aliquos corruiſſe.

Et inter eos ſupremus Angelus. Communis quoque Theologorũ ſententia eſt cum S. Thoma hic art. 7., & aliorum in 2. d. 6., ſupremum Angelum inter omnes qui erant creati, peccaſſe ac cecidiſſe, & hunc modò eſſe Principem Dæmonum, quem appellamus Luciferum. Eademque eſt ſententia Sanctorum Patrum, Chryſoſt. homil. de Adam & Eua, vbi eius primi Angeli nomen ait fuiſſe Sathael, Hieron. in illud Iob. 40. *Ipſe eſt initium viarum Dei*, Tertull. lib. 2. cont. Marcion cap. 10., exponentis illud Ezech. 28. *Tu ſignaculũ ſimilitudinis Dei*, Auguſt. alteriuſvè Auctoris lib. 1. de Mirabilib. Sacræ Script. cap. 2., Iſidor. lib. 1. de Sum. bono cap. 12., Gregor. lib. 4. Moral. cap. 12.. Bernardi ſer. 1. de Aduentu, & aliorum frequenter. Et colligitur ex Script. ex illis verbis Iobi, *Ipſe eſt initium viarum* Dei: quem locum Gregor. Hieron. & alij intelligunt de Lucifero, qui dicatur initium viarum Dei, ordine ſublimitatis ſecundùm naturam. Item colligitur ex illis verbis Iſaiæ 14. *Quomodo cecidiſti de cœlo Lucifer?* vbi aliqui obſeruant, ideo primum Dæmonem vocari Luciferum, quia ſicut inter aſtra præeminet ſtella quæ vocatur Lucifer alijs ſtellis, ita hic Angelus præeminebat alijs. Et Ezech. 28. quaſi per excellentiam appellatur, *Signaculum ſimilitudinis Dei, plenus ſapientia, perfectus decore:* hunc enim locum multi etiã de Lucifero exponunt: Et quod ſubditur, *In medio lapidum ignitorum ambulaſti*, Hieronym. legit, *In capite lapidum &c.* & Ezech. 31. *Cedri non fuerunt altiores illo in Paradiſo Dei, Abietes non adæquarunt*

æquarunt ſummitatem eius, omne lignum Paradiſi Dei *non eſt aſſimilatum illi & pulchritudini eius.* Ratione verò S. Thomas idem ſuadet: quia cùm peccatum Angelorum fuerit ſuperbia, vt poſtea videbimus, maius motiuum ſuperbiæ inerat ſupremo Angelo. Hæc tamen ratio ſolùm vt congruentia quædam accipienda erat: alioqui probaret, in tota collectione Angelorum, ſublimiores peccaſſe, inferiores permanſiſſe: quod vtique alienum eſt à veritate: ſiquidem multi ſunt Dæmones ex inferioribus Angelis, & multi ſunt Angeli beati ex ſublimioribus. Ratio ergo propria referenda eſt in voluntatem Dei, qui ſic ordinauit, vt tot & tales Angeli in gratia ſteterint, ac permiſit vt tot ac tales ceciderint: quæ Dei voluntas nobis innoteſcit doctrina Patrum & teſtimonijs Scripturarum ſecundùm probabilem expoſitionem.

Sed videntur aliqui ꝛi æquales ſtetiſſe.

At quia iuxta noſtram ſententiã q. 50. traditam, opus non eſt, omnes Angelos eſſe quoad eſſentiam & naturalem perfectionem inæquales, putari poterit, plures fuiſſe a Deo creatos Angelos, inter ſe quidem pares, & alijs ſuperiores, & horum aliquem cecidiſſe, & nunc eſſe Dæmonum principem. Et hoc indicauit Magiſter in 2.d 9.cap.5. Ad vltimum verò locum Ezechiel. in quo negari videbatur etiam æqualitas aliorum Angelorum cum Lucifero, dicetur, ibi ſermonem eſſe de Rege Aegypti, ſicut reuera eſt ſecundùm litteram. Et quia rurſus Ezechiel. 28. ille cui dicitur, *Tu ſignaculum ſimilitudinis Dei*, appellatur Cherub, qui ordo non eſt primus ſed ſecundus inter Angelos: ideo S. Thom. art. 7. ad 1. hunc locum exponit, Dæmonem, quamuis ſupremũ inter omnes Angelos ex ordine Seraphim, tamen appellatum fuiſſe Cherub ratione ſcientiæ, quæ benè poteſt conſiſtere cum peccato: & non fuiſſe appellatum ſuo nomine Seraphim, quia hoc nomen dicitur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali eſſe non poteſt.

SECTIO TERTIA.

Quodnam fuerit peccatum Angelorum, an ſuperbia & appetitus Diuinitatis.

Licèt hæc res ſit valde perplexa; Theologi tamen inquirunt, quodnam fuerit illud peccatum, à malis Angelis commiſſum, ob quod è cœlo pulſi fuere, & in æternum damnati: id autem ex Sacris litteris conijciendum erit, ſpectando etiam quid rationi magis conſonum videatur.

Peccatum Angelorũ fuit ſuperbia.

Conſpirant verò omnes Theologi ad aſſerendum, hoc Angelorum peccatum fuiſſe ſuperbiam, quæ maximè conſiſtit in appetitu deordinato propriæ excellentiæ: licèt diſſentiant in deſignando, quamnam excellentiam Angelus contra rationis ordinem concupierit. Dicunt etiam aliqui, angelicum peccatum fuiſſe ſuperbiam minùs propriè dictam, vt mox referemus. Simpliciter autem fuiſſe ſuperbiam, eſt communis doctrina Patrum, Athanaſ. q 6. ad Antioch., Nazianz. Orat. 27. & Carmine 6., Chryſoſt. homil. de Adam & Eua, & de lapſu primi hominis, & homil. 15. in Ioan., Cyril. lib. 1. in Geneſ., Damaſc. 2. Fidei cap. 4., Ambroſ. epiſt. 84., Auguſt. 11. de Geneſi ad litter. cap. 14., & lib. 12. de Ciuit. cap. 1., Proſperi lib. 1. de Vita contemplat. cap. 3., Gregor. lib. 4. Moral. c. 14., Iſidor. lib. 1. de Sum. bono cap. 12., Anſelmi de Caſu Diaboli cap. 4., Bernardi ſerm. 17. in Cantica, & aliorum.

Colligitur ex Script.

Colligitur præcipuè ex his Script. locis. Ezech. 10. *Initium omnis peccati ſuperbia.* Tobiæ 4. *Superbiam nunquam in te dominari permittas, in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio.* Et Iſaiæ 14. peccatum Luciferi ita deſcribitur, vt planè conſtet fuiſſe ſuperbiam: *Quomodo cecidiſti de cœlo Lucifer qui manè oriebaris, qui dicebas in corde tuo in cœlum conſcendam &c.* Vnde ibidem expreſsè dicitur, *Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua.* Item Ezech. 28. *Eleuatum eſt cor tuum in decore tuo*, & alia ibidem habentur. Quæ duo loca, licèt litteraliter de Rege Babylonis & Rege Tyri loquantur, a pleriſque tamẽ Sanctis Patribus & Expoſitoribus

toribus de principe Dæmonum intelliguntur.

Poterat quidē eſſe aliud peccatum.

Ratione idem probat S. Tho. art. 2. quia in Angelo primum peccatum non poterat eſſe niſi ſuperbia: eo quòd Angelus non poterat primò appetere niſi aliquod bonum, bonum vtique ſpirituale proportionatum ipſi Angelo: & deordinatio eſſe poterat in modo appetendi, quo ſcilicet Angelus appeteret ſuum bonum abſque ſubiectione debita Deo ſuperiori, quod planè eſt peccatum ſuperbiæ. Sed certè hoc non eſt tàm neceſſarium, vt Angelus non potuerit alio peccati genere primùm labi. Poterat enim incurrere peccatum omiſſionis, non obſeruando præceptum aliquod poſitiuum impoſitum a Deo, vel lumine ipſo naturæ propoſitum, vt v. g. præceptum eliciendi actum amoris Dei. Et hoc modo poterat Angelus peccare in omni ſpecie peccati oppoſita illis virtutibus, in quarum materia poterant illa præcepta imponi. Poterat item Angelus, non ſolùm omittendo, ſed etiam committendo, incurrere peccatum inobedientiæ, non dico generalis tantùm quę communis eſt ad omne peccatum; ſed ſpecialis quæ conſtituit peccatum diſtinctum ab alijs, ſi nimirum præceptum in aliqua materia imponatur tantùm intuitu obedientiæ. Rurſus poterat Angelus primò peccare, non tantùm appetendo bonum, ſed malum, hoc modo, quòd licèt actus voluntatis circa bonum præcedere debeat actum circa malum, tamen neceſſe non eſt priorem actum erga bonum eſſe peccaminoſum: ſed poteſt eſſe, vt appetat ſibi quis licitè & honeſtè bonū aliquod, & poſtea in electione aſſumat aliquod medium illicitum: vel poteſt tranſcurrere in actum odij aduerſus alterum à quo timet ſe impediendum ab aſſequutione eius boni: poteſt quoque inuidere alteri ſimile bonum. His ergo & alijs modis potuiſſet Angelus quantum eſt ex natura rei primò peccare.

Sed faciliùs fuit ſuperbia.

Sed fatendum quidem eſt, multò faciliùs primum peccatum in Angelo potuiſſe contingere per ſuperbiam. Superbia enim conſiſtit in appetitu deordinato propriæ excellentiæ: Angelus autem ob dignitatem ſuæ naturæ faciliùs in hunc appetitum prolabi poterat. In hoc enim genere propriæ excellentiæ inueniuntur multa bona ſpiritualia, quæ Angelus poterat inordinatè appetere, & circa quæ pluribus modis inordinatus appetitus, hoc eſt peccatum ſuperbiæ, contingere poterat, vt poſtea examinabimus. Neque hic eſt alia ratio requirenda ad rem quæ in facto conſiſtit, & ex libertate Angeli dependebat. Potiſſimum verò fundamentum eſt auctoritas Scripturarum & Patrum.

Scotus ait fuiſſe inordinatam amicitiā erga ſe ipſum.

At verò Scotus in 2 diſt. 6. quæſt. 2. aliquatenus à communi ſententia deuiat: nam §. *Circa primum*, diſtinguit in Angelo duplicem actum peccati, primum ſcilicet amorem amicitiæ erga ſeipſum, ſecundum amorem concupiſcentiæ: quia inquit ideo Angelus concupiuit ſibi aliquod bonum, quia amauit ſeipſum: & ideo inordinatè concupiuit, quia inordinatè amauit: prius ergo fuit peccatum amoris inordinati amicitiæ erga ſeipſum. Idquè confirmat auctoritate D. Auguſt. lib. 14. de Ciuit. cap. vltimo, vbi loquēs de duplici ciuitate inquit: *Ciuitatem Dei ædificat amor Dei vſque ad contemptum ſui, ciuitatem Diaboli amor ſui vſque ad contemptū Dei.* Rurſus, §. *Quantum ad primum*, vt explicet Scotus, ad quod peccati genus ſpectaret illa inordinata amicitia, ambiguè loquitur: aitquè ſpectare ad ſuperbiam minùs propriè dictam, magis autem propriè ſpectare ad luxuriam quandam ſpiritualem. Similiter philoſophatur de ſecundo actu concupiſcentiæ, quo ait Angelum deſideraſſe ſibi beatitudinem: quia inquit, nimia dilectio & delectatio ſpectat ad luxuriam: & dum contingit in rebus ſpiritualibus, erit luxuria ſpiritualis. Quod declarat: quia nimia delectatio quam quis capit ex ſpeculatione v.g. alicuius propoſitionis geometricæ, eſt peccatum luxuriæ ſpiritualis. Gabr. item ead. diſt. q. 1. art. 1. diſtinguit eos duos actus amoris, amicitiæ & concupiſcentiæ: ait tamen, primum peccatum fuiſſe ſuperbiæ.

Sed ſimpliciter dici debet fuiſſe ſuperbiam.

Aduerſus hanc Scoti ſententiam opponi ſolet, peccatum Angeli nullo modo potuiſſe ſpectare ad luxuriam prout eſt genus quoddam peccati ab alijs condiſtinctum: quoniam hoc genus peccati propriè conſiſtit in delectatione carnali, non ſpirituali; nec in omni carnali,

ſed

ſed tantùm venerea. Alia verò delectatio, v. g. circa guſtum, ſpectat ad aliud genus peccati, nempe gulæ. Et nimia delectatio in ſpeculatione, eſt peccatum contra virtutem ſtudioſitatis per exceſſum, ſcilicet peccatum curioſitatis. Quòd ſi Scotus peccatum Angeli voluit communi tantùm quadam ratione appellare luxuriam, extendendo hoc nomen ad omne peccatum nimiæ dilectionis & delectationis, debebat adhuc explicare ad quod genus peccati magis propriè & ſpecialiter delictum Angeli pertineret. Deinde amor amicitiæ & concupiſcentiæ non diſtinguuntur tanquam duo actus: ſed ſolùm in eodem actu quo quis appetit vel ſibi vel alteri aliquod bonum, conſideratur reſpectus ad eum cui vult bonum, & vt ſic dicitur amor amicitiæ erga illum: & conſideratur reſpectus ad bonum volitum, & vt ſic dicitur amor concupiſcentiæ de tali bono. Simpliciter ergo peccatum Angeli cõſiſtebat in quodam actu quo inordinatè ſibi appetijt aliquod bonum: & hoc non poteſt commodiùs dici aliud quàm nimia excellentia: & hic inordinatus appetitus eſt ſuperbia propriè dicta.

Fuitquè aliquo modo appetitus diuinitatis.

Hoc ſuppoſito, ſatis etiam communiter Theologi aſſerunt, peccatum ſuperbiæ quo Angelus deliquit, fuiſſe in hoc quòd aliquo modo illicito diuinitatem appetijt. Sic S. Tho. art. 3. ait, abſque dubio omnis Angelus peccauit appetendo eſſe vt Deus. Patres etiam allegati vt plurimum idem docent. Et colligitur ex eo loco Iſaiæ, vbi deſcribitur peccatum Luciferi, *Super aſtra Dei exaltabo ſolium meum, ſedebo in monte teſtamenti, in lateribus Aquilonis, aſcendam ſuper altitudinem nubium, ſimilis ero Altiſſimo.* Et Ezechiel. 28. *Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti, Deus ego ſum, & in cathedra Dei ſedi in corde maris.* Idem quoque colligitur ex nomine Michaelis, qui prælium egit cum Dracone & Angelis eius Apoca. 12. Michael enim interpretratur, *Quis vt Deus*: quaſi Lucifer meditaretur, & diceret, Ego vt Deus. Item ex tentatione quam Diabolus primis noſtris parentibus ſuggeſsit, *Eritis ſicut Dij*, cogitans, ſe facilè poſſe impellere hominem in idem peccati genus in quod ipſe corruerat. Patet ergo ſic in generali, quamnam excellentiam inordinatè ſibi appetierit Angelus, ſuperbia qua peccauit. Sed pluribus adhuc modis id contingere potuit, de quibus ſupereſt diſſerendum.

SECTIO QVARTA.

Quonam modo Angeli Diuinitatem, æqualitatem, ſeu ſimilitudinem cum Deo, ſuperbè appetierint.

Non videtur Angeli peccaſſe appetendo diuinitatē ſecundùm naturam.

PRimo modo aliqui Indicant, Angelos peccaſſe appetendo diuinitatem vel æqualitatem cum Deo ſecundùm naturam, hoc eſt Angelum deſideraſſe, ſeipſum eſſe Deum per naturam, vel ſe eſſe in natura æqualem Deo. Scotus verò in 2. diſt. 6. q. 1., Maior, Baſſolis, & Gabriel ibidem, Molina hic art. 3. memb. 3., & Vaſq. diſp. 234. cap. 2., & Suarez lib. 7. cap. 12. putant, Angelum potuiſſe hoc modo peccare: non tamen affirmant, ſic de facto peccaſſe. Ex aduerſo S. Tho. & Thomiſtæ hic art. 3., Alenſ. 2. par. q 98. memb. 3., Bonau., Albert., Durand., Egid., & alij in 2. d. 5. contendunt, Angelum non potuiſſe hoc modo peccare. Probat S. Tho. Tum quia, Angelum eſſe Deum vel æqualem Deo per naturam, eſt prorſus impoſſibile, quam impoſſibilitatem Angelus probè cognoſcit: ſed non poteſt voluntas appetere obiectum cognitum impoſſibile: ergo. Tum etiam, hoc idem obiectum non eſt bonum & conueniens Angelo, ſed potiùs malum & repugnans: quia ſi is eſſet Deus vel æqualis Deo per naturam, verè non eſſet Angelus: ergo appetendo ſe eſſe Deum, appeteret ſe non eſſe: igitur appeteret aliquid ſibi malum & repugnans: ſed voluntas non poteſt appetere niſi bonum: ergo.

Hæ rationes ſaltem probant, Angelum non potuiſſe appetere actu efficaci, ſe eſſe Deum vel æqualem Deo per naturam: cuius oppoſitum nec Scotus ipſe docuit. An vero Angelus potuerit id appetere actu ſimplicis & inefficacis complacentiæ, qui dicitur velleitas, & ſolet vocari actus conditionatus; quaſi ſcilicet Angelus haberet talem actum,

placeret

placeret mihi, ſi eſſe poſſet, me abſque deſtructione meæ ſubſtantiæ eſſe Deum vel æqualem Deo per naturam: hæc inquam quæſtio eſt communis cum humana voluntate, an ferri poſſit in obiectum cognitum impoſſibile, quam in 1. 2. diſputabimus. Interim ſanè per ſe apparet, non tàm facilè huius generis actum contingere poſſe in voluntate angelica, ſicut in humana, quia Angelus perfectiùs & clariùs cuncta cognoſcit: itemquè difficilius eſt, Angelum hoc modo quam alijs ſequentibus peccare potuiſſe.

An peccauerint appetendo diuinitatem ſecundùm hypoſtaticam vnionem.

Secundò ergo Catherinus in Opuſc. de Gloria bonor. Angelor. & lapſu malor., & in illud Geneſ. 3. *Serpens erat callidior &c.*, Iacobus de Valent. in illud Pſal. 82. *Surge Deus iudica terram*, Viguer. de Inſtitut. Theologic. cap. 3. §. 2. verſ. 15., & Suarez lib. 7. de Angelis cap. 13., quibus fauet D. Bernard Serm. 17. in Cant., opinati ſunt, Angelum peccaſſe appetendo ſe eſſe Deum per vnionem hypoſtaticam, atque inuidendo humanæ naturæ hanc vnionem. Quia, dicunt, Angelus in ſtatu viæ cognoſcens conſilium pietatis Dei, quo ſtatuerat humanam naturam ad tantam dignitatem euehere, æſtimare cæpit, conuenientius eſſe, potiùs naturam angelicam, vtpote ſublimiorem, ad talem dignitatem aſſumi: & exinde inordinatè ſibi ipſi hanc vnionem concupiuit, & humanæ naturæ inuidit, exarſitquè in odium contra Chriſtum & omne genus humanum. Confirmant ex Script. ex illo Hebr. 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, & adorent eum omnes Angeli eius*. Si enim in Incarnatione Deus iterum proponit Chriſtum Angelis adorandum: ergo antea ſimiliter propoſuerat, vtique in ſtatu viæ Angelorum, idquè conuenienter ad exercendam eorum fidem, & probandam obedientiam, præcipiens eis, vt adorarent Chriſtum, eiquè ſe ſubditos faterentur: quod ipſi ſuperbo affectu facere detrectarunt, tunc ſcilicet cùm boni Angeli Deo adhæſerunt & in gratia permanſerunt.

Quidam verò Thologi putant, Angelum non potuiſſe hoc modo peccare: quia vel non potuit deſiderare hypoſtaticam vnionem, vel quia potuit abſque peccato deſiderare: quia dicunt, Angelus non poterat in ſuo ſuppoſito aſſumi ad vnionem cum ſuppoſito diuino: ergo deſiderando hanc vnionem voluiſſet deſtructionem ſui ipſius, quod eſt impoſſibile. Vel, ſi potuit deſiderare, videtur non fuiſſe peccatum, velle huiuſmodi ſanctitatem & coniunctionem cum Deo, quæ in aſſumptione hypoſtatica reperitur.

Poterant ſic peccare.

Sed his non obſtantibus, verè poterat Angelus hoc modo peccare. Non enim impoſſibile erat, Angelum ſua voluntate deſiderare vnionem ſuæ naturæ cum perſona diuina, quamuis inde ſequeretur deſtructio propriæ ſubſiſtentiæ creatæ, atque adeo hanc deſtructionem veluti indirectè & in cauſa appeteret. Eſto etiam potuiſſet hoc deſiderium contingere abſque peccato, ſi nimirum ex affectu amoris Dei tantam ſanctitatem & coniunctionẽ cum Deo concupiſſet: tamen facilè quoque contingere poterat cum graui peccato, ſi videlicet Angelus affectu ſuperbo propriè excellentiæ, & vt præeſset alijs, ac ne iuxta ordinationem diuinam ſubderetur cuidam homini, nempe Chriſto, dictam vnionem ſuæ naturæ concupiſceret.

Sed non videntur de facto ſic peccaſſe.

De facto tamen putandum non eſt, Angelum eo modo peccaſſe: ſpectata nempe ſententia S. Tho. 3. par. q. 1. magis conſona Scripturæ & Patribus, ſcilicet Deum ordinaſſe aſſumptionem humanæ naturæ in remedium peccati, & poſt præuiſum peccatum. Sic enim, antequam Deus præuidiſset & permittere decreuiſset humanum peccatum, præuiderat & permittere decreuerat peccatum Angelorum: non ergo primum Angelorum peccatum fuit inordinatus appetitus vnionis hypoſtaticæ, ortus ex notitia Incarnationis in humana natura. Sed benè quidem poſt primum peccatum contingere poterat, Angelos hoc etiam modo peccare. Et ſanè ſi in via habuerunt notitiam incarnationis futuræ, exiſtimandum quoque eſt, exinde concepiſſe maius odium & inuidiam contra Deum, & Chriſtum, & omne genus humanum.

Ille verò locus Apoſtoli allegatus nõ habet vim pro priori ſententia. Tum quia

quia ly *iterum*, poteſt hunc ſenſum facere: quòd cùm Apoſtolus ibi plura Scripturæ loca adduceret in laudem Chriſti, inquit, *Et cùm iterum*, quaſi diceret, & cum rurſus in alio loco introducit primogenitum &c. Tum etiam, eſto ſenſus ſit, Deum denuò propoſuiſſe Chriſtum adorandum Angelis, poteſt id intelligi, quando propoſuit in natiuitate, quem priùs in incarnatione & conceptione propoſuerat: vel cùm iterùm propoſuit Chriſtum in vita glorioſa poſt reſurrectionem, quem propoſuerat in vita mortali ante paſſionem. Tum demum, eſto admittamus ſenſum eſse, Deum primò propoſuiſse Chriſtum Angelis adorandum ab initio quo Angeli erant in ſua via: non per hoc Apoſtolus docet, nec ex eo loco colligitur, Angelos tunc peccaſse per appetitum ſuæ vnionis, & inuidiam incarnationis.

An peccauerint appetendo ſimilitudinem cum Deo in dominio.

Tertiò. Aleni. 2. par. q. 98. memb. 3., Nicol. de lyra in illud Iſaiæ 14. *In Cælum conſcendam*, Bonau. in 2. d. 7. art. 1. q 2., Molina hic art. 3. memb. 5., Valent. q. 14 puncto 3. opinantur, Angelum peccaſſe appetendo ſimilitudinem cum Deo, in hoc quod ſicut Deus nulli ſubeſt, ſed alijs omnibus præeſt; ita ipſe voluiſſet nulli ſubeſſe, ſed omnibus præeſſe. Fauent D. Auguſt. lib. 14. de Ciuit. cap. 11., Gregor. lib. 23. Moral. cap. 4. & lib. 34. cap. 17., Bernard. ſerm. 17. & 69. in Cant., Baſil. Orat. 27. & S. Tho. hoc art. 3. in fine corp. Quod peccatum pluribus adhuc modis intelligi poteſt. Vel ita quòd Angelus voluerit non ſubeſſe Deo quoad naturam, hoc eſt non dependere à Deo tanquam cauſa prima. Et hic modus difficilis eſt in eorum ſententia qui dicebant, Angelum non potuiſſe appetere æqualitatem cum Deo in natura, eo quòd hoc erat impoſſibile. Vel faciliùs, Angelum voluiſſe non ſubeſſe Deo quoad regimen, hoc eſt deſideraſſe non regi à Deo, non obligari præceptis, non ad miniſteria deputari. Vel Angelum voluiſſe præeſſe alijs quoad dominium & magiſterium: & aliqui addunt, præeſſe hominibus quoad officium Redemptoris. Vel voluiſſe præeſſe quoad cultum & venerationem, hoc eſt voluiſſe ab alijs adorari cultu diuino, ſicut de facto Dœmones ambiunt coli in Idolis: & hinc id poteſt veriſimilius videri, quòd nunc cultum diuinũ affectant, quaſi perſiſtentes in priori peccato ſuæ ſuperbiæ. Vel poteſt eſſe, quòd Lucifer primò voluerit alijs præeſſe & ab alijs adorari, atque ita alij Dœmones ab eo inducti conſenſerint ei ſe ſubdere. Vbi tale peccatum Luciferi planè fuit ſuperbia; & de hoc maximè procedunt teſtimonia Scripturæ & Sanctorum. Sed etiã peccatum aliorum potuit hoc modo eſſe ſuperbia, nimirum ſi conſenſerunt ſe ſubdere Lucifero, ob appetitum propriæ excellentiæ, vt nempe quidam eiuſdem naturæ angelicæ eſſet princeps & dominus eorum. Poteſtquè hic modus peccandi Angelorum colligi ex Matth. 25. & Apocal. 12., vt ſect. 6. dicemus. Ad hoc etiam genus peccati & ſuperbiæ alludere videntur verba illa Iſaiæ 14., ſi de peccato primi Angeli intelligantur, *In cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum, ſedebo in monte teſtamenti, in lateribus Aquilonis, ſimilis ero Altiſſimo*. Huic etiam peccato valde affine erat peccatum odij & inuidiæ contra Deum & homines, vt facilè patet.

An peccauerint appetendo inordinatè beatitudinem.

Quartò. Theologi valde frequenter aſſerere ſolent, Angelos peccaſse deordinato quodam appetitu ſuæ beatitudinis. Ita S. Tho. hic art. 3., Scotus in 2. d. 6. q. 2. Baſsolis, Gabriel, & Maior q. 1. Capreol. d. 4. q. 1., Albert. Durand., Riccard., Egid., Heruæus diſt. 5. Caiet. & alij Thomiſtæ hoc loco, Alenſ. 2. par. q. 98. memb. 7., Altiſid. 2. par. tract. 2. cap. 2., & alij plures. Fauent ex Patribus, Auguſt. lib. 22. de Ciuit. cap. 1., Ambroſ. Epiſt. 84., Gregor. lib 34. Moral cap. 14, Anſelm. lib. de Caſu Diaboli cap. 4.

Aliqui verò probãt, Angelos hoc modo peccaſse: quia primus actus Angeli fuit circa vltimũ finẽ, hinc enim voluntas incipit operari: ſed vltimus finis idẽ eſt ac beatitudo: igitur Angelus peccauit per deordinatum ſuæ beatitudinis appetitum, quia ſcilicet non debito modo beatitudinem concupiuit. Alij probant: quia creatura rationalis habet appetitum & inclinationem naturalem ad beatitudinem: ergo ex ipſo inſtinctu ſuæ naturæ primò incepit circa beatitudinem operari eam appetendo: igitur Angeli

mali

mali peccarunt inordinato ſuæ beatitudinis appetitu.

Hæ tamen & ſimiles rationes non ſatis probant, Angelos de facto hoc modo peccaſſe. Tum quia neceſſe non eſt, primum actum creaturæ rationalis realiter exerceri circa debitum vltimum finem: ſed poſſet creatura rationalis vel primò operari non circa vltimum finem vniuerſalem ſuæ vitæ, ſed circa obiectũ aliquod particulare, quod haberet rationem finis cuiuſdam particularis: vel poſſet peruersè alium vltimum finem non debitum ſibi præfinire: ergo neceſſe non eſt, Angelos peccaſſe appetitu inordinato ſuæ veræ beatitudinis, quæ eſt debitus vltimus finis. Tum etiam neceſſe non eſt, creaturam rationalem primò operari ex natiua inclinatione quam habet ad ſuam beatitudinem: ſed ſicut poteſt deinceps operari circa alia obiecta abſque ordine ad beatitudinem, ita poterat ab initio. Tum præterea, eſto creatura rationalis primum actum debeat exercere appetendo ſuum vltimum finẽ & beatitudinem, dicetur, omnes Angelos ordinatè ac debito modo hunc actũ habuiſſe in primo ſuæ creationis inſtãti: ſupponimus enim, omnes Angelos, antequam vllus peccaret, habuiſſe actum rectum ac meritorium: ergo neceſſe non eſt, vt alius actus peccaminoſus & inordinatus fuerit rurſus circa eandem beatitudinem.

Poterãt ſic peccare. Verè tamen poterat Angelorum peccatum contingere per inordinatum beatitudinis appetitum. Et quidem pluribus modis. Vel quòd Angelus voluiſſet ſibi ſuam beatitudinem naturalem tanquam vltimum finem ſimpliciter, hoc eſt quaſi haberet diſplicentiam de eleuatione ad aliam beatitudinem ſupra ſuam naturam. Quod planè erat peccatum ſuperbiæ, quia ob propriam excellentiam habuiſſet Angelus hunc inordinatum affectum. Erat etiam, appetere in hoc ſimilitudinem cum Deo: vt nempe ſicut Deus natura ſua eſt beatus, ita Angelus non niſi perfectione ſua naturali voluiſſet eſſe beatus. Et hæc eſt expreſſa ſententia S. Th. hoc loco: Fauetquè D. Auguſt. lib. 11. de Geneſi ad litter. cap. 23. & in Pſalmum 70., & eod. loco citato de Ciuit. Vel, vt aliqui Thomiſtæ explicãt, Angelus non habuerit poſitiuam auerſionem à beatitudine ſupernaturali, ſed tantùm appetierit beatitudinem naturalem, non referendo in ſupernaturalem. Verùm, hoc contingere poterat abſque delicto: neque enim ex natura rei tenetur creatura rationalis ſub peccato mortali, omnem actum & obiectum ſemper actu & expreſsè referre in beatitudinem ſupernaturalem. Ideo addendum eſſet, Angelos habuiſſe poſitiuum præceptum à Deo, vt adhiberent hanc expreſſam ordinationem ad beatitudinem ſupernaturalem. Et ne rurſus peccatum Angeli diceretur fuiſſe peccatum omiſſionis, in quo non appareret expreſsè malitia ſuperbiæ, addendum adhuc eſſet, Angelum actu ſuo recuſaſſe appetere beatitudinem ſupernaturalẽ, ad hoc vt in propria naturali excellentia conquieſceret: in hoc etiam ambiens Deum æmulari, qui non ad vlteriorem finem ſe dirigit, ſed in ſua perfectione naturali conquieſcit. Vel aliter Angelus peccauerit, inordinatè appetendo ſuam beatitudinem ſupernaturalem: quòd ſcilicet voluiſſet eam proprijs viribus aſſequi cum expreſſa præſumptione: non quidem qua putaret ſe poſſe eam proprijs viribus aſſequi, quod fuiſſet peccatum hæreſis in intellectu, ſed quòd affectu ſolùm ſimplicis cõplacentiæ id optaſſet, ſeu quòd haberet diſplicentiam ſe non niſi per auxilia ſupernaturalis gratiæ poſſe à Deo conſequi talem beatitudinem, nempe claram viſionem Dei. Vel tandem quòd Angelus appetierit beatitudinem ſupernaturalem, non apponens hanc conditionem de aſſequutione per auxilia gratiæ: quod, vt eſſet peccatum ſuperbiæ ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ & ſimilitudinis cum Deo, debet pari modo explicari, quo de appetitu beatitudinis naturalis dictum eſt.

His omnibus ergo modis, & alijs forte ſimilibus, contingere potuit primũ peccatum in Angelis. Quodnam verò determinatè fuerit, ſatis definiri non poteſt: cùm nec reuelatione notum ſit, nec poſſit ſufficienti ratione probari. Illud ſanè videtur, quòd Angeli mali intra ſpatium ſuæ viæ pluribus modis affectu ſuperbo deliquerint, ſimul iungendo plurima peccata ex dictis, additis etiam pec- *Potuit pluribus modis dictis contingere Angelorũ peccatũ.*

peccatis odij, inuidiæ, & ſimilibus. Quod indicatur etiam illis verbis Ezechielis 28., ſi de peccato Angelorum intelligantur: *In multitudine negotiationis tuæ impleta ſunt interiora tua iniquitate.* Idem quoque colligi poteſt ex modo loquendi Sanctorum, qui nimis exagerant malitiam & culpam Angelorum ob quā è cælo pulſi ſunt, & pluribus ac diuerſis modis eam explicant, ac tandem ex grauiſsima pœna & maxima iniquitate qua deinceps Dæmones inuoluti manent. Sed nec etiam neceſſe eſt, vt omnes eodem vniformi modo peccauerint: ſed benè cogitari poteſt, varijs ex dictis modis diuerſos Angelos delinquere incæpiſſe, & in alia conſequenter peccata fuiſſe delapſos.

SECTIO QVINTA.

Vtrum Angeli peccare potuerint in primo ſuæ creationis inſtanti.

SEnſus eſt, vtrum Angeli iuxta naturam ſuam ſpectati, poſsint in primo quo creantur inſtanti peccare: alioqui ſi conſiderentur in gratia ſanctificante, & cum actuali conuerſione ad Deum, ſicut de facto creati ſunt, vtique cum hac gratia & conuerſione non poterat ſimul ſtare peccatum. In eo ergo ſenſu Angelos in primo inſtanti poſſe peccare, negant S. Tho. hic art. 5. & q. 16. de Malo art. 4., Caiet., Bagnes, Ripa, Nazarius, & alij Thomiſtæ hoc loco, Hugo de S. Victore in Sum. ſenten. tract. 2. cap. 2., Henric. Quodl 8. q. 10., Alenſ. 2. par. q. 29 art. 7. memb. 1., Bonauent. Albert. Riccard. in 2. diſt. 3., Capreol. d. 4., Durand. & Heru. diſt. 5., Argent. d. 6., Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 109., & alij plerique. Affirmant verò Scotus in 2. d. 5. q. 2. & in 3. d. 18. q. 1., Gregor. in 2. d. 5. q. 1. art. 2., Baſſolis ibidem, Maior q. 3., Gabr. d. 4. q. 1. art. 3., Marſil. q. 3. art. 2., Rada parte 2. controu. 11., Molina hic art. 5., Valent. q. 14. puncto 4., Vaſq. diſput. 236. Et in re idem ſentiunt Malonius in 2. diſt. 6. diſp. 7., Suarez lib. 7. de Angelis cap. 20., & Peſantius hoc loco, dicentes, ſimpliciter & de potentia abſoluta Dei fieri potuiſſe vt Angeli in primo inſtanti peccarent, licèt non de potentia & lege ordinaria.

Et verè quidem, ſi reſpiciamus ad naturam ipſam & potentiam liberam Angelorum, non apparet quare non poſsint in ipſo primo inſtanti peccare. *Ex natura ſua pot Angelus peccare in primo inſtanti.* Primò enim ſupponimus, poſſe Angelum in primo inſtanti operari & liberè operari, actumquè bonum ac meritorium exercere: quod totum planè affirmatur à S. Tho., & conſtat ex dictis quæſt. præcedenti. Poſſet ergo quoque Angelus in primo inſtanti quantum eſt ex natura ſua elicere operationem non bonam, ſed malam ac demeritoriam. In eo namque primo inſtanti concedenda eſt Angelo, non ſolùm libertas quoad exercitium circa bonum, ſed etiam quoad ſpecificationem inter bonum & malum.

Secundò. Poteſt Angelus in alio inſtanti & tempore ſequenti peccare: ſed poteſt ſine dubio in primo inſtanti creari cum eadem diſpoſitione in actu primo, cum qua inuenietur in tempore ſequenti quando peccabit: igitur poterat etiam peccare in illo primo inſtanti.

Tertiò. Poteſt homo in primo inſtanti quo adipiſcitur vſum rationis peccare, iuxta doctrinam S. Tho. 1. 2. q. 89. art. 6. ergo eadem ratione poteſt Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare. Si quæ enim ratio obſtaret de Angelo, procedit etiam de homine in illo primo inſtanti. Et inutile eſt quod quidam Thomiſtæ reſpondent, diſtinguentes duplex inſtans, primum in quo inchoatur primus hominis diſcurſus cum venerit ad vſum rationis, & ſecundum in quo idem diſcurſus abſoluitur; & dicentes, non poſse hominem peccare in illo primo, ſed tantùm in ſecundo inſtanti. Quicquid enim ſit de hac diſtinctione duplicis inſtantis, ſumimus illud inſtans, in quo primò poteſt homo elicere actum deliberatum conuerſionis ad Deum: in hoc inquam ipſo inſtanti poteſt homo vel conuerti ad Deum vel peccare: ergo ſimiliter Angelus in eo primo inſtanti, in quo poteſt per conuerſionem ad Deum iuſtificari, poſset etiam peccare & auerti à Deo: illud verò inſtans eſt primum creationis.

Quartò. Poteſt Angelus in primo

ſuæ creationis inſtanti obligari præcepto naturali vel poſitiuo ad eliciendum aliquem actum bonum ac meritorium: tunc vtique Angelus cum merito, atque adeo cum libertate exercitij, poſset elicere hunc actum: ergo poſset etiam non elicere: ſiquidem in hoc conſiſtit libertas quoad exercitium. Sed Angelus in non eliciendo peccaret peccato omiſſionis: ergo ſaltem hoc modo poteſt Angelus in primo inſtanti peccare. Admittunt hoc conſequens aliqui Thomiſtæ, limitantes ſententiam S. Thomæ ad ſolum peccatum commiſſionis: aliqui verò illud negant. Sed certè non videtur poſse negari talis conſequentia & conſequens, quia deducitur apertè ex ratione libertatis & meriti. Et hinc ſumetur argumentum ad peccatum commiſſionis. Tum quia eſt par ratio. Tum quia poſset Angelus in eo inſtanti elicere actum quo diceret, volo omittere, nolo operari. ergo ſimiliter poſset alium actum prauum elicere contra præceptum quoddam negatiuum & prohibitiuum.

Poterat etiam tunc permitti à Deo peccatum.

At cogitari adhuc poteſt, prouenire ex parte Dei, ne Angelus peccare poſset in primo creationis inſtanti, ſic rem explicando: nempe Deum eo ipſo quòd in rerum natura conſtituit creaturam angelicam, non poſse in eodem inſtanti permittere lapſum eius, ſed debere conferre Angelo auxilia congrua ad obſeruanda præcepta, & vitandum omne peccatum pro eo inſtanti: quemadmodum ſi Deus velit aſsumere naturam quampiam rationalem ad vnitatem perſonæ diuinæ, non poteſt durante vnione permittere lapſum talis naturæ in peccatum, ſed debet conferre auxilia congrua ad vitanda omnia peccata. Qua via ſaluaretur optimè & libertas & meritum ſimul cum impeccabilitate pro primo creationis inſtanti in Angelo: eo modo quo in Chriſto Domino libertas & impeccabilitas benè conſiſtunt, vt 3. par. videbimus.

Attamen non apparet ratio tantæ neceſſitatis, ne Deus permittere poſset peccatum Angeli in primo inſtanti. Quinimò vrget illa ipſa paritas de permiſſione peccati in primo inſtanti vſus rationis in homine. Item ſinit Deus, homines in primo ſuæ conceptionis inſtanti incurrere originale peccatum. Sed ad ſummum apparet quædam ratio conuenientiæ circa Angelos, quia iuxta ſuauem ac benignam ſuam prouidentiam debuerit Deus præſeruare omnes Angelos quos creauit in primo inſtanti à peccato. Dei enim perfecta ſunt opera: & inde magis inclareſcebat, Deum eſse auctorem boni, & malum non prouenire à Deo, ſed à voluntate creata, iuxta rationem S. Thomæ quam poſtea adducemus, & in hoc ſenſu recipiemus. In hoc autem comparanda eſt natura angelica cum natura humana, prout primùm a Deo hæc condita eſt. Fecit enim Deus ab initio hominem rectum, deditquè primis parentibus gratiam ſanctificantem & alia auxilia: & quia in Adami voluntate collocauit ſalutem vel ruinam aliorum hominum, mirum non eſt, ſi poſt lapſum Adami permittat quoque peccatum originale omnium in primo conceptionis inſtanti, & peccatum actuale multorum in primo inſtanti vſus rationis.

Soluuntur rationes aduerſæ.

Cæterùm hæc magis innoteſcēt, ſi expendamus vim rationū quas in contrariū Auctores primæ ſententiæ afferūt. Primò dicunt aliqui, non poſse ſimpliciter Angelū operari in primo creationis inſtanti. Hanc rationem refert, & meritò vt falſam reijcit S. Tho. articulo quinto.

Secundò dicunt aliqui, non poſse Angelum in primo inſtanti operari liberè. Hæc etiam ratio falſum aſsumit. Imò hinc colligi poteſt, quòd ſi Theologi qui his rationibus vſi ſunt, exiſtimaſſent, Angelum poſse in primo inſtanti operari, & liberè operari actu ſupernaturali & meritorio, ſicut concedit S. Thomas, fortaſse non negaſsent poſse Angelum pariter in primo inſtanti peccare.

Tertiò. Alij Theologi ſupponentes, Angelum poſse in primo inſtanti benè & meritoriè operari, dicunt, non poſse peccare: quia Angelus peccare non poteſt, niſi ex defectu cognitionis, vel ex inconſiderantia: ſed hunc defectum non poteſt Angelus habere in primo inſtanti: ergo. At certè, vel poteſt Angelus abſque hoc defectu peccare, vel ſi poteſt hunc defectum habere in tempo-

re ſequenti, poterat etiam in primo inſtanti.

Quartò dicunt alij. Primus actus voluntatis debet eſse conformis inclinationi eius naturali: ſed voluntas non habet inclinationem ad peccandum: ergo. Verùm inclinatio naturalis non ingerit neceſſitatem: eademquè prorſus inclinatio permanet pro tempore ſequenti; vnde ſi poſtea non affert neceſſitatem, nec antea afferebat.

Quintò dicunt alij. Voluntas primum actum debet exercere circa vltimum finem: ſed appetendo vltimum finem non peccat: ergo. At, nec eſt neceſsarium, vt voluntas primum actum exerceat circa debitum vltimum finem: & præterea de facto in doctrina S. Thomæ, Angeli appetendo vltimum finem peccarunt, inordinatè ſcilicet appetendo.

Sextò. Hanc rationem affert S. Tho. art. 5. Operatio quæ ſimul incipit cum eſse rei, prodit ab eodem agente à quo res habet ſuum eſse, ſicut moueri ſurſum ineſt igni à generante: ſed Angeli habent eſse à Deo: ergo ſi peccarent in primo ſuæ creationis inſtanti, actio peccati tribueretur Deo; quod prorſus repugnat. Sed certè quoad rem ipſam, non oportet alio concurſu vel auxilio prodire a Deo primam actionem, quam alias ſimiles actiones ſequentes: ergo non magis prima actio, ſi eſset mala, tribui deberet Deo, quàm omne aliud peccatum quod poſtea ab Angelo fiat. Verum eſt quidem, aliquam actionem eſse quæ adſcribitur generanti, vt in exemplo allato aſcenſus ignis: hoc tamen contingit, quando res quæ tanquam cauſa proxima operatur, non eſt cauſa vitalis, exercetquè actionem ad complementum naturale ſui ipſius, quod ei iuxta ordinatam rerum diſpoſitionem conferri debebat à generante. Sed prima actio Angeli eſt ſine dubio vitalis, & eſt ei libera, actio inquam voluntatis, ſi fiat cum debitis conditionibus in actu primo requiſitis ad liberè operandum: nec quicquam magis habet quam aliæ ſimiles actiones quæ fiunt tempore ſequenti. Poteſt tamen hæc ratio recipi ſecundùm conuenientiam quandam: quòd cùm Deus primò creat Angelum, tunc vt oſtendat bonitatem ſuam, potiùs primò moueat Angelum ad bonam ac rectam operationem: quo etiam magis appareat, actionem malam non eſse ab ipſo Deo vt mala eſt, ſed eſse à voluntate creata deficiente contra ordinationem Dei.

SECTIO SEXTA.

Quandonam de facto peccarunt Angeli.

D. Auguſt. lib. 11. de Geneſi ad liter. dubitat, num Angeli mali ab initio fuerint mali, vel priùs fuerint probi. Lib. verò 11. de Ciuit. cap. 13. magis approbat, eos priùs fuiſse bonos. Admonet tamen, ſi qui putent, Angelos ab initio fuiſse prauos, dummodo fateantur, eos propria voluntate peccaſse, non conuenire cum Manichæis dicentibus, Angelos à Deo ipſo creatos fuiſse malos. Eos autem de facto ab initio ſuæ creationis peccaſse, probabile putauit Alenſ. 2. par. q. 98. memb 11., & ſimpliciter affirmauit Eugubin. lib. 8. Perrennis Philoſ. cap. 28.

Eſt tamen apud Theologos tàm certum, nullum Angelum de facto peccaſſe ab initio in primo ſuæ creationis inſtanti, vt S. Tho. hìc art. 1. dicat, oppoſitam ſententiam tanquam erroneam reprobatam eſſe a Magiſtris: & Bonau. in 2. d. 3. dicat, eam ad hæreſim accedere, & damnatam fuiſſe ab Epiſcopo ac Doctoribus Pariſienſibus. Probari ſolet his Scripturæ locis. Iſaiæ 14. *Quomodo cecidiſti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris:* Ezechiel. 28. *In delicijs Paradiſi Dei fuiſti:* Ioann. 8. *In veritate non ſtetit:* & in Epiſt. B. Iudæ, *Angelos qui non ſeruauerunt ſuum principatum, ſed deſeruerunt ſuum domicilium.* In quibus locis non obſcurè ſignificatur, Angelos fuiſſe priùs bonos quam malos. Idem etiam videtur definitum in Concil. lateran. cap. *Firmiter*, de Summa Trinit. *Diabolus & alij Dæmones, à Deo quidem natura creati ſunt boni, ſed ipſi per ſe facti ſunt mali.* Vbi licet potiſſimùm damnatus ſit error Manichæorum, qui dicebant, Angelos a Deo ipſo factos fuiſſe malos: tamen cùm Concil. dicat, eos fuiſſe creatos bonos, & ex ſe euaſiſſe ma-

Non peccarunt in primo creationis inſtanti.

malos, videtur illis ante malitiam attribuere probitatem oppoſitam, quæ eſt bonitas moralis cum qua peccatum ſtare non poteſt. Item in Concil. Bracaren. primo Canon. 7. deſumpto ex Leone Papa in Epiſt. 91. *Si quis dicit Diabolum non fuiſſe priùs Angelum bonum à Deo factum &c., anathema ſit.* Vbi etiam, licèt Pontifex & Concilium maximè damnare voluerit errorem Manichæorum & Priſcillianiſtarum: tamen hanc quoque veritatem ea occaſione expreſſiſſe videtur. Id ipſum docere ſolent Sancti Patres. Eſt ergo hæc veritas ſatis certa. Ratione verò non alia probari poteſt, quàm hinc deſumpta: quia omnes Angeli conditi à Deo fuere in ſtatu gratiæ ſanctificantis, & ab initio habuerunt actum conuerſionis ad Deum, idquè magis conueniens erat diuinæ prouidentiæ: ſed ſimul cum gratia & conuerſione ad Deum non poteſt ſtare peccatum: ergo nullus Angelus de facto in primo ſuæ creationis inſtanti peccauit.

Non multùm poſt creationē peccarūt.

Deinde certum eſt, Angelos non multùm poſt à ſua creatione peccaſſe, ſed verè circa mundi exordium cecidiſſe. Deducitur ex eo loco Ioannis 8. *Ille homicida erat ab initio:* & 1. Ioann. 7. *Ab initio Diabolus peccat.* Hoc tamen non debet accipi pro primo creationis inſtanti, ſed circa principium & exordium mundi. Saltem verò ante peccatum hominis deliquiſſe Angelos, notauimus quæſt. ſuperiori ſect. 5.

Non peccarūt ſtatim poſt creationem.

Aſſerit autem S. Tho. art. 6., Angelos ſtatim poſt primum inſtans ſuæ creationis peccaſſe: quia alioqui niſi ſtatim appoſuiſſent obicem peccati, fuiſſent ad gloriam aſſumpti. Sed certè opus non eſt, loquendo de duratione in ordine ad noſtrum tempus, Angelos ſtatim in tempore immediatè ſequenti poſt primum inſtans ſuæ creationis peccaſſe. Tum quia aliqui difficile putant, actum intellectus & voluntatis poſſe exiſtere per vnum ſolum inſtans, admiſſis & ſuppoſitis inſtantibus indiuiſibilibus: ſi ergo primus actus qui fuit conuerſionis ad Deum durare debuit vltra inſtans, iam non peccauit Angelus immediatè poſt primum inſtans. Tum quia aliqui etiam difficile putant, actum voluntatis poſſe incipere extrinſecè, ſiue in tempore poſt inſtans: ſi ergo actus prauus Angeli debuit elici & incipere in inſtanti, iam non incepit immediatè poſt primum inſtans, quia non datur vnum inſtans immediatum alteri. Tum præſertim Angelis aſſignatum fuit ſpatium aliquod temporis noſtri pro ſtatu viæ eorum, vt antea ſtatuimus: ergo non eſt quod cogat dicere, Angelos peccaſſe ſtatim poſt primum inſtans: ſiquidem pro toto illo ſpatio decidere poterant: vnde non obſtat ratio D. Thomæ, quòd ſi non ſtatim appoſuiſſent obicem peccati, ſtatim recepiſſent gloriam. Tum demum ſublatis inſtantibus, debebat ſimpliciter primus actus conuerſionis ad Deum aliquandiù durare reſpectu temporis noſtri: & quando nominatur primum inſtans creationis, debet intelligi idem ac ſimul cum creatione, quamuis non detur quoddam inſtans indiuiſibile.

Quomodo dicentur peccaſſe in ſecūdo inſtanti diſcreto.

Si autem loquamur de tempore diſcreto & inſtantibus huius temporis angelici, vt ſenſus ſit, Angelos ſtatim poſt primum inſtans, hoc eſt in ſecundo inſtanti temporis diſcreti peccaſſe: ſic rurſus, diſtinguendo inſtantia diſcreta penes quaſcumque operationes inter ſe ſuccedentes, adhuc neceſſe non eſt, Angelos in ſecundo inſtanti diſcreto peccaſse: neque enim oportet, vt ſecundus ſtatim actus poſt primum actum conuerſionis, fuerit malus ac inordinatus. Imò Molina hic art. 6. putat, Angelos antequam peccarent exercuiſse plures actus bonos ac meritorios. Et colligitur ex illo Ezechiel. 28. *In medio lapidum ignitorum ambulaſti, perfectus in vijs tuis à die conditionis tuæ, donec iniquitas inuenta eſt in te.* Ambulare enim dicit ſucceſſionem plurium actuum, & ſimiliter perfectio in vijs, aliaquè verba huius loci idem ſonant. Si verò ſic diſtinguuntur inſtantia diſcreta, quòd primum dicatur inſtans in quo omnes Angeli fuerunt pariter conuerſi ad Deum, ſecundum verò fuerit, in quo Angeli mali receſserunt à Deo & à ſocietate bonorum Angelorum vſque ad tertium inſtans termini; ſic manifeſtum eſt, Angelos prauos in ſecundo inſtanti diſcreto peccaſse. Et ad hoc valet ratio S. Thomæ, quia niſi tunc peccaſsent, recepiſsent à Deo beatitudinem ſimul cum Angelis bonis.

In

In hoc verò ſecundo inſtanti diſcreto, ſeu in hoc ſpatio viæ, Angelos in pluribus inſtantibus temporis noſtri plura commiſiſſe peccata, docuit Scotus in 2.d.5.q.1. §. *De ſecundo articulo*, verſic. *Sed qualis*, & q. 2. §. *De tertio articulo*, verſic. *ſecunda mora*, dicens, ſecundam moram quæ fuit via Angelorum continere plures morulas, in quibus Angeli praui commiſerint plura peccata, ſuperbiæ, odij, inuidiæ. Idquè etiam confirmat ex prælio inter Angelos bonos & malos deſcripto Apocal. 12. An verò in eodem ſtatim inſtanti quo primus Angelus peccauit, cæteri quoque ſimul collapſi ſint, ſect. ſequenti videbimus.

SECTIO SEPTIMA.

Quo ordine Angeli mali lapſi ſint.

Albertus in 2. diſt. 6. art. 3., Gulielm. Pariſienſ. in lib. de Vniuerſo 1. par. 2. partis principalis c. 112., & Alphonſ. de Caſtro Verbo *Peccatum*, Hæreſi 5., opinati ſunt, omnes Angelos malos, ſingulos æquè primò peccaſſe, hoc eſt vnũquemque ex ſe ipſo, non verò occaſione vlla vel motiuo, ex peccato, aut ſuaſione, aut exemplo alterius Angeli peccantis.

Ex peccato Luciferi inducti fuerũt alij ad peccandum.

Communis tamen Theologorum ſententia eſt, Angelos hoc ordine cauſalitatis & naturæ peccaſſe, vt primus quidam eorum, qui nempe dicitur Lucifer, ex ſe ipſo abſque occaſione vel exemplo alterius corruerit, alij verò lapſi ſint occaſione peccati ipſius Luciferi. Ita S. Th. hîc art. 8. & ſequaces hoc loco, Bonau. & Riccard. in 2. d. 5., Durand. Egid. Argent. Gabr. Maior d. 6., & alij Theologi in hac materia. Colligitur ex quibuſdam Script. locis. Iob 41. *Ipſe eſt Rex ſuper omnes filios ſuperbiæ*: vbi ſermo eſt de Leuiathan, quo nomine plerique intelligunt Diabolum Luciferum: dicique Regem ſuper alios Dæmones, eo quòd fuerit eis caput & auctor peccandi. Iſaiæ 14. *Tu terram tuam perdidiſti, populum tuum occidiſti*: quem etiam locum, licèt ad litteram loquentem de Rege Babylonis, multi exponunt de Lucifero, eumquè fuiſſe originem peccati & ruinę aliorum. Idem ſignificatur Matth. 25. *Ite in ignem æternũ qui paratus eſt Diabolo & Angelis eius*. Et Apocal. 12. *Draco pugnabat & Angeli eius*. Ex quo deducit S. Tho., omnes Dæmones illi ſupremo Diabolo, ſubditos eſſe in pœna, atque adeo eum ſequutos fuiſſe in culpa; *Habet enim hoc, ordo diuinæ iuſtitiæ, vt cuius ſuggeſtioni aliquis conſentit in culpa, eius poteſtati ſubdatur in pœna*. Clariùs eodem loco Apocal. *Draco traxit tertiã partem ſtellarum*: ſi per Draconem intelligamus Luciferũ, & per ſtellas alios Angelos: trahere enim apertè denotat, ſua perſuaſione vel exemplo induxiſſe alios ad peccandum. Accedunt quoque Patres, Hieronym. in locum allegatum Iſaiæ, quem hoc ſenſu exponit, Ambroſ. epiſt. 84., Damaſc. 2. Fidei c. 4., Gregor. 3. Moral. cap. 18., & alij qui idem docent. Ratione verò non alia hoc probari poteſt, quàm explicando quomodo fieri potuerit.

Non tantùm exemplo, ſed ſuaſione.

Dupliciter fieri potuit, primum Angelum eſſe alijs auctorem peccati: Vel tantùm exemplo ſuo, hoc eſt cùm ipſe primò peccaſſet, & alij agnouiſſent prauum affectum eius, eum imitati ſint, & pariter peccauerint. Vel potuit inſuper primus Angelus qui peccauit, adhibere intellectuali loqutione exhortationem, qua & alios in peccatum inducere conatus eſt. Hoc indicat S. Tho., & magis conſonat verbis allegatis quorundam locorum Scripturæ. Atque etiam colligi poteſt ex eo quod narratur Apocal. 12., factum eſſe prælium inter Draconem & Michaelem, inter Angelos malos & bonos: quia nempe Draco, cui conſenſerit pars Angelorum, conabatur alios perducere in ſuum ſenſum, quod vtique ſuaſione & exhortatione faciebat.

Conſenſeruntq; ei ſe ſubdere.

Rurſus dupliciter intelligi poteſt, Angelos ſequaces Luciferi peccaſſe ex motiuo illius. Vel ſimili prorſus & pari affectu prauo: videlicet ſi Lucifer concepiuit ſe eſſe æqualem Deo, alij quoque inducti ſint ad idem de ſe ipſis optandũ. Et hoc modo difficilius apparet, Luciferum exhortatione ſua induxiſſe alios ad peccandum: quoniam potiùs ſuperbiæ familiare eſt, velle ſingulariter propriã excellentiam, & nolle pares ſed ſubiectos.

ctos. Vel Angeli mali peccare potuerunt, inducti a Lucifero ſe ſubdere illi, eumquè acceptare vt principem ac dominum: deſiderantes etiam hac via & hoc exemplo ſimul cum ipſo Lucifero beatitudinem ſuam inordinatè, aut aliter ſuperbiendo. Imò hoc quod erat ſe ſubdere Lucifero, quamuis ex vna parte videatur magis peccatum puſillanimitatis, quod eſt extremum oppoſitum ſuperbiæ, & oppoſitum etiam humilitati per defectum: tamen potuiſſe in Angelis contingere per verum affectum ſuperbiæ, notauimus ſect. 4. Et fauet S. Th. art. 8. ad 2., vbi ait, non fuiſſe contra ſuperbiam Dæmonum, quòd voluerint ſubeſſe Lucifero, conſentientes in eius principatum, hunc principem & ducem habere volentes, vt virtute naturali ſuam beatitudinem conſequerentur.

Et inter ipſos quidā videntur inducti ab alijs. In hoc etiam ordine cauſalitatis & naturæ putari poteſt, inter ipſos Dæmones ſub Lucifero, quoſdam ex ijs induxiſſe alios, & hos occaſione illorum corruiſſe. Suadeturquè ex eo quod dictum eſt in Apocal., non ſolum Draconem, ſed & Angelos eius pugnaſſe. Quod ſic debet intelligi: quia ſtatim atque aliqui Angeli Lucifero adhæſerunt, cæperunt eius partes agere, & conari alios quoque in eundem ſenſum trahere: vnde credibile ſit, alios ex Angelis, non tantùm à Lucifero, ſed & ab alijs Dæmonibus inductos eſſe ad peccandum.

Non erat neceſſariū peccare diuerſo tempore. Deinde Bonau. in 2. diſt. 5. art. 2. q. 1., docet, primum Angelum debuiſſe priùs tempore peccare, quam peccarent alij ab eo inducti: quia inquit, cogitatio ex parte intellectus debet ordine temporis præcedere determinationem voluntatis: ſed cogitatio in alijs Angelis ad peccandum ſuborta eſt ex peccato primi Angeli: ergo hi non niſi poſteriùs tempore peccare potuerunt. Sed certè hoc non eſt neceſſarium: quia, vt notauit optimè S. Tho. art. 8. ad 1., fieri poterat, vt in eodem inſtanti quo primus Angelus peccauit, loquutus fuerit ad alios, & alij in eodem inſtanti conſenſerint. Neque neceſſe eſt, cogitationem priùs tempore præire ad voluntatis affectum.

Nec etiam in eodem inſtanti. Ex aduerſo Durand. in 2. diſt. 6. q. 2. ſignificat, debuiſſe alios Angelos ſimul tempore & in eodem inſtanti cum Lucifero peccare: quia inquit, nemo reſpiciens ad malum operatur: ſed peccatum primi Angeli, ſtatim vt conſummatum fuit, apparuit malum, quia ille ſtatim damnatus fuit: ergo non poterant alij Angeli poſtea peccare. Sed neque hoc eſt neceſſarium. Nam de facto ante peccatum, ſine dubio cognouerunt, eſſe malum, & eſſe puniendum à Deo; & adhuc peccarunt. Nemo enim reſpiciēs ad malum operatur, quaſi alliciatur ab ipſa ratione mali ad peccandum: ſed tamen in eo quod malum eſt & cognoſcitur, poteſt ſimul conſiderari aliqua ratio boni commodi alliciens ad peccandum: ſic ergo Angeli, apprehendentes quoddam bonum excellentiæ in obiecto prauo, liberè potuerunt peccare. Sed tamen, quia damnum & pœna dum conſpicitur præſens, ſolet magis deterrere à peccato: addendum eſt, nec oportere, Diabolum ſtatim ac peccauit ſubijſſe damnationem. nec etiam ſi damnatus fuit, debuiſſe ſtatim id alijs innoteſcere. Alia ratio eſſe poſſet ad dicendum, omnes Angelos ſimul tempore peccaſſe, ſi nempe omnes Angeli ſtatim poſt primū creationis inſtans, vel facti ſunt beati, vel impij & damnati. Sed neque hæc ratio aliavè ſimilis locum habet, iuxta doctrinam traditam ſect. præcedenti.

Nec etiam neceſſe eſt dicere, primum Angelum in eodem ipſo inſtanti quo peccauit, ſtatim manifeſtaſſe affectum ſuum alijs, ijſvè perſuaſiſſe. Quinimò facilè fieri poterat, vt loquutionibus & reſpōſionibus habitis inter ipſos Angelos inſumeretur tempus, in quo alii priùs alii poſtea lapſi ſunt. Quod conſonum eſt doctrinæ hactenus traditæ, præſertim cùm diximus, aſſignatum eſſe Angelis ſpatium aliquod noſtri temporis pro ſtatu vitæ in quo peccare potuerint.

Poſtremò. Durand. loco citato alium inquirit ordinem in peccato Angelorū, nempe cuiuſnam Angeli peccatum fuerit maius & grauius, vel quinam Angeli plura peccata commiſerint. Sed de hoc diximus quæſt. præcedenti ſect. 6., ſimilem videri rationem ac de gratia & gloria bonorum Angelorum.

QVAE-

De Pœna Dæmonum.

HANC quæſtionem in quatuor articulos diuidit S. Doctor. Primò docet, Dæmones non amiſiſſe naturalem notitiam veritatis: quia naturalia in eis integra permanſerunt: Imò habere etiam per diuinam conceſſionem, aliquam notitiam de diuinis myſteriis, quantum ſupremæ prouidentiæ congruit: Non tamen habere notitiam affectiuā quæ inducit ad amorem Dei. Secundò ſimpliciter affirmat, Dæmones habere voluntatem obſtinatam in malo: quia vis appetitiua proportionatur apprehenſiuæ: apprehenſiua verò Angeli eſt immobilis. Tertiò aſſerit, Dæmones pati dolorem, quatenus dolor denotat actum voluntatis: nam Dæmones multa vellent non eſſe quæ ſunt, & eſſe quæ non ſunt. Quartò notat, pro hoc tempore, non omnes Dæmones manere in inferno, ſed multos in hoc aere caliginoſo morari ad exercitium hominum: ſed poſt diem Iudicii, omnes malos, tàm Angelos, quàm homines, fore in Inferno recludendos.

SECTIO PRIMA.

Vtrum Angeli cùm peccarunt, ſtatim pœna æterna damnati ſint.

ORigenes lib. 1. Periarch. cap. 5. & 6. & alibi, æternitatem pœnæ Angelorum ſicut & hominum negaſſe videtur: cuius erroris meminit S. Thom. hìc art. 2. Item Ambroſ. in illud ad Epheſ. 2. *Vt innoteſcat Principatibus &c.*, ſignificat, quoſdam Dæmones prædicatione Pauli & aliorum Apoſtolorum fuiſſe à peccato conuerſos, & è ſubiectione Luciferi ereptos. Hieron. quoque ſuper Epheſ. 1. 2. & 4. in eodem errore cum Origene fuiſſe videtur: niſi quòd ipſemet ibi præfatur, ſe eos commentarios ex aliorum ſcriptis & præcipuè Origenis deſūpſiſſe: alibi autem vbi ex propria ſententia loquutus eſt, catholicam veritatem expreſſit.

Omnes Angeli mali fuerūt ad æternā pœnam damnati. Certum ergo de fide eſt, Angelos malos fuiſſe æterna pœna damnatos, à qua numquam eximendi ſint, & numquam ſe ſubtrahere potuerint poſtquam in eam inciderunt. Conſtat ex plurimis Script. locis, in quibus æternitas damnationis pro Angelis & hominibus expreſſa eſt, & in ſpecie pro ipſis Dæmonibus, Matt. 25., in Epiſt. B. Iudæ, Apocal. 20. Item in Symbolo Athanaſ., & in Concil. Lateran. cap. *Firmiter*, in vniuerſum definita eſt æternitas pœnæ pro omnibus damnatis. Atque in 6. Synodo in Epiſt. Sophron., recitata Actione 2. & approbata Act. 13., ſpecialiter damnatus eſt error Origenis. Idemquè planè eſt vniuerſalis ſenſus SS. Patrum & Fidelium: adeo vt Auguſt. lib. de Hæreſib. Hæreſi 43., cùm errorem Origenis retuliſſet, in hæc verba prorupit: *Quis enim Catholicus Chriſtianus, vel doctus, vel indoctus, non vehementer exhorreat eā quam dicit purgationem malorum, ideſt etiam eos qui hanc vitam in impietate finierint, ipſum etiam Diabolum atque Angelos eius, quamuis poſt longiſſima tempora, purg tos atque illuminatos, Regno Dei reſtitu, & rurſus poſt longiſſima tempora omne qui liberati ſunt ad hæc mala denuo reuerti & relabi, & has vices alternantes beatitudinum & miſeriarum ſemper fuiſſe, ſemper fore: de qua vaniſſima impietate, aduerſus Philoſophos à quibus iſta elicit Origenes, in libris de Ciuitate Dei diligentiſſimè diſputaui.*

Deinde, vt videamus, num Angeli ſtatim ac peccarunt damnati ſint, dupliciter id intelligi poteſt: primò num ſtatim affecti ſint pœna in æternum duratura: ſecundò deputati ſolùm ſint ſtatim ad pęnam, licèt aliquanto poſt ipſis infligendam, eo modo quo vocamus *Nō ſtatim ac peccarunt fuerunt hac pœna affecti.*

 homi-

homines morti damnatos, qui à Iudice addicti ſunt ſupplicio. Primo modo nō oportet aſſerere, Angelos ſtatim ac peccarunt fuiſſe damnatos. Tum quia etiam ſi omnes in eodem momento temporis noſtri ſimul peccaſſent, dici non debent in eodem quoque momento fuiſſe pœna mulctatos: peccatum enim erat in via, pœna autem damnationis in termino: non debent autem via & terminus in eodem momento temporis complicari. Et eſto non fuiſſet impoſſibile, vt in eodem inſtanti quo Angelus primò peccauit, reciperet pœnam poſteriùs natura: tamen hoc minùs conuenit diſtinctioni horum ſtatuum, vt circa meritū & præmium bonorum Angelorum tractauimus q.62.ſect.4. & 5. Tum præterea, cùm aſſignatum ſit ſpatium certum temporis pro via Angelorum, pœna damnationis infligenda non fuit niſi in termino viæ: ſed Angeli mali peccarunt in curſu ipſius viæ: ergo facilè mediauit breuis aliqua mora temporis inter primum lapſum & actualem pœnam. Tum inſuper Angeli mali ſimul omnes è cœlo pulſi fuere, vt colligitur ex Apocal. 12., vbi poſt prælium Draco & Angeli eius deiecti fuere: ſed in conflictu ipſius prælii quod aliquandiu durauit peccarūt Angeli mali: ergo facilè aliqua mora interceſſit inter lapſum culpæ & expulſionem è cœlo. Sed tandem putandum non eſt, inflictam realiter fuiſſe Angelis pœnam æternam damnationis, niſi cùm è cælo deiecti fuere: ergo aſſerendum non eſt, Angelos ſtatim ac peccarunt fuiſſe tali pœna affectos.

Et hoc intelligimus non ſolùm de pœna ignis & cruciatus, ſed præcipuè de pœna damni, quæ conſiſtit in priuatione beatificæ viſionis. Licèt enim Angeli quando peccarunt, imò omnes Angeli toto ſpatio ſuæ viæ, non viderint clarè Deum: tamen ſic explicandum eſt, non ſtatim Angelos lapſos habuiſſe hanc pœnam damnationis: quia nempe non eſt pœna, niſi priuatio claræ viſionis, priuatio verò non eſt quando nō adhuc debebat conferri clara viſio: at viſio ex ſtatuto Dei non erat conferenda, niſi in termino viæ: itaque carentia viſionis nō incepit habere rationem priuationis & pœnæ, niſi in eodem termino viæ. Quare in eodem illo inſtanti, deſignato à Deo, terminatiuo viæ Angelorum, in quo Angeli boni receperunt à Deo beatitudinem, tunc ſimul incæpit pœna & damnatio malorum Angelorum. Quantum verò diſtauerit hoc inſtans à primo creationis inſtanti, vel ab inſtanti lapſus, iam in ſuperioribus dictum eſt non poſſe à nobis certò definiri.

In ſecundo ſenſu Scotus in 2. d.6.q.2. §. *Ad argumenta principalia*, verſic. *Ad quartum*, & Gabr. in 2.d.6.art.1.concl. 2., docuerunt, Angelos poſt primum lapſum intra ſpatium viæ potuiſſe reſipiſcere, ac ſi reſipuiſſent, inuenturos fuiſſe veniam & miſericordiam: vnde negant, Angelum ſtatim ac peccauit fuiſſe irremiſſibiliter addictum & adiudicatum pœnæ. Idemquè nuper defendere non dubitauit Salmeron ſuper 2.Petri 2.diſp. 3.dub.3. Certum tamen eſt, & communiter à Theologis aſſeritur, Angelos nō habuiſſe locum pœnitentiæ, ſed ſtatim ac deliquerunt fuiſſe irremiſſibiliter deputatos æternæ damnationi. Probant aliqui ex Script. 2. Pet. 2. *Deus peccantibus Angelis non pepercit*, quaſi ſenſus ſit, non reliquit eis locum remiſſionis & veniæ. Sed hic textus non conuincit: cùm Apoſtolus pariter ſubiungat, *Et originali mundo non pepercit, diluuium inducens*: vbi alioqui conſtat, Deum conceſſiſſe hominibus ſpatium pœnitentiæ.

Sed fuerunt irremiſſibiliter huic pœnæ addicti.

Probatur autem authoritate Patrum; Damaſc. 2. Fidei cap. 4. *Hoc fuit Angelis caſus quod hominibus eſt mors*, Chriſoſt. Homil. de Adam & Eua, Auguſt. in Enchirid. cap.28. & 29., Gregor. 2. Moral. cap.3. & lib.4. cap. 9. & 10., Iſidor. lib.1. de Sum. bono cap.12. ſentent. 11., Anſelm. lib 2. *Cur Deus homo* cap. 21., Nyſſen. lib.1. de Philoſoph. cap.3., & Auctor Operis de Mirabilib. S. Script. apud Auguſt. lib.1. cap.2. Ratione item à poſteriori probatur: quia de facto nō conceditur remiſſio peccatorum niſi ob merita redemptionis Chriſti, eo quòd nulla pura creatura, poſſit ad æqualitatem ſatisfacere pro peccato: at Chriſtus non fuit redemptor Angelorum, ſed tantùm hominum: igitur Angeli non poterant conſequi remiſſionem ſui peccati: ſed ſtatim ac peccarunt, fuerunt irremiſſibiliter addicti damnationi æternæ.

Et

Et alioqui daretur occaſio dubitandi, num inter Angelos beatos vlli modò ſint, qui peccauerint, & per pœnitentiam veniam obtinuerint: quod tamen nullatenus eſt cogitandum.

Rationem verò à priori huius rei S. Tho. art. 2. refert in conditionem naturalem ipſius Angeli, eo quòd Angelus habeat liberum arbitrium inflexibile ad partem oppoſitam poſt deliberatam determinationem in vnam partem. Hanc rationem alij impugnant: de qua nos diſputauimus q. 60. ſect. 1. Certior ergo ratio eſt, diuina prouidentia quæ ſic diſpoſuit. Ad hoc verò iuuant plures congruentiæ, ad differentiam hominum, quæ a SS. Patribus & alijs Doctoribus obſeruari ſolent. Quonam verò modo voluntas Dæmonum facta ſit obſtinata in malo, tractabimus ſect. 3.

Potuerunt quòadhuc culpam & pœnā augere.

Ita tamen Angeli poſt peccatum non potuerunt ad Deum reuerti, vt adhuc potuerint magis ac magis peccare ac demereri, maioremquè pœnam incurrere. Si enim peccant in ſtatu ipſo damnationis, etiam tunc peccare poterant: & cùm adhuc eſſent in via, merebantur per noua peccata maiorem pœnam. Itaque liberum tunc erat ijs Angelis peccare, alioqui non potuiſſent peccata eis imputari ad culpam & pœnam. Vnde, licèt non habuerint auxilium ſufficiens quo poſſent conuerti ad Deum, habebant tamen quatenus neceſſarium erat vt poſſent non adijcere noua peccata. Niſi quis diceret, ſequentia peccata fuiſſe ſolùm libera in cauſa, hoc eſt in primo peccato, quia Angeli tunc cogitare & præuidere debebant, ſe per illud peccatum contrahere neceſſitatem committendi alia deinceps. Sed hoc pacto ſequentia peccata imputarentur tantùm ratione eius primæ voluntatis in cauſa: quod tamen non eſt dicendum.

Potuerunt poſt primū meritū cadere, ſed non poſt primū lapſum reſurgere.

Mirum autem non eſt, ſi cum hac diuerſitate ſentiendum ſit de via Angelorum quoad bonum & malum: nempe plus requiſitum eſſe vt Angeli conſequerentur gloriam, ſcilicet perſeuerantiam vſque ad terminum viæ; quam ad hoc vt deputarentur ad pœnam, ad quod ſatis erat vnum primum peccatum: itemquè potuiſſe Angelos poſt aliqua merita peccare & ruere, non verò potuiſſe poſt vnum peccatum conuerti & reſurgere. Hoc inquam mirum non eſt: quia id totum potuit Deus iuſtiſſimè ordinare. Imò ſimile quid ex parte circa primos homines inuenimus, quibus vt in ſtatu iuſtitiæ originalis & immunitatis à morte conſeruarentur, impoſuit Deus præceptū vtique pro certo tempore obſeruandum: vnde ad hoc vt in eo felici ſtatu permanerent, debebant pro eo toto tempore perſeuerare in obſeruatione præcepti: ad hoc verò vt inde caderent & pœnam mortis incurrerent, ſatis erat ſemel violare præceptum. Hoc autem beneficium modò à Deo ſingulariter hominibus conceſſum eſt, vt poſt quæuis peccata poſſint in hac vita ad Deum conuerti, & veniam obtinere. Quamuis aliqui opinati ſint, interdum homines ad tantam peccatorum molem deuenire, vt deinceps locum pœnitentiæ & veniæ non inueniant, & hanc opinionem tribuunt Auguſtino. Sed eam eſſe falſam, & a mente Auguſtini alienam, iam oſtendimus antea q. 33. ſect. 6.

SECTIO SECVNDA.

De Pœna Dæmonum quoad intellectum.

Non fuerunt ſpoliati ſua ſcientia naturali.

DEinceps, vt ſingillatim ac per partes pœnam Dæmonum proſequamur, initium ſumimus ab intellectu. De quo certum quidem eſt, Dæmones non eſſe in pœnam peccati ſpoliatos cognitione naturali quam iuxta naturam ſuam & intellectiuam virtutem depoſcunt. Habetur hoc ex doctrina Dionyſij cap. 4. de Diuin. nominib., ex quo loco ſumptum eſt illud, *Naturalia in Dæmonibus integra permanſerunt*. Imò hæc notitia naturalis conferre poteſt ad magis augendam pœnam Dæmonum, cauſandam què in ijs vehementem triſtitiam ac dolorem. Addit S. Tho. hanc rationem: quia, cùm natura Angeli ſit ſimplex, nihil ab ea auferri poteſt ex ijs quæ ſpectant ad ipſam naturam. Quod ſanè non ſic debet intelligi, quaſi non potuiſſet Deus Dæmones ſpoliare omni actu cognitionis naturalis: ſiquidem, licèt Angeli ſint ſimplices quoad ſubſtantiam, tamen hi

actus ſunt verè diſtincti ab eorum ſubſtantia, quæ poteſt optimè ſine ijs conſeruari. Sed ad ſummum intelligi poterit quoad inclinationem radicalem quam Angeli habent ad intelligendum: hæc enim auferri non poterat, quia eſt ipſamet ſubſtantia Angeli: cùm tamen à re corporea auferri poſſit aliqua pars ſubſtantiæ, vt poteſt homini amputari auricula, manus, aliauè pars, quod eſt exemplum S. Thomæ. An verò Dæmonibus relicta tantùm ſit naturalis cognitio ſpeculatiua, vel etiam practica moralis, attingemus ſect. 4.

Spoliati fuerũt notitia ſupernaturali.

Spoliati autem fuerunt Dæmones omni notitia ſupernaturali tum actuali, tum habituali: non enim exercent vnquam Dæmones actum intellectus ſupernaturalem, ſicut nec voluntatis. Abſtulit etiam ijs Deus habitum fidei diuinæ, & omnes alios habitus ſupernaturales antea illis infuſos. In qua re communis eſt ratio Dæmonum cum hominibus damnatis, in quibus non relinqui habitum fidei, in propria materia de fide tractari ſolet. Concedit tamen S. Thomas, Dæmones habere aliquam notitiam ſpeculatiuam rerum ſupernaturalium: ita videlicet quòd hæc notitia non ſit in ſe formaliter ſupernaturalis, ſed ſit ad inſtar fidei humanæ quæ in nobis etiam de diuinis myſterijs inuenitur. Poſſunt verò Dæmones habere hanc notitiam, vel per memoriam & recordationem eorum quæ priùs diuina reuelatione nouerunt, vel per nouam acquiſitionem ex effectibus Dei, ac etiam ex reuelatione diuina, notificata ipſis Dæmonibus miniſterio bonorum Angelorum, iuxta diuinæ prouidentiæ diſpoſitionem. Ita id concedit D. Auguſt. lib. 9. de Ciuit. cap. 21., & lib. 2. de Geneſi ad litter. cap. 17., vbi affirmat, Dæmones quædam addiſcere per reuelationem à ſanctis Angelis. Item Iſidor. lib. 1. de Summo bono cap. 12., vbi inquit: *Triplici acumine ſcientiæ Dæmones vigent, ſcilicet ſubtilitate naturæ, experientia temporum, reuelatione ſupernorum ſpirituum.* Notat quoque S. Tho., Dæmones in pænam ſui peccati carere plurimarum rerum notitia, quam habent Angeli ſancti, & quam ipſi habuiſſent ſi perſtitiſſent in gratia.

Maxima Dæmonũ pœna eſt carẽtia beatificæ viſionis.

At verò maxima & omnium prima Dæmonum pœna in intellectu inter omnes & quaſcumque pænas, eſt carentia viſionis beatificæ: ſicut enim in hac viſione formaliter & primariò beatitudo conſiſtit, ita eius carentia eſt maxima & prima Damnatorum pæna. Spectat etiam conſequenter ad ſupplicium Dæmonum in intellectu continua cogitatio de ſuis damnis & malis quæ ob peccatum patiuntur, & de bonis quæ amiſerunt: & ob maiorem ſuum cruciatum non poſſunt à tali cogitatione mentem diuertere: ab eaquè prouenit vehemens & continua triſtitia, qua perpetuò affliguntur, vt dicemus ſect. 5.

SECTIO TERTIA.

De Pœna Dæmonum quoad voluntatis obſtinationem in malo.

Dæmonũ voluntas eſt obſtinata in malo.

Communiter à Theologis voluntati Dæmonum adſcribitur obſtinatio in malo, quam ijs ineſſe probat S. Tho. art. 2. in argum. *Sed contra*, ex illo Pſal. 33. *Superbia eorum qui te oderunt aſcendit ſemper.* Et ratio communis eſt cum omnibus Damnatis etiam hominibus. Et ſequitur ex dictis de æternitate pœnæ. Vnde illud quod dicitur Sapient. 5. de damnatis, *Pœnitentiam agentes, & præ anguſtia ſpiritus gementes*, explicatur, non de pœnitentia ſalutari, qua deteſtentur ſua peccata, & conuertantur ad Deum ſicut oportet: ſed de afflictione & triſtitia quam patiuntur, non tamen recta & ſecundùm Deum.

Non quaſi Deus per ſe infũdat actũ odij.

Aliqui verò ſic explicant obſtinationem Dæmonum in malo, eos ſemper & inceſſabiliter permanere in æterno odio Dei, & hunc actum ab ipſomet Deo ſe ſolo produci & perpetuò conſeruari in voluntate Dæmonis. Sic opinati ſunt Ocham. in 2. q. 19. & Quodlib. 1. q. 14. & Gabr. in 2. d. 7. q. 1. art. 1. At, in vniuerſum non poteſt à Deo ſe ſolo produci actus ex ſuo genere vitalis in cauſa creata, ſed omnino debet concurrere ipſa cauſa vitalis. Et rurſus, etiam ſi poſſet Deus ſe ſolo producere alios actus, ſaltem non poſſet actum intrinſecè malum, aut ad minus non eſſet conuenien

ueniens vt produceret, vbi præſertim nulla neceſſitas aut congruentia occurrit. Vnde non ſatisfaciunt aliqui dicentes, inde non ſequi, Deum eſſe cauſam & auctorem peccati, quoniam talis actus non eſſet liber voluntati creatæ, & ſic non imputaretur ei ad culpam. Nam certè Deus ipſe liberè ageret, quare malitia eius actus refunderetur in voluntatem diuinam, & imputaretur Deo peccatum odij. Sed ſanè ſicut repugnat Deo, ſiue per ſe ſiue per alium loquendo enunciare mendacium; ita etiam illi repugnabit, imprimere voluntati creatæ actum odij pariter intrinſecè malum. Quòd ſi adhuc contendant, poſſe Deum tanquam cauſam primam hunc actum ſe ſolo producere, ſicut de facto concurrit ſimul cum voluntate creata: certè nemo non videt, eſſe longè diuerſum caſum: cumquè nulla ratio poſcat, Deum ſe ſolo efficere in voluntate creata odium ſui; id ſaltem non eſt conueniens, nec aſſerendum.

Neque per ſe adigat & impellat ad talem actũ. Aureol. verò in 2. d. 7. q. vnica art. 1. ſic explicat obſtinationem Dæmonum in malo, eos ſemper manere in actu odij Dei, quem actum vocat diſplicentiam Diuinitatis: adſtringi autem neceſſitate ad hunc actum perpetuò exercendum, habitu quodam infuſo à Deo: quia inquit, habitus quò magis intenditur addit maiorem propenſionem ad vnam partem & difficultatem ad oppoſitam: ergo poterit adeo intendi, vt imponat neceſſitatem ad vnam partem & impoſſibilitatem ad oppoſitam; ſic ergo voluntas Dæmonum neceſſariò auerſatur & odit Deum, & non poteſt ab hoc actu ceſſare. Adiungitquè, in hoc actu eſſentialiter conſiſtere miſeriam Damnatorum, oppoſitam beatitudini Sanctorũ, quam in amoris actu conſtituit. Concedit quoque, talem actum odij eſſe liberum, ſed intelligit voluntarium ſeu ſpontaneum: vnde ait non eſſe contingentem, prout contingentia opponitur neceſſitati.

Sed neque hic dicendi modus eſt approbandus. Tum quia licèt poſſit Deus imprimere voluntati neceſſitatem ad operandum: tamen non eſt hæc vis tribuenda habitui de ſe conferenti facilitatem & proportionem, quantumuis talis habitus intendatur: alioqui poſſet etiam in hac vita tàm augeri habitus vt deueniret ad hunc ſtatum neceſſitatis: quod quidem concedit Aureol. §. *Hoc docet*, ſed poſtea in fine articuli in dubium reuocat: & planè videtur abſurdum. Si ergo habitus magis ac magis intendatur, conferet quidem maiorem ac maiorem propenſionem, non tamen neceſſitatem. Tum præterea, quamuis poſſit Deus imponere neceſſitatem voluntati creatæ ad aliquem actum, id non erit aſſerendum ad actum intrinſecè malum, qualis eſt actus odij Dei. Et licèt Aureolus reſpondeat, actum odij, eo quòd ſit neceſſarius, non eſſe imputabilem, nec eſſe culpam, ſed pœnam; tamen potiùs Theologi ex eo ſaluare conantur, Deum concurſu ſuo generali non eſſe auctorem peccati quoad malitiam moralē, quia integram relinquit libertatem voluntatis creatæ, adeoquè ipſi voluntati tanquam libere peccanti adſcribi eam malitiam: hoc verò deſtruitur, ſi Deus ex ſe imponat neceſſitatem voluntati ad exercendum actum tam intrinſecè malum. Aut ſaltem, cùm nulla ratio cogat aſſerere, Deum hoc modo de facto adigere voluntatem Dæmonum ad actum odij, ſed potiùs id per ſe appareat inconueniens, non debet ſic aſſeri. Nec tandem approbandum eſt quod dicebat Aureolus, in hoc actu odij eſſentialiter conſiſtere miſeriam Damnatorum oppoſitam beatitudini: ſed hæc miſeria eſſentialiter conſiſtit in priuatione beatitudinis, hoc eſt præcipuè viſionis claræ Dei.

Itaque neceſſarium non eſt ſic explicare obſtinationem voluntatis Dæmonum in malo, vt ſemper permaneat in actu quodam neceſſario odij Dei, vel ſimili actu prauo, eo modo quo Beati ſemper ac neceſſariò permanent in actu inuariabili amoris Dei. Ita benè notauit Scotus in 2. d. 7. q. 1. §. *Quantum ergo*. Et ratio eſt facilis: quia non eſt aliquis huiuſmodi actus pars eſſentialis pœnæ damni in damnatis, ſicut actus amoris Dei eſt pars eſſentialis ſeu intrinſeca beatitudinis Sanctorum: & quia conueniens ſanè eſt, Deoquè dignum, inferre voluntati creatæ neceſſitatem ad amandum Deum, non tamen ad actum odij

vel alium intrinſecè malum.

Sed quia permittit, Dæmones inceſſanter in aliquo peccato verſari.

Putandum tamen eſt, Dæmones ſaltem frequentiſsimè, & facilè etiam ſemper, exercere aliquem actum prauum, modò vnum, & modò alium ſucceſsiuè. Et ita indicauit Fulgent. lib. de Fide ad Petrum cap.3. *Omnes præuaricatores Angeli nec mala poſſunt vnquam voluntate carere nec pœna*. Idquè eſt conforme maximæ peruerſitati & impietati Dæmonum, cum perpetua cogitatione ſuæ pœnæ cui addicti ſunt abſque vlla ſpe euadendi, ac etiam abſque timore incurrendi maiorem pœnam ob noua peccata: indè enim aſsiduè prorumpunt in actus odij & indignationis contra Deū, in blaſphemias & maledictiones, aliaquè huiuſmodi peccata.

Quomodo autem voluntas Dæmonum ſit hoc modo obſtinata in malo, facilè explicatur: eo nempe modo quo Deus permittit, homines in hac vita frequenter peccare, & permiſit Dæmones ipſos in ſua via peccare: ſimili inquam modo circa Damnatos res ita diſponit, vt permittat inceſſanter eos in aliquo actuali peccato verſari. Quod optimè fieri poteſt, abſque eo quòd auferat Dæmonum libertatem: ſicut certè Deus permittit peccata eorum qui ſunt in via, non adempta ipſis libertate. Sed non propterea per hæc peccata merentur Dæmones nouam pœnā: ſicut nec Beati in Patria per bona opera libera merentur nouam mercedem: quia nimirum ſtatus termini non eſt ſtatus meriti. Hæc autem obſtinatio in malo verè eſt pœna Damnatorum: quia, licèt culpa formaliter vt culpa, non habeat rationem pœnæ, vt notauit S.Tho.1.2.q.87.art.1., tamen eſt pœna, quatenus inuoluit carentiam auxiliorum Dei, & quatenus affert moleſtiam peccanti, vt eo loco tractabimus.

SECTIO QVARTA.

De Pœna Dæmonum quoad impotentiam ad volendum bonum.

Non poſſunt Dæmones exercere actū vllum bonū ſupernaturalē.

IN primis ſatis apud Theologos certum eſt, Dæmones non poſſe exercere actum vllum bonum ſupernaturalem: huiuſmodi enim actus ordinant operantem ad finem ſupernaturalem: cùm ergo Dæmones excluſi prorſus ſint ab aſſequendo fine ſupernaturali, non poſſunt exercere actum vllum ſupernaturalem. Et ratio huius impotentiæ facilè explicatur per denegationē diuini auxilij: nō enim poteſt voluntas creata talem actū elicere abſque auxilio eiuſdem ordinis: per hoc ergo quòd Deus denegat Dæmonibus omne auxilium ſupernaturale, non ſolùm efficax, ſed etiam ſufficiens, fit, vt dæmones nullum poſſint talem actum bonum elicere. Et præſertim carentia dilectionis Dei eſt in Damnatis maxima quædam pœna: ſicut enim dilectio in Beatis ſe habet vt pars beatitudinis eorum eſſentialis, ita & hæc carentia in Damnatis eſt intrinſeca pars miſeriæ & damnationis eorum.

Nec actū purè moraliter bonum.

Sed dubium eſt, num Dæmones poſsint actum aliquem moraliter tantùm bonū exercere. Affirmat Scotus in 2.d.7.q.1. § *Reſtat nunc*, & §. *Quantum ergo*: ait tamen, probabile eſſe, nunquam de facto exercere ob vehementem eorū malitiam. Affirmant item Durand. in 2. d. 7.q.2.num.12. & Valent. q.15. de Angelis puncto 2. Negat verò S. Tho. hic art. 2. ad 5., quamuis magis loquatur de facto: clarius in 2. d.7. q.1. art.2., & habetur in Supplem. tertiæ partis q. 98. art. 1. Item Caiet. & alij ſequaces hoc loco, Molina eod. art.2., Vaſq. diſp.241., Ferrar. 4. cont. Gent. cap.95., Riccard., Gabr., Gregor., Egid.us, Capreol., & alij Scholaſtici in 2. d.7., vbi idem indicat Magiſter. Loquuntur verò de actu bono qui ſimpliciter & ex omni circumſtantia bonus ſit, nullaquè ex parte vitietur: alioqui dubium non eſt, poſſe & ſolere Dæmones exercere varios actus circa obiecta per ſe quidem bona, ſed adijciendo malas circumſtantias.

Examinātur quadā huius rei rationes.

Huius ergo rei eam rationem aſsignāt illi Theologi qui ſect. præcedenti dicebant, Dæmones ſemper actu perſiſtere in actu prauo odij Dei: nempe ſimul cū hoc actu odij non poſſe habere alium actum ſimpliciter bonum. Sed tamen iam diximus, non eſſe neceſſarium vt Dæmones ſemper in eodem actu prauo inuariato perſiſtant. Eſto autem ſemper aliquod

aliquod peccatum actuale committant: adhuc ex rei natura non repugnat, quominus ſimul habere queant alium actum moraliter bonum: poteſt enim Angelus plures actus ſimul ſua voluntate ſicut & intellectu exercere: neque quicunque actus bonus, eſt incompoſsibilis cũ quocumque actu prauo: plerique enim non opponuntur, qui ſcilicet verſantur in diuerſis materijs. Quamuis etiam peccatum ordinarium Damnatorum ſit odiũ Dei, adhuc cum hoc actu non eſt incõpoſsibilis omnis actus bonus: nec enim neceſſe eſt, vt hic actus ſemper ſit vniuerſalis, nempe velle quicquid eſt contra Dei voluntatem, & nolle quicquam diuinæ voluntati conforme: ſed poteſt eſſe particularis in materia alicuius boni vel mali. Licèt verò cum eo actu odij vniuerſalis non poſsit ſimul conſiſtere alius actus bonus, poterit tamen conſiſtere cum actu odii particularis. Sicut è conuerſo cum actu adæquato amoris Dei, complectente omne bonum diuinum, & continente voluntatem adimplendi omnia quæ placent Deo, non poteſt ſimul ſtare voluntas committendi aliquod peccatum: at cum actu quopiã particulari amoris Dei, & cum voluntate etiam obſeruandi omnia præcepta, poteſt ſimul ſtare aliquod veniale peccatum.

Aliam rationem Thomiſtæ aſsignant ex D.Tho. deſumptam: quia cùm Dæmones primò deuiauerint à vero vltimo fine, ſibiquè conſtituerint vltimum finem prauum, quicquid deinceps volunt, volunt ob eum vltimum finem inordinatũ: per hanc ergo circumſtantiam praui finis omnis eorum actus vitiatur. Sed certè neceſſe non eſt, Dæmones ſemper actu operari ob eum vltimum finem prauum, quem ab initio ſibi conſtituerunt. Quemadmodum & homines qui damnati fuerint ob peccatum v. g. furti, non per hoc omnes alios actus per totam æternitatem exercere debebunt circa rem alienam, in qua ſuum vltimum finem peccando conſtituerunt. Et præterea, ſi ea ratio valeret, ſequeretur, omnem hominem, etiam in via, poſtquam mortaliter deliquit, peccare ſemper in omni ſequenti actu, vſque dum conuertatur ad Deum; ſiquidem omnis alius actus qui non eſſet ordinatus ad Deum tamquam debitum finem, diceretur reſpicere illum prauum finem conſtitutum in creatura per mortale peccatũ. Quòd ſi non omnes alii actus prouenire debẽt ex ea prima intentione praui finis, planè non inficientur circumſtantia ipſius praui finis, quæ merè concomitanter & per accidens ſe habebit ad alios actus.

Quidam alii Theologi hanc rationem aſsignant: quia omnem actum creatura rationalis tenetur ordinare ad Deum vt vltimum finem: vnde per hoc ſolùm quòd actus aliquis non referatur ad Deum, quamuis alioqui attingat obiectum bonum cum aliis debitis circumſtantiis, iam per defectum huius ordinationis deprauatur: at vtique Dæmones non ordinant ſuos actus ad Deum, quem potiùs maximo odio proſequuntur: ergo nullus eorum actus erit ſimpliciter bonus. Sed tamen ad bonitatem actus non requiritur actualis & expreſſa ordinatio ad Deum, vt nunc ſupponimus: ſed ſatis eſt, ſi voluntas feratur in obiectum vt in ſe bonum moraliter cum aliis debitis circumſtantiis: eo ipſo enim actus ex ipſa ſua honeſtate implicitè refertur ad Deum. Addere ergo oportebit, Dæmones numquam velle aliquod obiectum hoc intuitu quòd in ſe bonum eſt, & ideo nunquam exercere actum ſimpliciter bonum. Sed adhuc hoc ipſum eſt cuius ratio quæritur.

Molina ergo aſſerit, Deum denegare concurſum ſuum generalem ad omnem actum bonum, idquè in pęnam debitam damnatis. Sed hoc impugnat Vaſq. quia inquit, hæc eſſet violentia quædam. Ipſe ait, Dæmonibus denegari à Deo auxilium præueniens requiſitũ ad actum moraliter bonum, hoc eſt cogitationem præuiam ex parte intellectus. Non quidem ait denegari omnem cogitationem ſufficientem: ne Dæmonibus adimatur modus connaturalis & liber operandi, & requiſitus etiam ad rationem culpæ in actibus prauis. Sed ait denegari omnẽ cogitationem efficacem & congruam, hoc eſt illam cum qua Deus ſub conditione præuidit, quòd ſi eam conferret, voluntas eliceret actum moraliter bonũ. Sed hæc doctrina attingit maiorem difficultatem de modo & ordine diuinæ

proui-

prouidentiæ circa noſtros actus; à qua difficultate abſtinendum nunc eſt.

Vera ratio redditur.

Satis ergo erit, hanc rationem reddere: Cùm certum ſit, Deum ſcienter ſua prouidẽtia ita res diſponere, vt creatura rationalis benè operetur, vel permittendo vt malè operetur: ita ſe gerit Deus circa Dæmones & Damnatos, quòd ij nunquam benè operentur; ſed potiùs permittit vt in omnibus ſuis actibus prauè & inordinatè agant. Fateor tamen, hanc rationem non ſufficere ad conuincendum, quòd Dæmones de facto nunquam velint quicquam moraliter bonum: ſed tantùm valere ad explicandum modum, quo Deus hanc pœnam infligere queat. Aſſerendum autem eſt ita eſſe, tum ob communem Theologorum ſenſum, tum quia ita conſentaneum videtur obſtinationi & peruerſitati Dæmonum, qui a Deo ſunt tàm alieni, eumquè tanto odio proſequuntur, vt omnis bonitatis moralis reddantur expertes, & ad omnem iniquitatem promptiſſimi. Quamuis etiam hac ratione explicetur ſolùm, impoſſibilitate conſequenti Dæmones non poſſe velle bonum: tamen non oportet, nec conuenit, maiorem impoſſibilitatem quoad hoc excogitare. Et adhuc in hoc maximè diſtant Damnati a viatoribus, quòd quando Deus viatoribus denegat auxilia congrua ad bonum, non denegat quaſi ex lege quadam vniuerſali & pro omni euentu: imò confert eis auxilia ſupernaturalia quibus ad Deum conuerti poſſent. Fortaſſe tamen ipſis Angelis deſertoribus, etiam dum fuerunt in via, ſtatim ac primò peccarunt, non ſolùm denegauit Deus omne ſupernaturale auxilium, ſed etiam illa moralia beneficia quæ viatoribus hominibus conceduntur ad actus moraliter bonos eliciendos.

Obiectiones ſoluuntur.

In contrarium obſtare videntur quædam auctoritates, in quibus quidam actus boni Dæmonibus & Damnatis concedi videntur. Iacobi 3. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*. Lucæ 16. anima diuitis in Inferno rogauit Abraham vt mitteret nuncium ſuis fratribus ad admonitionem & ſalutem eorum. Dionyſ. etiam cap. 4. de Diuin. Nominib. ait, *Dæmones bonum & optimum concupiſcunt, ſcilicet eſſe & intelligere*. Reſpondetur, Dæmones non habere actum quempiam liberum & bonum fidei, ſed coactos vi ſignorum cognoſcere quaſdã veritates circa myſteria ſupernaturalia, eo modo quo circa effectus naturales. Nec etiam habere vllum actum bonum reuerentiæ & timoris erga Deum: ſed coactos diuina poteſtate obſequi diuinis imperijs, adhibendo tamen ſemper malas circumſtantias ex parte ſua. Similiter anima illius diuitis, non cum perfecta rectitudine penes omnes circumſtantias ſic rogauit: ſed vel appetebat refrigerium ſuæ pœnæ contra ordinem diuinæ iuſtitiæ: vel appetebat ſubſidium ſuorum fratrum ex animo maligno contra Deum ne exerceret ſuam iuſtitiam. Eodemquè modo debet exponi dictum Dionyſij: Dæmones enim volunt eſſe & viuere, ad hoc vt magis Deum offendere & blaſphemare queant.

Arguit quoque Scotus. Actus boni moraliter, ſunt merè naturales: ſed naturalia in Dæmonibus integra permanſerunt: ergo poſſunt Dæmones hos actus exercere. Item Damnati omnes ſentiunt remorſum conſcientiæ de ſuis exceſſibus: & hic remorſus eſt actus quidam bonus. Habent etiam dolorem de pœna quam patiuntur, inquantum eſt malum ipſorum: qui etiam actus per ſe non eſt malus, ſed poteſt eſſe actus charitatis propriæ. Reſpondetur, remanſiſſe in Dæmonibus integra naturalia quoad proprietates eorum & operationes determinatas ad vnum: at vero in genere earum operationum quæ poſſunt liberè fieri bene vel malè, non teneri Deum, peculiare beneficium intra ordinem prouidentiæ naturalis ijs elargiri vt benè moraliter operentur. Sentiunt autem Damnati remorſum conſcientiæ, non quaſi doleant de peccatis quatenus ſunt offenſa Dei, ſed ob malum quod ipſi ex ſuis peccatis patiuntur. Et hunc dolorum adhuc non habent rectè & regulatè: ſed, quatenus ex eorum voluntate pendet, dolent adimpleri ordinem diuinæ iuſtitiæ, & ex odio contra Deum vellent peccaſſe & non puniri.

SE-

SECTIO QVINTA.

De Pœna doloris & triſtitia quam Dæmones patiuntur.

Dæmones patiuntur vehementem triſtitiam.

DAemones pati dolorem & triſtitiam vehementem, certum eſt apud omnes Doctores. Et planè conſtat in vniuerſum de omnibus Damnatis ex plurimis Scripturæ locis: & in ſpeciali de Dæmonibus 2. Petri 2., Apocal. 20., & alibi. Ratione probatur cum S. Tho. art. 3. Dolor & triſtitia in voluntate contingit de eo quod euenit & quis nollet euenire, aut de eo quod non euenit & quis vellet euenire: ſed Dæmonibus pleraque eueniunt contra eorum voluntatem: & propter hoc pœna abſolutè dicitur inuoluntaria. Dolent ergo Dæmones & triſtantur de amiſſione beatitudinis & bonorum, quibus abſque ſpe priuati ſunt, & de paſſione malorum quæ ſubire coguntur.

Quæ eſt actus elicitus voluntatis.

Scotus verò in 4. d. 49. q. 7. indicat, hanc triſtitiam non eſſe operationem effectiuè elicitam ab eadem Dæmonum volũtate, ſed eſſe tantùm paſſionem in ea receptam: quia inquit pœna eſt inuoluntaria: omnis autẽ actus voluntatis eſt voluntarius: triſtitia verò eſt pœna, & eo eſt pœna quia eſt de ijs quæ nobis nolentibus accidunt. At certè, cùm triſtitia ſit actus vitalis, non poteſt non eſſe elicitus à voluntate, ob rationem generalem de omnibus huiuſmodi actibus vitalibus. Et optimè adhuc hæc triſtitia habet rationem pœnę: pœna enim nõ debet eſſe omni modo inuolũtaria: ſed ſatis eſt ſi ſit hoc modo inuoluntaria, quòd diſplicet ſeu diſplicere apta eſt voluntati: idquè dictæ triſtitiæ poteſt optimè conuenire: quia cùm per eam Dæmones maximè affliguntur, hoc ipſum eis diſplicet, quod talem ac tantam triſtitiam patiuntur.

Eſt tamen actus neceſſarius in Damnatis.

Quo circa addendum eſt, non poſſe Dæmones ſua voluntate ab eo actu triſtitiæ exercendo ceſſare. Ita ſupponunt communiter Theologi. Et ratio eſt manifeſta: quia Dæmones in continua pœna verſantur, à qua nequeunt ſe liberare. Siue ergo hæc triſtitia, præſertim de amiſſione beatitudinis, pertineat ad pœnam damni, ſiue ad pœnam ſenſus, non eſt libera, ſed neceſſaria in voluntate Dæmonum. Quæ neceſsitas antecedenter oritur, vel ex cogitatione tam vehementi ac talis naturæ in intellectu, ad quã omnino ſequatur talis triſtitia in voluntate: non vtique quaſi apprehendatur exercitium huius triſtitię vt omnimodè bonũ (in quam rationem referri ſolet neceſsitas actus voluntatis:) ſed quia talis cogitatio de obiecto triſti ſit tanti vigoris ac talis conditionis, vt neceſſariò ingerat triſtitiam voluntati. Vel oritur ex qualitate aliqua à Deo impreſſa Dæmonum voluntati, neceſſariò rapiente ipſam voluntatem in actum triſtitiæ.

Num aliquam lætitiam admittat.

Dubium tandem eſt, num hæc Dæmonum triſtitia ſecum admittat, aut potiùs penitus excludat omnem delectationem & gaudium a Dæmonum voluntate. Ocham. in 2. d. 19. in fine, Gabr. d. 7. q. 1. art. 3., Molina hic art. 3. diſp. 3., Vaſq. diſp. 242. cap. 3., & alij hoc loco aſſerunt, nullam poſſe in voluntate Dæmonum delectationem & lætitiam cum dicta triſtitia coniungi: quia dicunt, vel Deus denegat concurſum ſuum ne vllus actus gaudij in voluntate Damnatorum ſuboriatur: vel quia ex natura rei tam vehemens triſtitia non admittit ſecum vllam lætitiam, nec etiam diſparatam circa diuerſum obiectum: eo modo quo inquit Ariſt. 7. Ethic cap. 14., delectationem vehementem de vna re, pellere omnem dolorem de quacumque alia re. Ex aduerſo D. Auguſt. lib. 2. de Geneſi cont. Manichæos cap. 17., loquens de poteſtate Dæmonum erga homines peccatores, inquit: *De hac infelici poteſtate lætatur, qui ſolebat antequam caderet ſublimi veritate gaudere.* Annuit S. Thomas hoc loco art. 3. ad 1., & in 4. d.45.q.2. art. 2. quæſtiuncula 1. ad 4. vbi ait: *Dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccata pertrahunt, quamuis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur.* Idem affirmauit Alenſis 2. par. q. 100. memb. 4. art. 1., & Gregor. in 1. d. 1. q.2. art. 2. Et defendit Suarez lib. 8. de Angelis cap. 15., id limitans vſque ad diem extremi Iudicij & detruſionem omnium Dæmonum in Inferno.

Admittit, ſed non lenitur.

Sed meliùs cum diſtinctione dicendum, Dæmonibus non conuenire quidem

dem delectationem quæ animum exhilaret, doloremquè leniat ac triſtitiam mitiget. Hoc ipſum notauit & expreſſit S. Tho. in verbis allegatis: ac etiam D. Auguſt. ibi dicens, eam lætitiam eſſe potiùs maiorem pœnam Dæmonum. Idquè eſt rationi conſonum: nullum enim ſolatium aut doloris leuamen concedendū eſt in illo infeliciſſimo damnationis ſtatu. Conuenire tamen Dæmonibus delectationem ſumptam pro complacentia aliqua, quam vtcumque voluntas habeat. Suaderiquè poteſt ex ipſo iniquiſſimo odio quo Dęmones proſequuntur Deum & homines: odium enim haberi poteſt, vel dolendo de bono, vel gaudendo de malo inimici: placet autem Dæmonibus, Deū offendi, & iniurijs affici, quod tanquā Dei malum apprehendunt: gaudent quoque de perditione & damnatione hominum. Inſuper Dæmones ardenter cupiūt, inducere homines ad peccandum, & in æternam ruinam pertrahere: vnde pariter gaudent quando id obtinent: deſiderio enim ſuccedit gaudiū, quia deſiderium eſt de obiecto abſenti, gaudium de præſenti & obtento. Et fauent quædam Scripturæ loca, in quibus inimici dicuntur exultare, delectari, gaudere de noſtra ruina: vt patet Pſal. 12., 29., & 40., & Eccleſiaſt. 18., vbi per inimicos meritò poſſunt intelligi Dæmones tentatores.

Licèt autem poſſet Deus denegare ſuum concurſum, verè requiſitum ad actum complacentiæ, quando alioqui iuxta rerum naturam conſequi deberet: tamen cùm id de facto non conſtet fieri, nec ratione probetur, & contineat potiùs quandam violentiam, non eſt aſſerendum. Licèt etiam vehemens triſtitia ſoleat impedire delectationem, non ſolùm contrariam, ſed etiam diſparatam: tamen poteſt eſſe tàm connexa quædam complacentia cum quadam triſtitia, vt non ſolùm non impediatur, ſed potiùs ex illa ſequatur: huiuſmodi eſt complacere de malo & dolere de bono alicuius, quia cui diſplicet bonum, pariter placet malum inimici. Et dum tanta triſtitia non impedit actum quendam deſiderij, nec etiam impediret complacentiam cum res concupita obtinebitur: eatenus namquè vehemens triſtitia impedit complacentiam, inquantum qui triſtatur adeò æſtimat malum quod patitur, vt quaſi pro nihilo ducat aliud bonum quod ei repræſentatur: at hac ratione non minùs triſtitia impedit ne deſideretur aliquod bonum, quam ne delectet ſi obtineatur; ſed eodem ferè modo excludet deſiderium ac lætitiam. Si ergo triſtitia Dæmonum admittit ſecum tale deſiderium, admittet etiam complacentiam de conſequutione eiuſdem rei concupitæ.

An ſit pœna damni vel ſenſus

Cæterùm, quæri ſolet, num dolor & triſtitia damnatorum, ſpecialiter de felicitate amiſſa, ſpectet ad pœnā damni, vel ad pœnam ſenſus: non quidem ſenſus corporei, qui non eſt in Dæmonibus, nec in animabus ſeparatis: ſed vocando pœnam ſenſus, poſitiuam moleſtiam & afflictionem, quam non ſolùm corpora, ſed etiam puri ſpiritus patiuntur. Sed quia hoc commune eſt ad pœnam hominum quoque damnatorum, ideoquè examinari ſolet in 1. 2. q. 87. vbi agitur de pęna peccatorum, in eundem locum id remittimus.

SECTIO SEXTA.

De Pœna Dæmonum quoad locum & ignem Inferni.

Dæmones damnati ſunt ad locum Inferni.

Satis notum & vulgatum eſt apud Fideles, locum pœnalem omnium Damnatorum eſſe Infernum, hoc eſt locum a Cælo remotiſſimum, in terræ medio ſitum. Ad hunc locum Dæmones eſſe damnatos, expreſſit, de ijs ſpecialiter loquens, Petrus epiſt. 2. cap. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudētibus Inferni detractos, in Tartarum tradidit cruciandos*. Idem ſignificatum eſt illis verbis Iſaiæ 14. *Detracta eſt ad Inferos ſuperbia tua*. Apocal. 20. *Apprehendit Draconem, ſerpentem antiquum, qui eſt Diabolus & Satanas, & miſit eum in abyſſum*: & infra, *Diabolus qui ſeducebat eos, miſſus eſt in ſtagnum ignis & ſulphuris*. Et quidem poſt diem extremi Iudicij omnes Dæmones cum hominibus damnatis perpetuò in Inferno recluſi detinebuntur. Hoc autem tempore magna quoque pars Dæmonum in Inferno

ferno manent, tum ad eorum ſuppliciũ, tum ad cruciandas animas damnatas. Sed interim dum hominum mortalis hìc agitur vita, plerique Dæmones apud nos in hoc noſtro aere relicti ſunt. Habetur ex Script. Geneſ. 3. Diabolus in figura ſerpentis primos parẽtes agreſſus eſt. Iob 1. Satan dixit, *Circuiui terram &c.* Et ad Epheſ. 6. dixit Apoſtolus, *Eſt nobis colluctatio aduerſus Principatus & Poteſtates, aduerſus mundi rectores tenebrarum harũ.* Conſtat etiam ex eo quòd interdum iniqui ſpiritus humana corpora ingrediũtur & obſident, aliaquè plurima nocumenta humanis rebus afferre ſolent. Notauitquè S. Tho., hos Dæmones in hac ſupera regione eſſe relictos ad exercitium hominum.

Et ad igni Inferni. In Inferno autem Dæmones ab igne cruciari, expreſſum quoque eſt in Sacra Scriptura, non ſolùm cùm abſolutè cõmemoratur ignis Inferni pro omnibus Damnatis, ſed expreſsè & in ſpeciali pro Dæmonibus Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt Diabolo, & Angelis eius.* Apocal. 20. *Diabolus miſſus eſt in ſtagnum ignis & ſulphuris.* Et Lucæ 16. anima diuitis ex Inferno clamabat, *Crucior in hac flamma.* Conſtat verò apud Doctores, ignem Inferni non intelligi ſolùm metaphoricè & ſpiritualiter, licèt quandoquè nomen ignis in ſenſu alio myſtico ſumi poſſit: ſed intelligi verè & corporaliter. At dubitant aliqui, num ſit eiuſdem ſpeciei cum hoc noſtro igne elementari. Sed proprietas ipſa nominis denotat, eſſe verè eiuſdem ſpeciei: & licèt hic ignis ſuapte natura ſublimiorem locum petat, facilè poteſt diuina virtute in infimo loco detineri ad cruciatum Damnatorum.

Hieronym. tamen in illud Iſaiæ 66. *Ignis eorum non extinguetur*, refert & non improbat quorundam ſententiam dicentium, per ignem intelligi mæſtitiã de peccatis & de amiſſa beatitudine, quæ mœſtitia metaphoricè dici poteſt exurere ſpiritus: ſicut, cùm ibidem dicatur, *Vermis eorum non morietur*, eo nomine vermis, intelligitur per metaphoram aliquid ſpirituale, nempe remorſus conſcientiæ. Clariùs Ambroſ. lib. 7. in Lucam cap. 14. explicat ignem Inferni per mœſtitiam delictorum. Item Innocentius Papa tertius lib. 3. de Contemptu mundi cap. 2. & 6. ſignificat, pœnam ignis corporei ſolùm ad Damnatorum corpora pertinere. Et fundamentum huius ſententiæ erit: quia non apparet, quonam modo ignis corporeus torquere & cruciare valeat ſubſtantias ſpirituales.

Sine dubio tamen putandum eſt, Dæmones & animas ſeparatas pati pœnam ignis corporei, & ab igne cruciari. Hæc eſt communis Theologorum doctrina & Sanctorum Patrum, inter quos Auguſt. lib. 21. de Ciuit. cap. 10. inquit, *Dicamus, quamuis miris, veris tamen modis, ſpiritus incorporeos poſſe pœna ignis corporalis affligi:* & declarat per exemplum animæ, quæ ſpiritualis cùm ſit, poteſt adhuc alligari corpori tanquam forma. Eodemquè exemplo vtitur Gregor. lib. 4. Dialogor. cap. 30. Idem docuere, iterum Gregor. lib. 9. Moral. cap. 38. & 39., Origenes lib. 2. Periarch. cap. 11., Nyſſenus tract. de Anima & reſurrect. ante medium, Hugo de S. Victore q. 3. in epiſt. ad Theſſalonic., & alij paſſim. *Ignis intelligitur realiter & propriè corporalis.* Fundamentum eſt auctoritas Scripturarum, quæ iuxta generales regulas, vbi poteſt cum proprietate intelligi, non debet per metaphoram exponi: ergo ignis Damnatorum & Dæmonum in ſacris litteris debet intelligi propriè, ſcilicet ignis corporeus: crucians etiam ſpiritus, vt dicitur Apocal. 20. *Beſtia & Pſeudopropheta cruciabuntur die ac nocte*, & 2. Pet. 2. *Deus peccantibus Angelis non pepercit, ſed in Tartarum tradidit cruciandos.* Aſſignat quoque rationem S. Tho. 4. contra Gent. cap. 90. Dæmones per ſuperbiam ſe nimium extulerũt, & omnis anima peccans via eſt inordinatè ſua libertate contra Dei mandata: vnde meritò puniri & cruciari debent per aliquam rem corpoream, in maiorem eorum contemptum & pœnam. Sed quia difficile eſt, explicare, quomodo ſpiritus ab igne corporeo torqueantur, id ſeparatim ſect. ſequenti inueſtigandum erit, quo ſimul ad fundamentum oppoſitum ſatisfiat.

Nunc rurſus rectè notauit S. Tho. art. 4. ad 3., non ſolùm Dæmones modò in Inferno detentos, ſed illos etiam qui in aere vagantur, non minùs ab infernali *Cruciat etiã Dæmones in hoc aere meantes.*

Nnn igne

igne cruciari, quàm ſi ibidem conſiſterent. Quod quidem eſt rationabile: quia nō debebant hi Dæmones qui conſortes fuerunt cum alijs in delicto, poſtea tanto temporis tractu ab ea pœna eximi. Et facilè declaratur, qualiter id fieri queat. Si enim ignis torquet Dæmones in Inferno, efficiendo quicquam in ijs, aſſumptus vt inſtrumentum diuinæ virtutis: vtique facile eſt diuinæ poteſtati, eundem ignem adhibere vt inſtrumentum ad cruciandos Dæmones ſimili actione, quamuis abſentes. Vel ſi ignis cruciat Dæmones per modum carceris, detinens eos quaſi alligatos, vel quoad præſentiam localem, vel etiam quoad cogitationem: facile quoque eſt, Dæmones in hoc aere morantes, ſemper actu conſiderare, ſe eſſe ad ignem alligatos, in eoque præſentialiter extituros pro tota æternitate; & ſic eodem modo cruciari, ac ſi actu detinerentur in igne. Sicut ergo non minuitur gloria beatorum Angelorum, quando ad nos mittuntur: ita nec minuitur pœna Dæmonum, dum in hoc aere verſantur.

SECTIO SEPTIMA.

Quonam modo Dæmones ab igne infernali crucientur.

HEnricus Quodlib. 8. q. 34. & plerique alij Theologi opinati ſunt, Dæmones & animas ſeparatas torqueri ab igne eodem modo, quo anima noſtra in corpore patitur & cruciatur dum corpus exuritur. Vbi obſeruandum eſt, hæc apud nos reperiri in cruciatu ignis, videlicet læſionē in corpore quod aduritur, dolorem in ſenſu tactus, dolorem quoque & fugam in appetitu ſenſitiuo, fugam inſuper & triſtitiam in voluntate rationali, quæ eſt diſplicentia & dolor de malo quod corpus patitur. Inter hæc non ſatis explicauit Henric., an in hoc ſolùm dolore voluntatis, vel in alia etiam paſſione æquiparet cruciatum ſpirituum ab igne cum cruciatu animæ in corpore: ſed aſſerit, Dæmones per virtutem eis communicatam à Deo reddi capaces doloris & cruciatus ab igne.

Non cruciatur ſenſibiliter.

Sed certè, cogitari non poteſt, Dæmone pati ab igne quaſi corpoream vllam læſionem, aut dolorem ſenſibilem qualem patitur homo in ſenſu tactus, & in appetitu ſenſitiuo. Cùm enim Dæmones ſint ſpirituales & incorporei, nullatenus ſunt capaces talis læſionis qualem corpus ſubit: nec enim poteſt Spiritualis ſubſtantia calefieri, aut in partibus diuidi ſeu conſumi, & ita cruciari. Nec etiam poteſt ſentire dolorem tactus, cùm non habeat ſenſus: nec dolorem ſenſibilem appetitus, cùm non habeat appetitum ſenſitiuum: non ergo poteſt Dęmon vel anima ſeparata quoad hæc eodem modo torqueri ab igne, quo anima dum eſt in corpore, ſeu ipſe homo conſtans ex corpore & anima cruciatur. Et ſic notauit optimè S.Tho. 4. cont Gent.cap. 90.

Nullaquè virtute ſeu qualitate ſibi communicata poterit Dæmon reddi capax huiuſmodi paſsionis, ac ſi eſſet anima coniuncta corpori. Tum quia læſio corporalis non in alio ſubiecto quàm in corpore eſſe poteſt. Tū quia dolor ſenſibilis, non alia potētia quam ſenſitiua poteſt ſenſibiliter percipi. Imò quodcumque obiectum ſenſibile, non niſi ſuo ſenſu ipſi proportionato percipi poteſt: nulla enim vi fieri poſſet, vt dolorem tactus perciperet viſus, vel auditus, aliuſuè ſenſus externus: nec tactus poteſt percipere ſonum vel colorem, & ſic de alijs. Tum quia ea virtus ſeu qualitas, vel eſſet corporea, vel ſpiritualis. Si primum, non poteſt recipi in ſubſtantia ſpirituali Dæmonis: ſi ſecundum, adhuc non reddet ſubiectum ſpirituale capax & aptum ad recipiendam corpoream læſionem vel paſsionem. Aliqui tamen, vt refert Durand. in 4.d.44.q.11. num.23., dixerunt, ſaltem in anima humana, dum à corpore ſeparatur, remanere potentias ſenſitiuas, quibus ſenſibiliter pati poſsit. Sed hoc meritò reijcitur in Supplemento tertiæ partis q. 70. art. 2. Hæ enim potentiæ ſenſitiuæ ſunt organicę & corporeæ, nec conueniunt animæ, nec operari vel pati poſſunt, niſi quatenus anima eſt vnita corpori.

Nec per apprehenſionem cruciatus ſenſibilis.

Secundò. Plures ſunt qui explicant, cruciatum Dæmonis ab igne eſſe eiuſdem rationis cum cruciatu animæ noſtræ dum eſt in corpore, quantum ad do-

dolorem & triſtitiam voluntatis: quia dicunt, fieri poteſt à Deo, vt eadem cognitio & apprehenſio in intellectu Dæmonis conſtituatur, quæ eſt in intellectu animæ coniunctæ, hoc eſt apprehenſio eiuſdem læſionis & paſsionis corporeæ ſiue ſenſitiuæ. Quamuis enim hæc læſio & paſsio ab igne efficiatur tantùm in corpore animato, nec effici poſsit in ſpiritu ſeparato: tamen videtur fieri poſſe, vt detur ſimilis apprehenſio in intellectu Dæmonis, ac ſi reuera eam læſionem & paſsionem ſubiret: ex qua apprehenſione vtique reſultaret ſimilis cruciatus in voluntate Dæmonis & animæ ſeparatæ, atque animæ coniunctæ corpori. Ita defendit Scotus in 4. d. 50. q. 1. art. 2. Et ſequuntur Valent. q. 15. de Angelis puncto 3., & Zumel hic art. 4. q. 3. Fauetque Bonau. in 4. d. 44. par. 2. art. 3. q. 2. vbi ait, per diuinam omnipotentiam fieri, vt Dæmones horreant calorem ignis, ac ſi eum paterentur, quamuis reuera eum pati non poſsint: & ſic in ipſis adimpleri illud, *Trepidauerunt timore vbi non erat timor*. Item Gregor. Papa lib. 4. Dialogor. cap. 29., vbi ait, *Animam, videndo ignem, pati ab igne; & quia cremari ſe aſpicit, cremari; & ſic per ignem corporeum incorpoream flamma cruciari*. Idem inſinuauit Auicenna lib. 9. Metaph. cap. 7., & explicauit exemplo: Sicut anima per ſomnium affligitur, apprehendens malum quod reuera non patitur, imò quandoque magis quàm ſi re ipſa pateretur; ita poſſe cruciari per ignem, dum eſt à corpore ſeparata. Idque notauit etiam Auguſt. lib. 12. de Geneſi ad litteram cap. 32.

Sed hic dicendi modus, eſt etiam valde difficilis: quia huiuſmodi cruciatus in voluntate non oritur ex ſola apprehenſiua cogitatione læſionis corporalis, quæ cogitatio poteſt vtique eſſe in Dæmone, ſicut & homo cogitare ſolet de tali læſione etiam ſi illam non patiatur, ſed non per hoc cruciatur: atque etiam Angeli in puris naturalibus, ac de facto Angeli beati poſſunt de tali obiecto cogitare, abſque vllo cruciatu, ſicut nempe cogitant de alijs rebus naturalibus. Sed certè cruciatus ille in voluntate oritur ex cognitione iudicatiua, qua cognoſcit quis ſe pati læſionem ab igne. Quæ cognitio poteſt quidem homini contingere in ſomnis, vel per amentiam, licèt re ipſa non comburatur, ſicut de ſimilibus rebus euenit. Sed nequaquam poteſt Dæmon iuxta naturam ſuam putare, ſe pati talem læſionem ab igne: ſiquidem euidenter ſcit, ſe non eſſe corporeum, nec formam corporis, atque adeo ſe eſſe incapacem talis læſionis: & hoc totum cognoſcit Angelus ex vi eiuſdē eſſentię ſuę qua comprehendit ſeipſum. Nec induci poteſt talis perturbatio intellectus & iudicij in Angelo, vt in hoc decipiatur: nec dici debet Deus ipſe auctor talis deceptionis in intellectu angelico. Hoc argumentum breuiter inſinuatur in Supplem. tertiæ partis q. 70. art. 7., vbi dicitur: *Non eſt probabile, quòd animæ ſeparatæ, vel Dæmones, qui ingenij ſubtilitate pollent, putarent ignem corporeum ſibi nocere poſſe, ſi ab eo nullatenus grauarentur*. Ponitur etiam ibi alia ratio: quia hoc modo Dæmones non verè & realiter torquerentur ab igne, ſed ſolùm ſecundùm apprehenſionem: ſiquidem ignis nihil reuera moleſtiæ eis inferret, ſed tantùm apprehenſio ignis. Addit etiam S. Tho. in 4. d. 44. q. 3. art. 2. quæſtiuncula 1., ſpecialiter contra exemplum Auicennæ: quia cùm imaginatio ſit potentia corporea, non fiunt in anima ſeparata viſiones imaginariæ, ſicut in anima ſomniante. Ad ſummum poteſt anima ſeparata, hoc dicendi modo torqueri ab igne, quia cognoſcit, ſe redituram ad corpus, & tunc ſenſibiliter paſſuram, & de hoc vehementer triſtatur.

Tertiò. Alij quorum ſententiam refert Durand. in 4. d. 44. q. 11. art. 15., dixerunt, ignem eleuatum virtute Dei vt inſtrumentum imprimere Dæmoni qualitatem ipſi repugnantem, ex qua Dæmon triſtetur. Hunc dicendi modū ſequuti ſunt ac defendunt aliqui Recentiores, Peſantius hic art. 4. diſp. 5., Malonius in 2. d. 6. diſp. 20. ſect. 2., Suarez lib. 8. de Angelis cap. 15. Et ſic magis explicant, Dæmonem intueri in ſe qualitatem ſibi impreſſam ab igne, eamque cognoſcere vt ſibi contrariam atque inconuenientem, ſeque reddi turpem ac deformem tali qualitate, indeque vehementer triſtari & cruciari, ſicut triſtatur & cruciatur anima percipiens læſionem *Nec per receptionem vllius qualitatis impreſſæ ab igne.*

Nnn 2

nem factam ab igne in ſuo corpore. Sed hoc etiam eſt ſatis difficile. Et hunc dicendi modum impugnant Durand. q. cit., Scotus ead. diſt. 44. q. 2., & alij vt plurimum. Nam in primis non videtur poſſe eleuari quęcumque creatura ad quemcumque effectum ei improportionatum producendum: & ſic non poterit ignis aſſumi ad imprimendam qualitatem præter ſuam naturalem virtutem in alio ſubiecto: & de hac re tractauimus ſupra q. 48. Et ſpecialiter in hoc caſu, vel ignis efficeret in Angelo qualitatem ſpiritualem; & hoc eſt difficilius ex parte ignis qui eſt corporeus: vel corporalem; & hoc erit difficilius ex parte Angeli qui eſt ſubiectum ſpirituale. Arguit etiam Durand., non poſſe eleuari inſtrumentum ad vllum effectum, niſi habeat ex natura ſua actionem pręuiam proportionatam ad talem effectum: quod docuit quoque S. Thomas: at nulla talis actio poteſt hic cogitari. Deinde non apparet, quomodo talis qualitas eſſet repugnans & contraria aut inconueniens Dæmoni: ſiquidem nullum nocumentum afferre poteſt, ſicut humano corpori nocet nimius calor & aduſtio ignis. Nec apparet, in quo talis qualitas deturparet ac deformaret ſubiectum: cùm nulla ex parte læderet naturalem pulchritudinem Angeli: imò, cùm eſſet ſupernaturalis, potiùs perficeret & ornaret.

Sed per alligationẽ ac detentionẽ quoad locum.

Quartò ergo S. Thomas hìc art. 4. ad 3., & 4. cont. Gentes cap. 90., & alibi, docuit, Dæmones cruciari ab igne per alligationem, hoc eſt alligatos detineri in igne, & ex hoc affligi atque triſtari. Hunc dicendi modum ſequuntur ac defendunt Ferrar. ibi, & alij Thomiſtæ hoc loco. Et probabilem putauit Durand. q. cit. à num. 26., ſi ponantur ſpiritus eſſe in loco ſecundùm ſuam ſubſtantiam: difficilem verò, ſi tantùm per operationem. Eundem dicendi modum abſolutè tradiderunt Scotus in 4. d. 44. q. 2. §. *Ad quæſtionem dico*, Bonauent. ead. d. par. 2. art. 3. q. 2., Gabr. q. 3. art. 2., Maior q. 8., Riccard. art. 2. q. 3., & alij plures. Et quidem ex ſe ſatis facile apparet, ſpiritus hoc modo ab igne torqueri. Sed Scotus ait, Dæmonem triſtari, non eo quòd reuera talis locus ſit ei diſconueniens; quia id tunc tantùm eſſet, quando tolleret præſentiam in alio loco conuenienti & naturaliter debito, cùm tamen Angelus ex natura ſua non magis poſcat vnum quàm alium locum: ſed triſtari, quia apprehendit eum locum vt ſibi moleſtum, quoniam vellet potiri expedito & libero vſu ſuæ poteſtatis ad quemcumque locum: videns ergo ſe alligatum ac detentum in igne, triſtatur & dolet. At certè per hoc ipſum dicetur talis locus eſſe inconueniens Dæmoni, ſeu alligatio in tali loco aduerſari eius inclinationi & facultati naturali ad omnia loca. Et præterea, ſi ſpectemus ordinem gratiæ, omnibus Angelis ex diſpoſitione diuina erat conſtituta & præparata cæleſtis habitatio: quare magis inde triſtantur Dæmones, dum ſe alligatos perſpiciunt in igne, & è ſublimi illa habitatione depulſos.

Addit Scotus, triſtitiam in voluntate Dæmonis effectiuè produci ab eodem igne: quia ſi eliceretur immediatè ab ipſa Dæmonis voluntate, foret in eius poteſtate, triſtari vel non triſtari. Certè tamen non poteſt ignis per ſe eam triſtitiam producere, non ſolùm ob aliàs rationes communes de quacumque operatione ignis corporei in ſubiecto ſpirituali; ſed ob aliam inſuper peculiarem, quia triſtitia eſt actus vitalis, atque adeo omnino pendens à vitali potentia voluntatis. Nec ſequitur illud inconueniens quod mouebat Scotum: quia adhuc ille actus eſt neceſſarius, dum neceſſariò ſemper elicitur & exercetur ab ipſa voluntate. Ait verò Bagnes hìc art 4. dub. 2., Dæmonem effectiuè determinari ab igne, eo quòd ipſe ignis efficiat in Dæmone eam ipſam detentionem & præſentiam. Sed hic Auctor ſine cauſa redit ad eam difficultatem, ſi poſſit creatura eleuari ad producendum effectum ſupra ſuam naturam & improportionatum: certè enim corpus non habet ſuapte natura virtutem & proportionem ad imprimendum ſpiritui huiuſmodi effectum. Non eſt ergo id neceſſarium, nec aſſerendum: ſed ſatis eſt Dæmones à Deo ipſo detineri alligatos in igne, ad hoc vt verum ſit, cruciari ab igne per alligationem.

Poſſet autem opinari quis, produci

à Deo modum quemdam peculiarem vnionis localis ac detentionis, aut modum ſpiritualem impreſſum Dæmoni in ordine ad ignem, aut modum corporeum impreſſum igni in ordine ad Dæmonem: qui modus nequeat vlla creata virtute, vel Dæmonis, vel alterius naturalis cauſæ, diſſolui: eoquè permanente nequeat Dæmon ex igne diſcedere. Sic enim anima noſtra colligatur corpori modo quodam vnionis: & inter corpus Chriſti ac ſpecies ſacramentales aſſignatur quoque peculiaris modus præſentiæ & vnionis. Ab hoc tamen vtroque modo, longè diuerſæ rationis deberet conſtitui modus vnionis & alligationis Dæmonis ad ignem. Vel ſaltem putari poteſt, produci à Deo in ſubſtantia Dæmonis peculiarem modum præſentiæ localis, diuerſum ab eo modo quem Angelus ſuapte natura poſcit: hoc eſt ſaltem qui non ſubſit poteſtati & virtuti motiuæ Angeli, ideoquè non poſſit moueri, ſequè ab eo modo alligationis exoluere: cùm alioqui poſsit ad nutum Angelus diſſoluere & mutare quemcunque modum præſentiæ quem ſua virtute acquirit. Attamen hæc non ſunt neceſſaria: ſed ſufficienter poteſt hæc alligatio exerceri, per hoc ſolùm quòd Deus abſoluta & fixa lege, ipſiſmet Dæmonibus intimata, ſtatuerit denegare concurſum ſuum, ne ex igne Inferni egredi poſsint, ſequè ex eo carcere liberare.

Itemquè per determinationẽ intellectus quoad cõſiderationem.

Quintò. Alium præterea modum quo Dæmones cruciantur ab igne, aſsignat Scotus eadem q. citata §. *De ſecundo modo*: quia inquit, intellectus Dæmonis perpetuò determinatus manet, vt ſemper actu cogitet & conſideret ignẽ: quam determinationem apprehendit vt ſibi inconuenientem, eo quòd vellet liberè vti ſua facultate intellectiua: vnde Dæmon videns ſe ita determinatum, vehementer triſtatur & dolet. Aitquè Scotus, magis hoc modo Dæmones cruciari, quàm per alium prædictum modum alligationis & præſentiæ quoad locum: quia inquit, quantò intellectus eſt nobilior virtute motiua, tantò magis torquetur Dæmon ab igne per hanc determinationem in intellectu, quàm per illam alligationem in loco. Addit quoque, eam perpetuam conſiderationem in intellectu Dæmonis, principaliter effici à Deo, inſtrumentaliter ab igne. Et verſic. *In ſecundo*, ait, ea perpetua cogitatione impediri intellectum Dæmonis, nè perfectè conſiderare queat alia obiecta. Riccard. autem in 4. diſt. 44. art. 2. q. 3. & Egid. Quodlib. 2. q. 9. & Quodl. 4. q. 15. volunt, ab igne imprimi in intellectu Dæmonis ſpeciem intentionalem, determinatiuam intellectus ad talem perpetuam conſiderationem.

Et quidem facilè poteſt concedi huiuſmodi etiam cruciatus in intellectu Dæmonis, per talem perpetuam conſiderationem circa ignem Inferni. Si enim Dæmoni tribuitur alligatio ad ignem quoad locum, pariter tribui poterit quoad intellectum & conſiderationem dictam: quæ ſine dubio erit quoque grauis pœna: & hanc totam pœnam Damnati merentur. Putari tamen non debet, ignem ipſum effectiuè producere in intellectu Dæmonis, aut actum conſiderationis, aut ſpeciem impreſſam: quod ſanè non eſt neceſſarium, nec poſsibile. Sed omnino ipſemet intellectus Dæmonis perpetuò elicit talem actum conſiderationis, per ſpeciem ad hoc aptam & determinantem, eiquè impreſſam à Deo. Nec etiam putandum eſt, penitus impediri per hanc conſiderationem à cõtemplatione aliarum rerum: alioqui maximum detrimentum in ſuis naturalibus Dæmones incurriſſent: quod non eſt aſſerendum. Sed, cùm intellectus Angeli ſit quidem limitatæ virtutis, verò quò vehemẽtiùs & attentiùs cogitat aliquas res, eò debiliùs poterit ad alias attendere, licèt ſimpliciter plura ſimul cõſiderare queat, vt q. 58. tractauimus: hinc inquã dici poterit retardari intellectus Dæmonis per hanc actualem cogitationem ignis, a perfecta plurimarum rerum conſideratione: quantum ſcilicet, ex natura rei, ſpectata virtute intellectiua Angeli, poterit vna vehemens cogitatio diuertere intellectum ab alijs rebus perfectè conſiderandis.

Et communiter ſuis à Deo electus ignis.

Illa tamen difficultas contra vtrumque modum cruciatus ab igne ſupereſt: quòd nihil magis ad hoc videtur valere ignis, quàm valeret quodcumque aliud naturale corpus: quia ignis non habet in hoc maiorem vim erga ſpiritus,

quàm habeant alia corpora: ſed potuiſſet Deus eandem alligationem ac determinationem diſponere, cum æquali Dæmonum moleſtia, penes quodcumque aliud corpus, ſiue per modum loci, ſiue per modum obiecti. Hoc ſanè ex dictis ſequi videtur, cùm non occurrat alius modus cruciatus, qui prouenire poſſit ab igne in ſubſtantiam ſpiritualem. Sed etiam iuxta aliorum ſententiam qui dicebant, ex peculiari eleuatione diuina fieri, vt ignis tanquam inſtrumentum Dei cruciet Dæmones; pariter valebit dicere, non plus valere ignem ad talem operationem & effectũ, quàm quodcumque aliud corpus. Et nihilominus, licèt ita ſit, conuenienter Deus determinauit potiùs ignem: non ſolùm quia ignis erit ſimul aptiſſimus ad cruciandos homines damnatos corporaliter; ſcilicet poſt reſurrectionem: ſed quia vlteriùs poteſt aliqua ratio congruentiæ quoad ipſos quoque ſpiritus obſeruari. Sicut enim ignis eſt primum elementum, ac præ alijs elementis ſubliniorem locum obtinet, tamen detruſus continetur in infimo pœnali loco: ita ipſis Dæmonibus ſemper obuerſetur atque obijciatur, quòd cum eſſent nobiliſſimæ creaturæ, & eſſent ſupremo ac cæleſti habitaculo deputati; modò incluſi teneantur in medio terræ, infimo mundi loco, ſicquè ibi crucientur igne.

Explicandum etiam denique eſt, quomodo Dæmones ab igne inæqualiter crucientur: hæc enim pœna debet eſſe inæqualis iuxta menſurã demeriti. Dæmones ergo qui maiorem pœnam merentur, vehementiori cogitatione apprehendunt alligationem ad ignem, vt ſibi inconuenientem; atque adeo magis triſtantur. Vel etiam realiter, fortaſſe alligantur & concluduntur ad anguſtiorem locum infernalis ignis, indequè etiã acerbiùs dolent. Aut coguntur ad intenſiorem conſiderationem actualem eiuſdem ignis, vt eo minùs attendere queant ad alias res cõſiderandas, & hinc maiorem afflictionem ac mœrorem contrahant. Ac ita in vniuerſum omnes Dæmones inæqualiter plectantur, iuxta menſuram ſuæ ſuperbiæ qua ſe extulerant contra Deum, & fortaſſe etiam gratiæ quam ab initio receperant à Deo: vt ita in ipſis verificetur illud Apocal. 18. *Quantum glorificauit ſe & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* *Eſtquè pœna & cruciatus Dæmonũ inæqualis.*

QVAESTIO SEXAGESIMAQVINTA
Et ſequentes vſque ad ſeptuageſimamquartam.

De Creaturis Corporalibus.

AD proſequendam tractationem de Deo quatenus primo & vniuerſali rerum principio, eiuſquè operationibus & operibus; poſt creaturas ſpirituales hactenus per quindecim quæſtiones cõſideratas, ſuccedunt modò creaturæ corporales, merè inquam corporales. De quibus S. Thomas quidem decem quæſtiones diſtinguit: ſed quia hæc tota res poteſt breuiùs & faciliùs expediri, nos ſimul & coniunctim quæ ad theologicam tractationem attinent, percurremus. Itaque quantum ſpectat ad ſubſtantiam & naturam rerum corporalium cum ſuis proprietatibus, res eſt purè phyſica, & iam abundè de naturalibus corporibus cum ſuis accidentibus & operationibus nos in noſtra Philoſophia tractauimus. Reliquum ſolùm eſt, vt ſpecialiter quantum ad emanationem & productionem à Deo, hoc loco theologicè conſiderentur, præſertim quoad primam earum conſtitutionem quæ in Sacra ipſa Scriptura Geneſis initio narratur, atque ita ex diuina illuſtratione ac teſtificatione innoteſcit. Et hoc ipſum eſt in quo tota doctrina D. Thomæ in his ſuis quæſtionibus verſatur.

Quæſtione 65. tractat de harum rerum creatione, docens, verè creaturas corporales factas eſſe Deo, & factas eſſe per diuinam bonitatem, & non fuiſſe factas ab Angelis, nec formas in materia inductas fuiſſe ab Angelis.

Quæſtione 66. tractat de ordine creationis harum rerum, docens, non fuiſſe priùs creatam materiam primam informem ante diſtinctam formationem rerum, ſed ab initio conditam fuiſſe ſubſtantialiter creaturam corporalem informem, iuxta absque ea formoſitate & decore poſtea addito: nec eſſe eandem materiam corporum cæleſtium ac inferiorum, fuiſſequè ſtatim ab initio creatum cælum empireum ſimul cum alijs corporibus, & tunc etiam factum fuiſſe & incæpiſſe tempus.

Quæſtione 67. tractat ſpecialiter de opere primæ diei, iuxta diſtributionem dierum & operum quæ narratur in primo capite Geneſis: docetquè, nomen lucis primariò impoſitum fuiſſe pro lumine corporali, deinde fuiſſe extenſum ad omnem manifeſtationem etiam ſpiritualem: lucem autem corporalem non eſſe corpus, ſed eſſe qualitatem, & conuenienter fuiſſe a Deo prima die productam.

Quæſtione 68. tractat de opere ſecundæ diei, & explicat quomodo intelligatur firmamentum factum ſecunda die, & quomodo intelligantur aquæ ſupra firmamentum, & quomodo intelligatur firmamentum diuidere aquas ab aquis, & quomodo eandem intelligantur eſſe plures cæli.

Quæſtione 69. tractat de opere tertiæ diei, & explicat quomodo ea die facta ſit congregatio aquarum, & quomodo eadem die conuenienter coniungatur productio plantarum.

Quæſtione 70. tractat de opere quartæ diei, & docet, conuenienter fuiſſe producta luminaria in quarta die, & conuenienter aſſignari in Scriptura cauſam talis productionis, luminaria autem & omnia corpora cæleſtia non eſſe propriè animata.

Quæſtione 71. tractat de opere quintæ diei, & explicat, conuenienter narrari quinta die productionem piſcium & auium.

Quæſtione 72. tractat de opere ſextæ diei, & explicat cōuenienter deſcribi productionem terreſtrium.

Quæſtione 73. tractat de ſeptima die, & explicat quomodo dicantur tunc completa opera diuina, & quomodo dicatur Deus requieuiſſe ab omni ſuo opere, & quomodo ſeptimæ diei cōuenienter attributa ſit diuina benedictio & ſanctificatio.

Quæſtione demùm 74. tractat de omnibus ſeptem diebus, docens ſufficienter deſignari ſeptem dies. Refert autem duas ſententias; vnam Auguſtini dicentis fuiſſe realiter vnum diem temporalem, cum diſtinctione ſolùm in cognitione angelica de illis operibus: & alteram aliorum Expoſitorum dicentium, fuiſſe realiter ſeptem dies cum vera diſtinctione & ſucceſſione temporis: in omnibus autem ijs diebus cum ſua diſtributione operum, Scripturam aptè & conuenienter fuiſſe loquutam.

SECTIO PRIMA.

Num verè Res corporales creatæ ſint à Deo, & certo tempore factæ fuerint.

Satis quidem hæc res conſtat ex dictis antea q.44. & 45. & in noſtra Philoſophia q.31., tamen ad ingreſſum modò huius tractationis, expedit quædam recapitulare; & quia hac de re plures exciterunt errores, breuiter colligere catholicas veritates.

Res corporales verè Primus error fuit, res corporales non fuiſſe ab alia ſuperiori cauſa productas, ſed mundum hunc viſibilem ex ſe ipſo extitiſſe. In hoc errore fuerunt quidam Gentiles Philoſophi, & de eodem ſuſpectus eſt Ariſtoteles. Sed ex plurimis & notiſsimis Sacræ Scripturæ teſtimonijs, & ex Symbolis noſtræ fidei, exploratiſsimum eſt, verè res has corporeas & mundum hunc viſibilem factum eſſe à quodam ſuperiori principio, à quo & deinceps gubernatur ac regitur. *fuerunt à ſuperiori quodam principio productæ.* *Qui fecit cælum & terram, mare, & omnia quæ in eis ſunt, qui cuſtodit veritatem in ſæculum, facit iudicium iniuriam patientibus, dat eſcam eſurientibus*, Pſal.145. Et eſt etiam hæc veritas ſatis nota ipſo lumine rationis & philoſophica doctrina,

& præſertim Ariſtoteli explorata, vt ea quæſt. Philoſ. ſect. 6. oſtendimus.

Et omnes fuerũt productæ, atque adeo ex nihilo.

Secundus error fuit, non omnes res corporeas fuiſſe ab alio factas, ſed ſaltem aliquam primam ſubſtantiam & materiam ex ſe ipſa præfuiſſe, ex qua conſequenter conditus fuerit hic mundus, cum diſtinctione ſuarum partiũ, & tanta copia ac varietate rerum: eo quòd alioqui non potuiſſet quicquam ex mero nihilo fieri. Vnde in hoc errore fuerunt quidam Philoſophi, qui vnum aliquod vel plura ex elementis, vel immenſam copiam athomorum, poſuerunt pro primo rerum corporalium principio, vt memorauimus q. 10. Philoſ. ſect. 2. Et fortaſſe Plato & Stoici putarunt, ſaltem materiam primam ex ſe penitus informem fuiſſe tali modo improductam. In eodem errore poſtea fuerunt quidam Hæretici, vel dicentes ſolam materiam non fuiſſe factam, vel etiam aliquod elementum, præſertim aquam, vt memorauimus ſupra q. 45. ſect. 1., eo quòd initio Geneſis dicatur, *Creauit Deus cælum & terram*, non autem aquam, ſed potiùs dicitur, *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*, quaſi ſcilicet aquæ ex ſe ipſis extitiſſent.

Sed ſatis conſtat, tum diuino, tum naturali lumine, omnes prorſus res, omnia corpora, & corporum materiam, fieri debuiſſe à ſuperiori quodam principio, nullamquè ex his rebus potuiſſe ex ſe ipſa exiſtere: iuxta illud Ioannis 1. *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*: & ſic in alijs Scripturæ locis: & ſimiliter in Symbolo Niceno, *Factorem cæli & terræ, viſibilium omnium & inuiſibiliũ*. Nullaquè ratione excipi debet aut poteſt vel aqua, vel aliud quodcumque corpus: ſed verè omnia pariter concludi debẽt ſub diuina creatione narrata initio Geneſis, vt in ſequentibus oſtendemus, & explicabimus ſpecialiter de ipſa aqua. Non poteſt etiam excipi materia prima: quia verè potuit Deus ex nihilo cuncta creare, & ſpecialiter pro conſtitutione huius vniuerſi debuit creare materiam: & hoc potuit rationis ductu à Philoſophis planè cognoſci, & prorſus naturali demonſtratione conuincitur: de qua re ſatis diximus ibi q. 31. Philoſ. ſect. 6.

Non fuiſſe factũ ab Angelis.

Tertius error fuit quorundam Hæreticorum, qui ſupponentes mundum hunc viſibilem & corporeum verè fuiſſe factum à quodam ſuperiori principio, dixerunt tamen, non fuiſſe factum à Deo, ſed potiùs ab Angelis. Ita de Menandro diſcipulo Simonis magi refert Iſidor. lib. 8. Ethimolog. cap. 5., & de ipſo Simone mago, & Carpocrate, Saturnino, Cherinto, Gnoſticis, & alijs, indicant Tertullian. de Præſcriptionib. Hæreticor. cap. 46. & Ireneus lib. 1. de Hæreſib. cap. 20. Conſtat tamen ex Scriptura & Symbolis, mundum corporeum, ſicut & ipſos Angelos, factum & creatum fuiſſe immediatè ab ipſo Deo. Et ratione probat S. Tho. q. 65. art. 3. quia ſolus Deus eſt & poteſt eſſe cauſa creans ex nihilo: ſubſtantiæ autem corporeæ quantum ad materiam non poterant aliter fieri quàm per creationem ex nihilo, & art. 4. probat, formas quoque corporum non induci ab Angelis, ſed in proceſſu quidem temporis & poſt primam conſtitutionem vniuerſi induci à cauſis corporeis iam præexiſtentibus, ab initio verò fuiſſe immediatè productas in materia ab eodem ipſo Deo: & ideo Moyſem in Scriptura narraſſe, pro ſingulis operibus, Deum dixiſſe, fiat hoc & illud. Et plura nos circa creationem diximus ſupra q. 45. ſect. 3. & ſequentibus: & quoad productionem formarum q. 51. ſect. 3.

Sed à Deo qui vnicus eſt, auctor ſpiritualium & corporalium.

Quartus error fuit plurium Hæreticorum, qui diſtinxerunt duo prima principia, duos Deos, bonum & malum; atque dixerunt, mundum hunc viſibilem & corporeum fuiſſe conditum à Deo malo, & non à Deo bono, à quo creati fuerant Angeli, qui ſunt ſpirituales ſubſtantiæ. Ita deſipuerunt olim Manichæi ac Priſcillianiſtæ, & poſtea Albigenſes, & alij. Et mirum quidẽ eſt, quomodo tàm deteſtabilis & abſurdus error potuerit vnquam adeo inualeſcere: eſt enim tàm manifeſtè contrarius, tum noſtræ fidei, tum omni Philoſophiæ & naturali rationi. Et iam ſatis adnotauimus ſupra q. 44. ſect. 2., ab vnico prorſus primo principio, vero Deo, bono & optimo, profluxiſſe omnes alias res, ſiue corporeas, ſiue ſpirituales: neque in hoc opus eſt amplius immorari.

Quin-

Fuerunt facta per ſe, & non occaſione peccati.

Quintus error fuit Origenis lib. 1. Periarchon cap. 7. & 8., qui dixit, corporeas creaturas non fuiſſe per ſe & primariò factas à Deo, ſed tantùm ſecundariò ex occaſione peccati: quia putauit, Deum antea condidiſſe ſolas ſpirituales ſubſtantias, eaſquè ſuæ libertati reliquiſſe, & ſic multas earum deliquiſſe, ideoquè Deum creaſſe varia corpora, iuxta varietatem & qualitatem delictorum, tanquam carceres & ergaſtula ad plectendos ſpiritus præuaricatores, eoſquè ijs corporibus alligaſſe. Hunc errorem referunt & impugnant S. Tho. hac q. 65. art. 2. Auguſt. lib. de Hæreſib. Hæreſi 43. & lib. 11. de Ciuitate, Hieron. Epiſt. 66. & 139. & 150., Epiphan. in Catalogo Hæreſum Hæreſi 64. & in Epiſt. ad Ioann. Ieroſolimit., Cyrill. Alexandr. lib. 1. in Ioann. cap. 9., Niſſenus lib. de Opificio hominis cap. 28. & 29., & alij. Atque damnatus eſt hic error in quinta & ſexta Synodo generali, & in Concilio Bracarenſi primo, & à Leone Papa in Epiſt. 91. Et planè repugnat ſacræ Scripturæ in ipſa narratione creationis huius mundi & partium eius: de quibus ſingulis & omnibus atteſtatur, fuiſſe à Deo per ſe approbatas tanquam bonas. Repugnat etiam alijs plurimis fidei articulis, vnde inuoluit plures errores, nempe de creatione ſpirituum, etiam animarum, ante corpora, de præcedentibus illis peccatis, de alligatione etiam Angelorum ad corpora, de intruſione animarum in corporibus ad ſupplicium, & non ad debitum naturæ. ex quo vlteriùs ſequeretur, mortem non eſſe pœnam, ſed potiùs reſurrectionem eſſe pœnā, & alia abſurda in ea doctrina cōtinentur. Omnino ergo Deus condidit hoc vniuerſum corporeum per ſe & principaliter ad oſtendendam ſuam bonitatem, quæ in his omnibus creaturis apta erat relucere, iuxta illud Prouerb. 16. *Vniuerſa propter ſe ipſum operatus eſt Dominus*. Verè tamen inter partes huius vniuerſi corporei, magis principaliter creauit hominem, & alia corpora velut in miniſterium hominum: vt adnotauit S. Tho. in articulo: & indicauit Scriptura Deuter. 4. *Quæ creauit Dominus Deus tuus in miniſterium cunctis gentibus*.

Fuerunt propriè creata quoad primā materiam.

Sextò vlteriùs. Quia initio Geneſis dictum eſt, *Creauit Deus cœlum & terram*, & ſic pariter intelliguntur creata alia prima corpora, ex quibus compactum fuit hoc vniuerſum: ideo conati ſunt aliqui explicare qualiter illa fuerit vera creatio, non ſolùm quoad materiam, ſed etiam quoad ipſa compoſita & eorum formas, requirendo quaſdam conditiones ad rationem eductionis contradiſtinctæ à creatione, vt ita defenderent formas illas tunc fuiſſe creatas, ſeu concreatas, non verò eductas de potentia materiæ. Sed vanus & inutilis videtur in hac re labor, & res ipſa eſt facilis, de qua diximus ſupra q. 45. ſect. 1. & in Philoſ. q. 20. ſect. 7. & q. 33. ſect. 2. Etenim ſimpliciter dici debent corporum formæ, excepta anima rationali, fuiſſe à Deo factæ, ſicut reuera ex natura ſua exiſtunt, dependenter à materia; atque adeo non fuiſſe in hoc ſenſu factæ ex nihilo, hoc eſt ex nullo ſubiecto: & conſequenter ipſa compoſita formaliter quoad compoſitionem & vnionem formæ cum materia, fuerunt quoque facta eo modo dependenter à materia, quo deinceps fiunt quando de nouo ſucceſſu temporis producuntur. Rectè autem dicta ſunt corpora tunc ab initio creata, intelligendo quoad materiam, & quoad totalitatem rei: quia ſcilicet non ſupponebatur materia nec vlla pars rerum: ſed tunc primò Deus fecit materiam, vtique independenter ab omni ſubiecto: & tunc fecit totam entitatem omnium illorum corporum, non inuenta vlla eorum parte, & ſic fecit cuncta ex nihilo, ideſt non ſupponens quicquam quaſi non factum ab ipſo Deo, ſed materiam quoque tunc fecit ipſe idem Deus.

Non fuerunt creata ab æterno.

Septimò demum fuit error Ariſtotelis & aliorum qui dixerunt, mundum hunc fuiſſe ab æterno, ſiue putauerint extitiſſe ex ſe ipſo, ſiue fuiſſe poductum à Deo. Sed de inceptione mundi in tempore tractauit S. Thomas q. 86., & nos in Philoſoph. q. 31. ſect. 7. & duabus ſequentibus: vbi non ſolùm pro certo ſtatuimus, mundum de facto non fuiſſe ab æterno, ſed etiam ſufficienter probauimus, non potuiſſe eſſe ab æterno, præſertim cum hac rerum ſucceſſione & viciſſitudine prout deinceps conſeruatur;

imò nec ſimpliciter vllam creaturam, quantumuis ſtabilem ac permanentem, potuiſſe fieri ab æterno. Eſt autem certum dogma fidei, mundum de facto non fuiſſe ab æterno, ſed fuiſſe à Deo creatum ſub certo initio & exordio, in quo corpora hæc mundialia incæperunt, cùm antea non fuiſſent. Hoc, præter alia Scripturæ loca, fuit expreſſum à Moyſe primis illis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*. Licèt enim quidam Patres intellexerint, *In principio*, ideſt in Filio & Verbo ſuo, quod ſanè eſt principium omnium rerum, ſicut dixit etiam Ioannes Euangeliſta, *Omnia per ipſum facta ſunt*: tamen non per hoc excludere voluerunt, ſed potiùs ſupponebant alium ſenſum apertum, quem iuxta litteram & hiſtoriam verba ſonant, ideſt in principio temporis, ab initio, & in exordio, creauit Deus cælum & terram. Et licèt etiam ly in principio denotet, ante omnes alias res, antequam quicquam aliud operaretur: tamen demonſtrat expreſsè quoddam certum initium & exordium quo Deus operari cæpit, cùm antea non operatus eſſet, & in quo mundum de facto condidit.

Sed in certo tēpore. Et cùm conſequenter Moyſes per ſex dies narrauerit productionem aliarum rerum ad complementum vniuerſi, & ſexta die creationem primorum hominum, Adami & Euæ, atque deinceps proſequatur generationes & progenies humanas, numerans etiam annos quibus priores illi homines tunc viuebant, ac deinde ex alijs Scripturæ libris & humanarum rerum hiſtorijs compertus ſucceſſiuè ſit temporum curſus: tandem noſcitur, quonam certo tempore mundus ſit conditus. Et quidem computantur ante aduentum Domini, circa quinque annorum millia ab ipſo primo mundi exordio, licèt aliqua varietas ſit inter ſacros Expoſitores pro aliqua parte huius computationis & temporis. Cùm verò hoc modo dicimus mundum creatum fuiſſe in quodam certo tempore vel in principio temporis, nominatur tempus humano & vulgari more, pro duratione ſiue pro tempore quod dicitur imaginarium: quia alioqui tempus reale quod dicitur menſura motus, & præcipuè ſumitur ex motu cæli, incæpit poſt creationem ipſius cæli, non ſolùm ordine naturæ, ſed etiam ordine temporis, vt in ſequentibus videbimus. Sed ſumendo mundi exordium pro toto illo apparatu rerum, quarum productio per tot dies diſtinguitur & narratur à Moyſe: ſic in omni rigore tunc incæpit & mundus & tempus, illudquè dicetur initium & exordium mundi & temporis, & ita rectè computantur tot annorum millia ex quo Deus mundum condidit.

Diſignari etiam ſolet menſis & dies quo primùm fuerit conditus mundus. Et omnes quidem conueniunt in menſe & die æquinoctij. Sed quidam volunt æquinoctij autumnalis: communis autem ſententia vult æquinoctij vernalis. Et colligitur ex Script. Eo enim tempore egreſſus poſtea fuit populus de Aegypto, & Exodi 12. dictum eſt, *Menſis iſte vobis principium menſium primus erit in menſibus anni*. Item eodem menſe & circa idem æquinoctium, Verbum diuinum incarnatum fuit, & Chriſtus paſſus eſt ac reſurrexit.

SECTIO SECVNDA.

Vtrum verè & realiter per tot dies ſicut narratur à Moyſe, condita fuerint à Deo res corporea in Mundi exordio.

NOtum eſt, qua diſtinctione & ordine dierum narrauerit Moyſes cap. 1. Geneſis productionem huius vniuerſi & partium eius. Nam ante omnia ait, *In principio creauit Deus cælum & terram, &c.* Et conſequenter conſtituit productionem lucis prima die, firmamenti ſecunda die, congregationem aquarum & productionem plantarum tertia die, productionem luminarium in cælo quarta die, piſcium in aqua & volatilium in aere quinta die, beſtiarum in terra, ac tandem hominis ſexta die, & requiem Dei ſeptima die.

Sententia affirmans, omnia fuiſſe condita ſimul. Attamen non defuerunt qui opinati ſint, verè & realiter totum hoc vniuerſum cum omnibus dictis ſuis partibus, fuiſſe vnica die ſeu vnico temporis momento conditum, abſque tali ſucceſſione

ne & diſtinctione temporis, ſicut littera ſonat. Imò Philo Iudæus lib. 1. Allegoriarum inquit, rusticanæ ſimplicitatis eſſe, putare, fuiſſe verè ſex dierum ſpatio conditum mundum. Et fundatur hæc sententia, cum in auctoritate ipſius Scripturæ. Nam cap. 2. Geneſis idem Moyſes inquit, *Iſta ſunt generationes cæli & terræ, quando creata ſunt, in die quo fecit Dominus cælum & terram & omne virgultum agri &c.* vbi indicat vno ipſo die Deum feciſſe hæc omnia, & tamen productio plantarum ponebatur tertia die: & ſic idem debebit intelligi de alijs rebus & partibus vniuerſi. Inſuper Eccleſiaſt. 18. dicitur, *Qui viuit in æternum creauit omnia ſimul.* Suadetur etiam ratione: quia vtique diuina omnipotentia non indigebat ſpatio temporis, ſed ei facillimum erat vno momento condere vniuerſa: nec videtur conueniens & apta illa ſucceſſio & diſtributio per illos dies, & affert ſecum plures difficultates; vtpote poſt creationem cæli in principio, de creatione firmamenti ſecunda die, luminarium idest Solis & Lunæ & Stellarum quarta die, & lucis prima die, & alias quæ in progreſſu occurrent.

Ad explicandam autem mentem Scripturę & diſtributionem illorum dierum, D. Auguſtinus lib. 1. 4. & 5. de Geneſi ad litter., & lib. 11. de Ciuit. cap. 7. & 29., & alibi, licèt non conſtanter aſſerendo, ſed diſcurrendo, exponit, nomine dierum ibi intelligi cognitionem angelicam de ipſis rebus: & quia Angeli habuerunt duplicem cognitionem rerum, nempe vnam in Verbo, & alteram in proprio genere, primam vocauit matutinam, & ſecundam veſpertinam, & ita conficit ex mane & veſpere ſingulos dies. Aitquè, res illas ab initio ſimul conditas, fuiſſe deinceps diſtinctè oblatas ac repræſentatas cognitioni angelicæ, veluti per ſex gradus: & ita diſtingui ſex illos dies, dicique facta prima die ea quæ primo loco fuerunt oblata cognitioni angelicæ, ſecunda die quæ ſecundo loco, & ſic deinceps. Aliter] Procopius in cap. 1. Geneſ. inquit, Moyſem excogitaſſe illam dierum diſtinctionem, vt commodiùs & faciliùs proponeret ac narraret mundi creationem, ac populo rudi inſinuaret. Cæterùm in eundem locum, conſentiens in re aliam rationem reddit, vt ſcilicet per diſtinctionem illam dierum ex tunc prępararet & induceret populum ad obſeruationem & ſanctificationem diei ſeptimæ. Canus autem hoc loco, conſentiens in eadem ratione, addit, Moyſem ſic eſſe loquutum cum diſtinctione ſex dierum in ſenſu conditionato: hoc eſt, quòd ſi mundus fuiſſet ſucceſſiuè creandus ac perficiendus, ſic Deus per ſex illos dies operatus fuiſſet.

Concluſio affirmans condita fuiſſe diſtinctè per dies.

Aſſerendum tamen eſt, verè & realiter mundum hunc corporeum cum ſuis partibus fuiſſe diſcretè ac ſucceſſiuè conditum per plures dies temporaneos, ſicut littera Scripturæ ſonat. Ita intelligunt & explicant Patres communiter, Baſil., Ambroſ., Chriſoſt., Beda, Strabo, Rupert., ad initium Geneſis, Athanaſ. ſerm. 3. cont. Arianos, Nazianz. Orat. 43. & 44., Damaſc. lib 2. Fidei cap. 5. & 7., Gregor. 32. Moral. cap. 9. Idem aſſerunt ac defendunt alij Scripturæ Expoſitores ad initium Geneſis. Item Scholaſtici in 2. d. 12. & Alenſ. 2. par. q. 44. & 46. Atque S. Thomas & alij Recentiores in hoc tractatu. Quamuis ob reuerentiam Auguſtini, S. Thomas & alij ex Theologis ac Expoſitoribus non reijciant, ſed permittant quoque illius interpetrationem. Molina tamen in ſuo tractatu de Opere ſex dierum diſp. 1., oppoſitam ſententiam, ex parte vocat, parum in fide tutam, & cum ſacris Scripturis pugnantem.

Probatur ex littera Geneſis.

Probatur aſſertio primò ex ipſo textu Geneſis. Nam ſine dubio iuxta litteram ſonat diſtinctionem & ſucceſſionem dierum naturalium iuxta humanum loquendi morem: cumquè ſimpliciter potuerit Deus ſic diſcretè & ſucceſſiuè res condere, ita abſolutè putandum eſt factum fuiſſe, accipiendo & intelligendo hiſtoriam iuxta proprietatem ſermonis: eo magis quòd nulla neceſſitas cogat aliter intelligere: ſed potiùs omnis alia expoſitio ſit nimis extorta & violenta, nec hiſtoricæ narrationi conueniens: nec eſt veriſimile, quòd Moyſes in illa prima narratione, tàm planis & apertis verbis deſcripſiſſet productionem illam rerum per tot diſtinctos dies, ſi reuera res non fuiſſent ita productæ, ſed potiùs in vno ſolo

ſolo die vel momento. Et præterea ſine ſucceſſione temporis ac diſtinctione dierum non poſſunt verificari quædam quæ aſſertiuè dicuntur à Moyſe, & non important ſolùm naturæ ordinem: vtpote ab initio terram fuiſſe inanem & vacuam, tenebras fuiſſe ſuper faciem Abyſſi, congregatas fuiſſe aquas in locum vnum, & ſic diſcoopertam terram, animalia facta fuiſſe partim ex aqua partim ex terra, & ſimilia quæ in illa narratione occurrunt.

Ex quodam loco Exodi.

Probatur ſecundò: quia in alijs etiam Scripturæ locis ſupponitur & commemoratur conſtitutio mundi per ſex dies, præſertim ad deſignandum diem ſeptimum, in quo dicitur Deus quieuiſſe, & in quo iubebatur populus ab opere manuum abſtinere in honorem illius diei. Sic præſertim expreſſum eſt Exodi 20. *Sex diebus operaberis & facies omnia opera tua, ſeptimo autem die Sabbatum Domini Dei tui eſt, non facies omne opus in eo: ſex enim diebus fecit Dominus cælum & terrã & mare & omnia quæ in eis ſunt, & requieuit in die ſeptimo, idcirco benedixit Dominus diei ſabbati, & ſanctificauit eum*. Quibus verbis adeò clarè denotatur, verè & realiter per tot dies temporaneos ſicut narratur in Geneſi, Deum operatum fuiſſe in creatione huius mundi, vt non videatur relinqui dubitandi locus. Et hinc Sancti Patres, ac præſertim Leo Papa in Epiſt. 79., Concil. Trident. ſeſſ. 2., & Eccleſia in Hymno Dominicæ, ſupponunt in die dominica cæptam fuiſſe creationem mundi, tunc factam eſſe lucem, tunc Deum creaſſe cælum & terram: quia nempe ſabbatum eſt tandem ſeptima dies in qua requies Domini celebrabatur.

Non poſſunt illi dies explicari allegoricè penes cognitionem angelicam.

Probatur tertiò, non debere nec poſſe dies illos intelligi ſic allegoricè per metaphoram penes cognitionem Angelicam, ſed debere prorſus intelligi verè & realiter. Tum quia tam expreſsè in textu dies factus eſt per lucem diuiſionemq. lucis à tenebris, hoc eſt temporis diurni à tempore nocturno, *Diuiſit lucem à tenebris appellauitquè lucem diem & tenebras noctẽ, factumquè eſt veſpere & mane dies vnus*: Et infra in die quarta, *Fiant luminaria in firmamento cæli, & diuidant diem ac noctem*: vt apertiſſimè conſtet, in tota ea narratione ſumi nomen diei in ſua proprietate pro die reali ac temporaneo. Tum deinde in ſingulis diebus, dicitur fiat hoc vel illud, & factum eſt: hoc autem vtique intelligitur de productione reali ad extra, non autem intentionali in mentibus Angelorum, quaſi res illæ fuerint ſic oblatæ Angelis cognoſcendæ: igitur verè realis productio rerum ſic diſtributa fuit per reales dies. Tum præterea, ſi ſermo eſſet de cognitione angelica, minùs apta appareret illa diſtributio: potiùs enim Angeli ſimul cognouiſſent terram & aquam, & congregationem aquarum ac ſeparationem à terra; & tamen hæc congregatio & ſeparatio ponitur diſtincta die: ſimul cognouiſſent firmamentum cum luminaribus, & tamen hæc ponuntur in diſtinctis diebus: & alia huiuſmodi obſeruari poſſunt. Ac tandem minùs appareret, qualiter intelligatur dies ſeptima, & requies Domini in illa die. Oportet ergo dies illos & diſtributionem operum intelligere verè & realiter iuxta ſenſum hiſtoricum litteræ. Tum demum circa cognitionem angelicam, cognitio rerum in Verbo, eſt viſio clara Dei, in quo creaturæ quoque cognoſci dicuntur: at hæc eſt vera beatitudo, nec fuit conceſſa Angelis ab initio, quia non ſtatim fuerunt beati: nec ſimpliciter conceſſa eſt omnibus Angelis, ſed tantùm Angelis beatis, vt in ſuperiori tractatu vidimus: & alia plura valde difficilia & obſcura in ea allegoria continentur. Quare Auguſtinus ipſe, non determinando ſic expoſuit, ſed ſolùm dubitando propoſuit.

Non fuerunt illi dies diſtincti à Moyſe ad captũ populi.

Quartò. Nec dici poteſt, narratam fuiſſe à Moyſe creationem rerum ſub diſtinctis diebus ad commodiorem & faciliorem captum populi. Tum quia ad hunc finem ſatius erat, diſtinctè numerare opera facta à Deo, quàm narrare facta diſtinctis diebus. Tum quia ſub hac diſtinctione dierum præbebatur manifeſta occaſio putãdi, cum ea ſucceſſione reali factas fuiſſe illas res, ſicut propriè verba ſonant: vnde hoc non iuuabat ad faciliorem captum, ſed inducebat in errorem. Tum etiam ſi quis modò velit diſtinctè & ordinatè huius mundi partes recenſere ad commodiorem captum al-

terius, minùs aptè eo ordine recenſeret, in primo loco lucem, in ſecundo firmamentum, in tertio ſegregationem aquarum, in quarto luminaria firmamenti: ſed alio aptiori ordine hæc numerare deberet, vt per ſe patet: non igitur ad commodiorem captum populi, ſed ad veritatem hiſtoriæ, Moyſes ita narrauit ſicut verè factum erat.

Vel ad ſāctificationem Sabbati. Quintò. Nec ob introductionem ad ſanctificandum diem ſeptimum. Non enim ideo Moyſes diſtinxit narrationem per ſeptem dies, quia iuſſurus erat ex mandato Dei vt ſanctificaretur ſeptima dies: ſed omninò è conuerſo, ideo poſtea ex mandato Dei iuſſit ſanctificari ſeptimam diem, quia illa dies erat ſic ſpecialiter per ceſſationem ab operibus celebranda, in qua dicebatur Deus quieuiſſe & ceſſaſſe ab opificio huius vniuerſi. Et alioqui illa fuiſſet valde friuola ratio, vt diſtingueretur creatio mundi per tot dies verbis tàm claris ad litteram, cum tanto periculo inducendi homines ad credendum ita realiter factum fuiſſe, ſicut reuera ferè omnibus perſuaſum eſt.

Vel in ſenſu conditionato. Sextò demum. Nec loquutio adeò abſoluta Sacræ Scripturæ in narratione hiſtorica, patitur ſenſum conditionalem. Neque verificaretur ſenſus conditionalis, quòd ſi Deus debuiſſet aut voluiſſet ſucceſſiuè ac per partes mundum condere, ſic condidiſſet. Nam vtique diſtributio tot dierum, & talium operum per ſingulos dies, non erat ſic naturaliter debita, potiùs quàm alio modo: ſed æquè benè potuiſſet Deus, pluribus aut paucioribus diebus operari, & aliter illa opera diſtribuere ac ordinare: imò reuera non erat ille ordo accomodatus rerum naturis, vt priùs fieret lux quàm luminaria, vt inter firmamentum & luminaria mediaret ſegregatio aquarum & germinatio plantarum, & ſic de alijs. Neque tandem intelligi poteſt, quòd ſi quis alius mundum condidiſſet, tot dies debuiſſet inſumere: ſicut ſi laudemus velocè artificem, quòd vna die fecerit opus ſex dierum, ideſt quòd alius feciſſet in ſex diebus. Nam certè alius præter Deū, nec in ſex diebus, nec in tota æternitate quicquam huius mundi feciſſet. Non poteſt ergo aliter intelligi, niſi quòd reuera ipſe Deus pro ſua voluntate ſic mundum condidit per tot dies & cum tali diſtributione operum, ſicut Moyſi in illa narratione reuelauit.

Explicantur quædam verba Geneſis. Neque verò quicquam obſtant verba illa capitis ſecundi Geneſis. Nam D. Auguſt. ipſe lib. 5. de Geneſi ad litter. cap. 4., Gregor. lib. 32. Moral. cap. 10., & D. Tho. hic q. 74. art. 2. ad 1. concedentes, ſermonem ibi eſſe de prima die creationis, intelligunt tunc facta fuiſſe virgulta & herbas in potentia, hoc eſt quatenus continebantur in virtute terræ: ideoquè ibi dici, *Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priuſquam germinaret*. Sed tamen meliùs alij concedentes, ſermonem eſſe de productione plantarum in actu, quæ quidem facta fuit à Deo, antequam naturali & ordinaria via orirentur & germinarent ex terra per pluuiam & culturam, vt indicatur in ſequentibus verbis; exponunt, dictum eſſe ibi diem pro tempore, ſicut ſæpè aliàs ſumitur: ita vt in illa recapitulatione ſenſus ſit pro omnibus diebus, quando creata ſunt in tempore quo fecit Dominus cælum & terram & omne virgultum agri, &c. Aut debere iterum ſubintelligi ly in die, ſcilicet in die quo fecit cælum & terram, & in die quo fecit omne virgultum agri, ita vt verba referantur ad diſtinctos dies, nimirum iuxta narrationem præmiſſam.

Explicantur quædā verba Eccleſiaſtici. Neque item obſtant alia verba Eccleſiaſtici. Vel enim intelliguntur de creatione in rigore ſumpta pro ipſa productione ex nihilo: & ſic Deus creauerit ab initio corpora vel materiam corporum, & poſtea ſequentibus diebus ſua opera perfecerit & compleuerit ex præiacente materia. Vel intelliguntur de tota quidēm formatione huius vniuerſi: ſed ſimul moraliter, ideſt vno quodam tempore, quia continenter per ſex dies Deus condidit & compleuit hoc vniuerſum.

Redduntur plures rationes illius diſtinctionis dierum. Nec demum obſtat vlla ratio vel difficultas. Quia ſanè poterat facillimè Deus, totum vniuerſum & omnes partes vno momento condere: tamen pro ſuo arbitrio maluit ſic diſtribuere. Nec deerant illi prudētiſſimæ rationes ad ſic faciendum: tum vt oſtenderet ſuam liber-

libertatem, ne videretur operatus fuiſſe ex neceſſitate: tum vt diſtingueret prima & principalia vniuerſi corpora ab alijs poſtea additis: tum vt exerceret vnum modum operationis nulla præexiſtente materia, & alium modum ex præexiſtente materia: tum vt priùs oſtenderet qualiter partes vniuerſi & elementa per ſe diſpoſita eſſent, nempe aqua circa totam terram; & poſtea qualiter ad commoditatem & vſum noſtrum ordinata forent: tum ad deſignandos vnius ſeptimanæ dies, quo deinceps modo tempora computari deberent: tum ad inſtructionem & exemplum noſtrum, vt dixit Ambroſ. lib. 2. de Cain & Abel cap. 5. *Vtique ſimul omnia fieri iubere potuit Deus, ſed diſtinctionem ſeruare maluit, quam nos in omnibus negotijs imitaremur*: & lib. 1. Exameron cap. 7. *Dum Deus ſucceſſiuè hunc mundum produxit ac perfecit, imitatores ſui nos eſſe voluit, vt primò faciamus aliqua, poſtea venuſtemus; ne dum vtrumque ſimul adorimur, neutrum poſſimus implere*. Difficultates autem quæ occurrunt in ſingulis operibus per ſuos dies, iam deinceps diſtinctè tractando de operibus ſingulorum dierum, ſuis locis ſingillatim expediemus.

SECTIO TERTIA.

De Primo Opere diuinæ creationis.

Narrat ſtatim Moyſes in primis verbis, Deum creaſſe cælum & terram: poſtmodū ſubiungit feciſſe lucem, & factum eſſe primum diem. Vnde vel illa prima verba de creatione cæli & terræ, dicta ſunt tanquam ante diſtinctionem dierum: & ſic cōputant Bonau in 2. d. 12. art. 2. q. 2. Gabr. itē q. 2. Perer. & alij ex expoſitoribus ad initium Geneſis. Vel illa prima verba dicta etiam ſunt vt includantur intra primum diem, & tamquam eius initium: & ſic videtur magis conſonum Scripturæ: cap. 2. Geneſ. *Iſta ſunt generationes cæli & terræ, in die quo fecit Dominus cælum & terram*: & Exodi 20. *Sex diebus fecit Dominus cælum & terram, mare, & omnia quæ in eis ſunt*: & conſtabit magis ſect. ſequenti. Sed ſanè quouis modo denotant primum opus diuinæ creationis, & ideo abſolutè ſic proponimus, & poſtea ſect. ſequenti tractabimus de productione lucis.

Non fuerat quicquam creatum ante illud quod narrauit Moyſes.

At verò, non ſolùm illi Patres qui dicebant, creatos fuiſſe Angelos ante hunc mundum corporeum, conſequenter negabant, primum opus fuiſſe creationem cæli & terræ: ſed etiam inter partes huius mundi corporei, Baſilius Homil. 1. Exameron, ſignificat, longè ante, & fortaſſe ab æterno, fuiſſe creatum cælum empireum tanquam ſedem Beatorum: & deinde quando Moyſes narrat, Deum creaſſe cælum & terram, intellexiſſe de alijs cælis ad huius mundi opificium factis, non autem de cælo empireo. Sed tamen pro certo ſupponimus, non fuiſſe Angelos antea creatos, & multò minùs vllum corpus. Nam ly in principio, denotat primum diuinarum operationum initium, & antequam Deus quicquam aliud operatus eſſet ad extra. Et præſertim de Angelis id tractauimus & probauimus ſupra q. 61. ſect. 2. Et à fortiori idem conſtat de quacumque ſubſtantia corporea. Itaque omnino per illa prima verba Geneſis denotatur primum opus diuinæ creationis, per excluſionem operationis antecedentis.

Primum opus diuinæ creationis continetur in primis verbis Geneſis.

Rurſus Chriſoſt. Homil. 2. in Geneſ. indicat, non denotari per illa verba primum opus diuinæ creationis in ordine ad opera ſequentia, ſed potiùs dicta eſſe per modum præludij & in compendio, complectendo totum mundi opificium, ſex diebus diſtinctè perficiendum atque narrandum, ita vt deinde per ſingulos dies diſtribuantur partes totius vniuerſi. Verùm hoc pacto, primum opus diuinæ creationis eſſet lux, & non ſignaſſet Moyſes in ſpecie creationem cæli & terræ: quæ ſanè ſuſtineri non poſſunt. Itaque fatendum omnino eſt, iuxta communem Patrum, & Interpretum, ac Theologorum ſententiam, verè primis illis verbis denotari primum opus diuinæ creationis, condiſtinctum & præuium ad opera ſequentia; videndumquè eſt, quodnam prorſus fuerit illud primum opus.

D. Au-

Non fuit tunc creata nuda materia.

D. Auguſt. lib. 1. de Geneſi contra Manichæos cap. 5. & 7. & lib. 12. Confeſſ. cap. 8. indicauit, primum opus diuinæ creationis, illis verbis denotatum, fuiſſe materiam informem, ex qua ſubinde fieri deberent ſingulæ partes huius vniuerſi: & vel vtroque nomine cæli & terræ intelligi hanc materiam, eo quod in potentia erat omnia, vel nomine cæli intelligi Angelos, & nomine terræ materiam, ideoquè terram dictam eſſe inanem & vacuam, ideſt abſque omni forma, tàm ſubſtantiali, quam accidentali, excepta quantitate & extenſione. At poſtea lib. 4. & 5. de Geneſi ad litter. & eodem lib. 8. Confeſſ. cap. 29. magis explicauit, materiam informem præceſſiſſe ſolùm ordine naturæ, non verò ordine temporis, ad rerum formationem, ſed quoad tempus ſimul fuiſſe facta omnia, vt ſect. præcedenti commemorauimus. Attamen pro certo putandum eſt, non ſolùm non fuiſſe factam priùs tempore materiam informem, ſed etiam illis verbis cæli & terræ non denotari materiam informem, ſed verè primum opus diuinæ creationis fuiſſe ſubſtantiam completam atque totalem. Ita ſanè communiter Doctores ſentiunt. Et patet facilè: tum quia nulla erat ratio vel conuenientia, vt antea fieret à Deo materia nuda abſque omni ſubſtantiali forma: tum quia dubitatur, an ſimpliciter fieri poſſit aut conſeruari materia abſque forma: vel ſaltem iuxta rerum naturam & exigentiam id fieri non debet, vt circa ipſam materiam tractauimus q. 20. Philoſ. ſect. 10. Tum præſertim nomine cæli & terræ, aut nomine terræ, non debet intelligi materia nuda, ſed omnino iuxta proprietatem ipſorum verborum intelligi debent hæ ſubſtantiæ completæ, & hæc corpora quæ vocamus cælum & terram, & ſicut deinceps in narratione creationis eadem Scriptura nominat & appellat cælum & terram; nec alijs nominibus, aut in alia parte narrationis, expreſſit formationem horum corporum, quæ verè tunc facta fuerunt à Deo. Et dum dicebatur terra inanis & vacua, ſenſus erat, quia terra hæc carebat plantis alijſquè corporibus quibus poſtea exornanda erat.

Et iuxta hoc etiam intelligi debet illud Sapient. 11. *Creauit orbem terrarum ex materia inuiſa*, & illud Apoſtoli ad Hæbreos 11. *Vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent*. Vel enim ſenſus eſt verè de materia prima, quæ ſecundùm ſe non videtur, ex qua realiter facta ſunt corpora hæc viſibilia: non quaſi priùs tempore præceſſerit: nec quaſi fuerit ſeparatim nominata per cælum & terram. Vel ſenſus eſt, ex ſubſtantia rudi & incondita atque tenebris obſita, terræ & aquę, Deum feciſſe alia quæ orbem terræ complent adeo pulchra & iucunda viſu.

Nec ex parte nuda materia, aut cum forma corporeitatis.

Rurſus Gabr. in 2. d. 12. q. 1. & 2. & Marſil. q. 8. art. 2. opinati ſunt, Deum primo loco creaſſe quidem omnes cæleſtes orbes ſubſtantialiter completos, ſed pro inferioribus corporibus creaſſe nudam materiam, eamque intelligi nomine terræ. Abulenſis autem, Catherinus, & Lyranus ad initium Geneſ. opinati ſunt, Deum ab initio creaſſe quidem cælum corporeum ſubſtantialiter completum, ſed ſolum cælum empireum: pro reliquis verò corporibus tam cæleſtibus quàm inferioribus creaſſe materiam, ſed non omni prorſus forma carentem, verùm cum forma corporeitatis, quam præter diſtinctas formas ſpecificas ſupponunt in omnibus corporibus communiter reperiri. Attamen, neque ex toto, neque ex parte, dici debet, ab initio creatam fuiſſe materiam informem ſub nomine terræ: quod ſatis patet ex modò dictis. Et præterea accedit, nullam rationem reddi poſſe, cur nomine cæli intelligatur propriè in ſuo ſenſu cęlum, ſiue ſolum empireum, ſiue tota cæleſtis machina, & non pariter nomine terræ intelligatur propriè terra: & cur dicatur ab initio creatum cælum in ſubſtantia completum, & de reliquo ſola materia. Nec etiam iuuat, materiæ addere formam corporeitatis: quia pariter inconueniens eſſet, ſic præceſſiſſe materiam, & intelligi nomine terræ: & præterea ſupponimus, nequaquam dari talem formam corporeitatis diſtinctam à formis ſpecificis ſingulorum corporum, vt tractauimus eadem q. 20. Philoſ. ſect. 3.

Nec athomorũ con-

Vlteriùs, veteres illi Philoſophi, qui omnia corpora & totum hoc vniuerſum

per

geries, aut confuſum Chaos.

per varia corpuſcula & athomos conſtituebant, putarunt præceſſiſſe confuſionem quandam omnium rerum, commiſtis nempe inter ſe abſque certa partitione tàm varijs athomis, ex quibus deinde ſegregatis & aptè compoſitis formata fuerint varia corpora. Et ſimiliter antiqui Poetæ deſcribebant confuſionem & commiſtionem omnium corporum, & hoc vocabant Chaos: ſicquè primus dixit Heſiodus, vt refert Ariſt. 4. Phyſ. tex. 6. *Omnium quidem primum Chaos factum eſt.* Et Ouidius lib. 1. Metamor. *Vnus erat toto naturæ vultus in orbe, quem dixere Chaos, rudis indigeſtaquè moles.* Et fortaſſe huius commenti occaſionem arripuerunt ex eodem initio noſtræ Scripturæ, dum in principio nominantur, cælum, & terra, & aqua, & ſpiritus, & abyſſus, & tenebræ. Imò Magiſter ſententiarum in 2. d. 2. & 12. ſignificauit, in eo principio creatum fuiſſe quidem cælum empireum in ſua perfectione, ſed alia corpora creata fuiſſe in huiuſmodi commiſtione & confuſione, appellariquè illis nominibus, & nomine etiam materiæ informis, ideſt non digeſtæ & diſtinctæ in ſingula corpora. Verùm, neque hoc conſonat ſacris litteris, nec rationi. Dum enim Sacra Scriptura diſtinctè nominat cælum, & terram, & aquam, & reliqua deinceps, intellexit per ſe ac diſtinctè huiuſmodi corpora, ſicut reuera ſunt. Et dum hæc facta fuerunt, debuerunt ſingula in ſuis locis fieri: nec corpora cæleſtia iuxta naturam ſuam poterant eſſe confuſa & commiſta cum elementis, nec elementa inter ſe, quæ habent ſuum ordinem in loco. Atque congeries illa athomorum iam ſatis ab Ariſtotele alijſquè Philoſophis exploſa fuit: & antiquum illud Chaos inter Poetarum fabulas relictum eſt: & confuſio illa corporum ſub cælo empireo, nec ad ſenſum ſacræ Scripturæ, nec proinde ad veritatem rei, excogitanda erat. Sed ex his concludendum eſt, debere ſimpliciter & planè aſſeri iuxta verba Scripturæ, ab initio creata fuiſſe per ſe ac diſtinctè huiuſmodi corpora, quæ cælum & terram nominamus. Pro omnibus autem vniuerſi partibus, & tota eius compage, magis adhuc res examinanda ac definienda eſt.

Nec aqua in toto ſpatio inter cælum & terram.

Ludouicus Molina in ſuo tractatu de Opere ſex dierum diſp. 2. contendit, Deum ab initio creaſſe cælum empireum, & terram, & in toto interſtitio à cælo empireo ad terram creaſſe aquas: & ſic intelligit verba Geneſis, *In principio creauit Deus cælum & terram, & ſpiritus Domini ferebatur ſuper aquas:* eaſquè etiam ait denotari nomine abyſſi cum dicitur, *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi.* Conſequenter explicat, ex ipſis aquis fuiſſe ſecunda die fabricatum firmamentum, per quod intelligit collectionem omnium cælorum infra empireum, vna cum elementis ignis & aeris, & ſic firmamentum diuiſiſſe aquas inferiores relictas circa terram, ab aquis ſuperioribus relictis ſub cælo empireo ſupra firmamentum. Affertquè verba Petri Apoſtoli epiſt. 2. cap. 3. *Cæli erant priùs, & terra, de aqua & per aquam cõſiſtens verbo Dei,* quòd ſcilicet ipſi cæli facti ſint ex aqua. Et apud Clementem lib. 1. Recognit. prope medium, *In principio fecit Deus cælum & terram, aqua verò quæ erat in medio illius cæli terræquè ſpatio, quaſi gelu concreta & chryſtallo ſolida diſtenditur, & huiuſmodi firmamento velut intercluduntur media cæli & terræ ſpatia.* Conſonant Beda & aliqui Expoſitores initio Geneſis: & Salmeron circa illa verba Petri in Epiſt. & hinc etiam quidam Veteres dixerunt, cælum eſſe naturæ aqueæ, ac proinde non alterius naturæ ab elementis.

Verùm, ex illis verbis Geneſis, fatendum quidem eſt, fuiſſe ab initio quoque ſimul cum cælo & terra creatam aquam: id enim perſuadet littera ipſa Scripturæ. Sed putandum non eſt, totum interſtitium cæli & terræ fuiſſe repletum aquis: neque enim id ex textu colligitur: neque per ſe eſt rationabile. Nam non debuit tantæ aquæ moles fieri vt ſtatim poſtea annihilaretur: neque vt ex illa fierent alia corpora, quia ſic ſaltem quoad formam deſtruenda erat tanta ſubſtantia aquæ. Et præterea cæleſtia corpora, non ſolùm non ſunt naturæ elementaris & aqueæ, ſed ſimpliciter non conſtant ex materia elementari & communi cum inferioribus corporibus, vt ſuo loco in Philoſ. tractauimus q. 33. ſect. 1. & 6. vnde non poterant fieri ex aqua. Rurſus

ſus elementa ignis & aeris, licèt communicent in materia, tamen ita ſunt prima corpora ſicut aqua, atque adeo non debebant fieri ex aqua: & præſertim magis diſparatum apparet dicere, ignem fuiſſe factum ex aqua.

Ad fundamenta verò oppoſitæ ſententiæ, qualiter factum ſit firmamentum ſecunda die, & dicatur diuiſiſſe aquas inferiores & ſuperiores, quiduè per hæc nomina intelligatur, explicabimus circa opus ſecūdæ diei. Verba autem illa Petri in Epiſt. manifeſtum ſenſum habent de ipſa terra, quæ dicitur de aqua & per aquam conſiſtens, non quia facta fuerit ex aqua, ſed quia per coniunctionem aquæ conſiſtit apta ad culturam & vſum hominum, ad producendas plantas & nutrienda animalia. Liber demum ille Recognitionū, non eſt authenticus, ita vt in illius explicatione laborare oporteat.

Nec fuit primò creata tota cælorum & elementorum moles.

Alij plures exiſtimant, ab initio creata fuiſſe à Deo omnia prima & magna corpora, conſtituentia hoc vniuerſum, ſcilicet omnes cæleſtes orbes, & non ſolum cælum empireum, ſed etiam illos in quibus continentur aſtra tàm fixa quàm errantia, & totum hoc intelligi ſub nomine cæli, quando dicitur, in principio creauit Deus cælum & terram. (Catherinus tamen excipit octauam ſpheram, quæ continet ſtellas fixas, & appropriato firmamenti nomine appellatur.) Item omnia elementa, & non ſolùm aquam & terram, ſed etiam aerem & ignem quoque ſi datur elementum ignis ſub orbe Lunæ: & vel ſub ipſo nomine terræ intelligi omnia hæc elementa tanquam inter ſe connexa, quaſi tota inferiorum corporum moles intra cælum incluſa, vocetur terreſtris moles: vel nomine terræ intelligi ſolam terram, & cùm dicitur, Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas, intelligi aerem cum igne, ab aqua ad cælum: vel ſaltem aquam intelligi cum terra, & eodem illo nomine cæli denotari quoque aerem cum igne, ſicùt alias frequenter in Scriptura, & in conſueto modo loquendi, aer vocatur cælum, ſicque dicuntur volucres cæli, & pluuia è cælo. Ita ſentiunt vt plurimum Sacri Expoſitiones ad initium Geneſis, Scholaſtici in 2. d.12. & videtur ſupponere D. Thomas in hoc tractatu, vnde q. 66. art. 1. in fine corporis indicat, ſub nomine cæli comprehenſum fuiſſe etiam aerem, & plures Recentiores idem hoc loco defendunt, & copioſè Suarez lib. 1. cap. 3. & 7. Fauent ex Patribus, Baſil. Homil. 1. & 2. Exameron, Ambroſ. lib. 1. Examer. cap. 6., Hieron. Epiſt. 139., Tertullian. libro cont. Hermog. cap. 26., & alij.

Fundatur hæc ſentētia, quia ſupponit, ſimul ab initio fuiſſe factum à Deo quicquid per veram creationem faciendum erat, iuxta illa verba Eccleſiaſtici, *Creauit omnia ſimul*: vnde oportet, totam materiam fuiſſe ab initio factam: ſed oſtenſum eſt, non fuiſſe factam materiam informem, neque fuiſſe factam ſub aliqua forma, ex qua poſtea trāſmutaretur in cælos vel elementa: ergo fatendum erit, ab initio fuiſſe creata omnia cæleſtia corpora & elementa. Et præterea quando ab initio dicitur creatum cælum, non debet intelligi ſolum cælum empireum, ſed magis cælum ſydereum: hoc enim eſt viſibile & notum, & in humanis ſermonibus atquè in Scripturis ipſis regulariter nominatur: cùm alioqui vel empireum non ſit adeò certum, & non niſi ex principijs fidei deducatur tanquam ſedes beatorum, & vel in nullo alio Scripturæ loco, vel vix in aliquo nominetur: Moyſes autem denotare voluit aliquid omnibus notum, & ſenſu ipſo conſpicuum, ſic nomine cæli, ſicut nomine terræ. Probat etiam Suarez, fuiſſe ab initio creatum aerem: tum quia cùm dicitur, *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*, per abyſſum intelligitur aqua, & non aliter poterant tenebrę eſſe ſuper aquam, niſi in corpore capaci quidem ſed experti lucis, nempe aere: tum etiam cùm dicitur, *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*, debet potiùs intelligi de aere, qui ſolet aliàs hoc modo appellari in Scriptura, quàm Deus ipſe ſiue Spiritus ſanctus: ad contextum enim hiſtoriæ ſpectabat mentio aeris, non autem Spiritus ſancti. Et Spiritus ſanctus non magis dici poterat aſſiſtere aquę, quam terræ, aut cælo.

Attamen ex littera Scripturæ colligitur potiùs, non fuiſſe ab initio creatū cælum ſydereum, intelligendo hoc nomi-

ne omnes orbes continentes ſydera; nec comprehendi ſub nomine cæli, quando primùm dictum eſt, *In principio creauit Deus cælum & terram*. Et ita quidem ſentiunt Origenes Homil. 1. in Geneſ., Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 6., Anſelm. lib. 1. de Imagine mundi cap. 28., Beda in ſuo Exameron, Theodoret. q. 11. & 14. ſuper Geneſ., Hugo de S. Victore in ſum. ſentent. tract. 2. cap. 1. in fine, & plures Expoſitores initio Geneſ., Magiſter ſentent., & alij ex Scholaſticis in 2. d. 12. Et ita ſupponunt omnes, qui volebant ab initio fuiſſe factam materiam informem, vel quamcumque ſubſtantiam, ex qua poſtea fierent varia corpora. Probatur autem efficaciter ex ipſo textu: nam poſt primam creationem cæli & terræ, factum eſt ſecunda die firmamentum, & vocatum eſt cælum. Ac propriè intelligendum eſt totum cęlum ſydereum, non ſolùm ſcilicet octaua ſphera, ſed etiam Planetarum orbes: rurſus enim quarta die dicuntur facta luminaria & aliæ ſtellæ, ac poſita in firmamento cæli, vtique illo eodem firmamento quod factum erat ſecunda die: igitur non fuerat factum cælum ſydereum in prima illa creatione cæli & terræ. Vnde nec rectè dicunt aliqui, per firmamentum factum ſecunda die, intelligi ſolum aerem: nec alij, intelligi factum cælum ſydereum non ſecundùm ſubſtantiam, ſed ſolùm ſecundùm certum ſtatum & perfectionem accidentalem: & multò minùs Suarez, intelligi ſecunda die ſub nomine firmamenti ſolam infimam aeris regionem, & intelligi factam ſolùm penes ſtatum quendam accidentalem: de qua re iterum dicemus circa ipſum opus ſecundæ diei.

Item colligitur, non fuiſſe in illo eodem principio creatum aerem, ſiue totam hanc ſubſtantiam, quæ replet ſpatium inter orbem Lunæ & globum terrę & aquæ: quia ſub eodem nomine firmamenti quod factum eſt ſecunda die, debet intelligi aer, debet inquam intelligi tota expanſio inter hunc infimum globum & ſupremum illud cælum factum in principio; & ratione cuiuſdam ſuæ partis, nempe infimæ regionis aereæ intelligitur firmamentum diuiſiſſe aquas ab aquis, vt circa ipſum opus ſecundæ diei dicemus: non ergo creatum fuerat ab initio elementum aeris, & ſic etiam ſi ſupra aerem adſit elementum ignis.

Ad fundamenta verò oppoſitæ ſententiæ dicendum eſt, non oportere fuiſſe factum ſtatim in principio quicquid per veram creationem faciendum erat ex nihilo, & verba illa Eccleſiaſtici optimè poſſe intelligi de ſimultate morali, & non mathematica, ac de tota productione rerum exercita in ſex illis diebus. Nec etiam neceſſe eſt, vt Moyſes cùm primò nominauit cælum, intellexerit cælum ſydereum ſenſibus conſpicuum: ſed potiùs dici debet intellexiſſe aliud cælum ſupra ſydereum, quod verè datur, & verè fuit in illo principio creatum à Deo: ac deinde ſecunda die nomine cæleſtis firmamenti intellexit cælum ſydereum. Item neceſſe non eſt, vt tenebræ intelligantur fuiſſe in alio ſubiecto ſuperiori ad abyſſum aquarum: ſed ſatis eſt intelligi, vel in illo ſpatio ſuper aquas vbi verè non erat lux, vel in ipſa ſuperiori planitie & ſuperfice aquarum. Et ſimiliter per ſpiritum Domini non debet intelligi aer, ſed verè ipſe Dominus: ſic enim communiter Patres accipiunt: & præſertim Eccleſia in Benedictione Fontis idem ſupponit. Conferebat autem ad contextum hiſtoriæ: & erat ſpecialis ratio, vt diceretur ſpiritus Domini ferri ſuper aquas, quaſi diceretur, in ſpatio ſuper aquas non aderat tunc alia ſubſtantia, niſi aſſiſtentia Dei parati ad producendam poſtea ibi aliam ſubſtantiam: ſicut antea dictum erat, quòd terra erat inanis & vacua, & tenebræ ſuper faciem abyſſi. Addiquè poſſunt aliæ myſticæ rationes, vt ex tunc ſignificaretur ſanctificatio aquarum ad baptiſmum, & alia myſteria ſub typo aquarum.

Sed ſolùm creata fuere duo extrema, cælum ſupremum, & terreſtris globus.

Ex his ergo concludendum erit, in illo primo principio ſub nomine cæli fuiſſe creatum à Deo cælum empireum, & addi poſſet ſi quod aliud cælum ſit ſupra firmamentum, nempe primum mobile, aut cælum chryſtallinum: & ſub nomine terræ fuiſſe creatum terreſtrem hunc globum circumfuſum aquis: nec fuiſſe tunc creatum quicquam aliud in toto ſpatio intermedio, ſed relictum fuiſſe vacuum & inane, implendum poſtea ſecunda die ſub nomine firmamenti.

Ita

Ita quòd Deus ſic inchoauerit mundi fabricam, primò nempe conſtituens duo extrema, ſupremum & infimum; & poſtea altera die perfecerit intermedium. Et vnum extremum fuit cælum empireum, quod verè dari ſatis probauimus q. 32. Philoſ. ſect. 4. Et pariter ſi detur aliud cælũ ſupra ſydereum, dici poterit tunc factum cum empireo; quia poſtea in ſecunda die ponitur tantùm firmamentũ quod eſt cælum ſydereum. Aliud extremum eſt terra ſimul cum aqua: ſicut enim nunc vnus eſt globus ex terra & aqua, ita ab initio ſimul fuit factus terræ & aquæ globus: & ſic Scriptura ab initio ponit aquam cum terra. In illo autem intermedio, cùm non fuerit materia informis, aut vlla ſubſtantia, ex qua poſtea fieret firmamentum, ſequitur tunc fuiſſe inane & vacuum: & fortaſſe id etiam intelligi poteſt illis verbis, *Terra erat inanis & vacua*, ideſt ſupra terreſtrem globum vſque ad cælũ primò creatum, erat inane & vacuum: & Theodotio legit, *Inane & nihilum*. Nullumquè ſanè inconueniens eſt, pro eo tunc admittere tale vacuum. Nam vſque tunc totum ſpatium fuerat inane, & poterat à Deo ſemper relinqui inane: cùm autem Deo placuit mundum condere, placuit ita diſponere ac diſtribuere rerum creationem, & primo loco fundare dicta duo extrema, & altera die replere ſpatium interpoſitum, & adijcere intermedia.

SECTIO QVARTA.

De Luce & toto Opere primæ diei.

POſt dictam creationem cæli & terræ addit Moyſes pro ſua narratione, productionem lucis, & diuiſionem à tenebris, & lucem appellatam eſſe diem, & tenebras noctem, factumquè eſſe veſpere & mane diem vnum; & ſic completur totum opus primæ diei. Plures autem difficultates, & plures Doctorum ſententiæ, circa hanc lucis productionem extant: & præcipuè ortæ ſunt ex eo quod poſtea non niſi quarta die dicuntur facta luminaria, & præſertim ipſe Sol, qui ſuo curſu peragit diem, & diuidit diem ac noctem, lucem & tenebras: ideoquè dubitatum eſt, quidnã fuerit illa prima lux, & qualiter producta.

D. Auguſt. lib. 1. & 4. de Geneſi ad litter., & lib. 11. de Ciuit. cap. 7. & 9., & alibi, inſiſtens illi ſuæ interpretationi de diſtinctione dierum cum veſpere & mane penes cognitionem angelicam; explicat, per lucem primo die factam intelligi naturam angelicam, vel ſi Angeli comprehendebantur priùs ſub nomine cæli, intelligi poſtea nomine lucis lumen gloriæ datum Angelis: & ſic etiam explicat diuiſionem lucis à tenebris pro ſeparatione bonorum Angelorum ab Angelis impijs. Et hanc expoſitionem ſequuti ſunt Eucherius lib. 1. in Geneſ. cap. 2. & Rupertus cap. 10., & ob reuerentiam Auguſtini non reijciunt S. Tho., Magiſter, alijque ex Scholaſticis. Addit Auguſtinus ad confirmatione ſuæ expoſitionis: quia non debebat Moyſes prætermittere creationem & gloriam Angelorum, nec ſanè ſub alio nomine expreſſit. Addit Rupertus, inconueniens eſſe, Deum inchoaſſe opera ſex dierum à productione lucis corporalis, quæ eſt accidens & qualitas, & paulò poſt erat abolenda, ac per ſolum triduum duratura, ſi quidem quarta die facienda erant luminaria, quæ deinceps lucem largirentur.

Aſſerendum tamen omnino eſt, fuiſſe tunc productam à Deo corporalem ac ſenſibilem lucem, & in hac proprietate nomen lucis fuiſſe acceptum à Moyſe. *Lux facta prima die fuit vera lux corporalis.* Hæc eſt communis Doctorum ſententia, tam Expoſitorum & Patrum, quam Theologorum. Et ſupponitur ab Eccleſia in Hymno veſpertino Dominicæ, & in lib. 4. Eſdræ cap. 6. Patet tum ex antea dictis, quòd ſenſus Geneſis debeat intelligi ſecundùm litteram prout verba ſonant, & dies illi diuinorum operum debeant intelligi verè & realiter de diebus temporaneis. Tum ſpecialiter, cùm ante productionem lucis dicantur fuiſſe tenebræ ſuper faciem abyſſi, vt deinde per aduentum lucis diſpellerentur tenebræ, & fieret diuiſio lucis à tenebris, diei à nocte: planè hæc omnia debent intelligi iuxta propriam ſignificationem horum vocabulorum, & in ſenſu hiſtorico, non allegorico.

Atque conuenienter facta tunc fuit à Deo lux, ex eo ipſo capite, quia non niſi quarta die facienda erant luminaria. Cùm enim ſtatuiſſet Deus mundum condere & ſua opera diſtribuere per plures dies, diſtinctio autem dierum non fiat niſi per lucem, debebat proinde ab initio condere lucẽ alio modo abſque illis luminaribus. Et alias quoque congruentias reddunt ſacri Expoſitores, vt ab initio fieri debuerit lux. Ad aliam rationem Auguſtini, iam circa creationem Angelorum diximus, vel cur Moyſes prætermiſerit in ſua narratione creationem Angelorum, vel ſub nomine cæli in primis verbis comprehenderit, intelligens Deum condidiſſe cælum angelicis ſpiritibus refertum. Ad aliam verò rationem Ruperti, conſtat ex dictis, lucem non fuiſſe ſimpliciter primum opus Dei, ſed factam fuiſſe poſt creationem cæli & terræ, nempe ad complementum primæ diei, quamuis non ſolùm poſt triduum, ſed ſingulis diebus eſſet abolenda ac rurſus renouanda, nempe per viciſſitudinem noctis ac diei, ſicut ſemper deinceps fit.

Non fuit facta per ſe extra ſubiectũ. Hoc ſuppoſito, Baſilius Homil. 6. Exameron, Nazianz. in Orat. 43., & Theodoret. q. 7. in Geneſ., indicant, lucem fuiſſe per ſe factam à Deo abſque alio ſubiecto cui ineſſet. Nam per ſe narratur facta lux, ſicut poſtea firmamentum, plantæ, & alia. Certum tamen eſſe debet, lucem fuiſſe factam in certo quodam ſubiecto. Ita omnes affirmant vel ſupponunt. Nam vel ideo lux diceretur facta per ſe abſque ſubiecto, quòd ex natura ſua ſit ſubſtantia non indigens ſubiecto; vel quòd licet ſit accidens & qualitas, tamen Deus miraculosè de ſua potentia abſoluta eam creauerit extra ſubiectum, ſicut conſeruat accidentia in Sacramento Altaris abſque ſubiecto. Primum indicat Theodoretus, & conſentiunt alij qui dixerũt lucem eſſe corpus. Secundum indicant Baſil. & Nazianz., dicentes, illam lucem fuiſſe poſtea inditam Soli & alijs aſtris tanquam ſubiecto. Sed certè lux non eſt ſubſtantia, ex natura ſua per ſe exiſtens: non enim eſt corpus, vt rectè probat S. Tho. hic q. 67. art. 2., & nos ſatis probauimus ſuo loco in Philoſ. q. 54. ſect. 2. Nec eſt ſubſtantia ſpiritualis, cùm ſit ſenſibilis & viſibilis. Et prorſus experientia ipſa conſtat, lucem inhærere aeri, aquæ, alijſquè corporeis ſubiectis: & omnino eſt accidentalis qualitas. Et hinc immeritò ac irrationabiliter fingeretur tunc tale miraculum, vt lux indigens ſubiecto, fuiſſet facta per ſe exiſtens abſque ſubiecto: neque vllatenus eſt id cogitandum. Itaque omnino lux fuit facta in aliquo certo ſubiecto. Neque in hoc debet lux æquiparari cum firmamento & alijs corporibus poſtea factis: quia ſingula facta ſunt iuxta naturam ſuam. Et ſpecialiter ac ſeparatim dicta eſt fieri ipſa lux, quia fuit facta in quodam præexiſtenti ſubiecto, & non fuit tunc de nouo factum ſubiectum lucis, vt dicemus.

Non fuit ignis. Niſſenus in Hexamer., & Damaſcen. lib. 2. Fidei cap. 7., ſignificant, per lucem primo die factam intelligi ignem, atque adeo tunc fuiſſe factum à Deo ignem ſub nomine lucis: vt etiam Ariſt. 5. Topicor. cap. 3., & Auguſt. lib. 3. de Libero arbitr. cap. 5., igni attribuunt nomen lucis. Sed nullatenus ſic putandum eſt. Vel enim fuiſſet tunc foras eductus & manifeſtatus ignis antea factus, vt indicat Niſſenus, ſubleuatum fuiſſe ignem qui antea latebat in terra: vel de nouo fuiſſet tunc creatus ignis. Sed certè, nec debet dici, antea fuiſſe reconditum ignẽ ſub terra contra ſuum naturalem ſtatum, vt paulò poſt inde educeretur: nec ignis qui latuiſſet in terra, fuiſſet aptus & ſufficiens ad faciendum diem in orbe: nec talis imaginatio congruit verbis Scripturæ, planè denotantibus veram & nouam productionem lucis. Neque etiam tunc fuit productus ignis: ſed vel fuerat productus ab initio, ſi ſub nomine cæli & terræ fuerant creata alia elemẽta: vel erat producendus ſecunda die ſub nomine firmamenti ſimul cum aere, vt patet ex antea dictis. Et præterea elementum ignis, ſi datur, non lucet nobis, non efficit diem, & alioqui luceret per totum orbem in circuitu, nec poterat diſtinguere diem ac noctem, ſicut tunc factum fuit per productionem lucis.

Non fuit nubes lucida. Beda in Examer., Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par. 1. cap. 1., Lyranus & Abulenſ. ad initium Geneſis, Alenſ.

2. p.

1.p.q.46. memb.5. art.1., Magiſter in 2. diſt. 12., Bonau. & quidam alij ex Scholaſticis ibidem, explicarunt, fuiſſe tunc factum peculiare quoddam corpus lucidum, quod lumen effunderet, & fuiſſe tanquam nubem lucidam circa locum vbi nunc eſt Sol, & per motum circularem diuiſiſſe diem ac noctem, ſicut nunc fit per Solis motum: illam tamen lucem fuiſſe exilem ac tenuem, ideoquè debuiſſe poſtea fieri Solem: & tunc vel euanuiſſe illam nubem lucidã, vel fuiſſe adiunctam Soli, vel fuiſſe conuerſam in Solé, ita vt ex illa factus fuerit Sol. Hũc tamen dicendi modum impugnant S.Th. hic q.7. art.4. ad 2., & communiter alij Theologi ac Sacri Expoſitores: quia nec conueniens fuiſſet, fieri quoddam corpus à Deo quod paulò poſt eſſet redigendum in nihilum: nec adiungi & connecti cum Sole, quod fuiſſet ſuperfluum, & præter naturam rerum, ſi erat diuerſæ ſubſtantiæ: nec poterat conuerti in Solem, ſi erat naturę & materiæ elementaris, quoniam corpora cæleſtia habent diuerſam materiam: ſi autem fuiſſet naturæ & materiæ cæleſtis, non debebat ſubſtantialiter tranſmutari: vel ſi ſufficiebat ſola accidẽtalis mutatio & perfectio, ſic fuiſſet ſubſtantialiter ipſe Sol iuxta alium dicendi modum quem referemus. Accedit prætérea, quòd ſupponendo, non extitiſſe tunc corpora intermedia huius vniuerſi, non poterat ex loco ſuperiori Solis effundi lumẽ ad inferiorem hunc locum. Ac demum, ſi factum fuiſſet tunc à Deo corpus quoddam lucidum, non debuiſſet ſolùm dici, fiat lux, & facta eſt lux; ſed potiùs, fiat luminare, & factum eſt luminare: nam principaliter debuiſſet nominari ſubſtantia & ſubiectum lucis: ſicut ſanè in quarta die dictum eſt, fiant luminaria, & facta ſunt luminaria, vt lucerent: igitur eo nomine cẽſeri debet facta ſimpliciter ipſa ſola lux, quę eſt accidentalis forma.

An fuerit lux ipſa Solis. Catherinus in cap.1.Geneſ., cenſet, fuiſſe tunc factã lucem ipſam Solis, perfectam & abſolutam, qualis nunc eſt in ipſo Sole: quia ſupponit ſtatim in prima creatione fuiſſe creatos omnes Planetarum orbes cum ſuis Planetis: quamuis nõn fuerit facta octaua ſphera ſub nomine firmamenti niſi ſecunda die, & ſtellæ fixæ quarta die, in qua inquit per repetitionem commemorari duo luminaria quæ ſunt Sol & Luna. Item Ripa q. 67.art.4., & Suarez lib. 2. de Opere ſex dierum cap. 2. contendunt, lucem illam fuiſſe eandem ipſam lucem Solis perfectam ſicut deinceps eſt; ſupponentes, tàm Solem, quàm omnes alias ſtellas & orbes cæleſtes, etiam ſtellas fixas & octauam ſpheram, creata fuiſſe ab initio. At verò D. Thom.q.67.art.4. ad 2. & q.70.art.1. ad 1. & 2. aſſerit quoque, illam fuiſſe eandem lucem Solis, ſed tamen tunc fuiſſe informem; ideſt tantùm quoad virtutem illuminatiuam in communi, poſtmodum verò quarta die vbi narratur productio luminarium, fuiſſe formatam per collationem determinatę virtutis ad particulares effectus. Idquè aſſerit ad mentem Dionyſ. cap. 4. de Diuin. nominib. dicentis, priùs fuiſſe lucem Solis informem, & poſtea fuiſſe formatam. Hoc ſequitur, ac magis explicat Pererius in cap.1. Geneſ. circa illa verba, *Fiat lux*: aitquè, Solis globum, non fuiſſe prima die vſquequaque accenſum, ſed quarto die accepiſſe magnitudinem, figuram, & pulchritudinẽ, ac totum fuiſſe ſplendidiſſima luce completum, accepiſſe item peculiares vires & influxus, & maiorem copiam lucis, & applicationem motoris proprij, cum alijs affectionibus & operationibus inde conſequentibus.

Fundamentum autem ad dicendum, illam primam lucem fuiſſe lucem Solis, eſt: quia lux abſolutè dicta denotat per excellentiam lucem Solis: & prima illa lux incepit diuidere diem ac noctem, quod ſanè eſt munus proprium lucis ſolaris: & alioqui non poteſt commodè & conuenienter deſignari alia lux, quæ etiam non fuerit durabilis, ſed per lucem Solis quarta die eſſet extinguenda. Et ideo ait Pererius, primam diem quæ à nobis vocatur Dominica, fuiſſe apud Veteres antiquiſſimo more vocatam diẽ Solis, quaſi ſcilicet ea prima die facta fuerit lux Solis, diſtributrix deinceps omnium dierum.

Sed nullatenus credi poteſt, lucem illam initio factam in prima die, fuiſſe lucem ipſam Solis. Etenim, cùm Scri- *Non fuit lux ipſa Solis.*

pura nominet & conſtituat Solem ſimul cum alijs aſtris in quarta die, veriſimile prorſus non eſt, à prima die nominare & conſtituere voluiſſe lucem ipſius Solis in ipſo Sole. Et abſolutè ſupponimus, non fuiſſe ab initio quoad ſubſtantiam creatum ipſum Solem, ſed ſimpliciter fuiſſe factum quarta die iuxta hiſtoriam & litteram Scripturæ: ergo repugnat dicere, fuiſſe ante factam lucem Solis in ipſo Sole. Præterea, ex duobus illis dicendi modis, nec perfecta, nec imperfecta, conuenienter dicitur fuiſſe primò facta lux Solis. Si enim prima die fuit perfecta, magis contra ordinem apparet, vt quarta die facta fuerint poſtea luminaria, inter quæ præcipuè ipſe Sol. Si autem ab initio fuit imperfecta, magis apparet contra ipſius Solis naturam: quia per ſe natura Solis exigit & ſecum fert tantam lucem cum ſuis virtutibus ad influendum. Et inſuper, nō poteſt ſatis intelligi quod indicat S. Thomas, prima die fuiſſe factam lucem ſecundùm communem rationem, & quarta die fuiſſe factam ſecundùm particulares virtutes, quia alia eſt virtus radiorū ſolarium, & alia lunarium, & ſic de alijs aſtris. Nam ſi ipſa lux eſt quæ habet virtutem operandi alios effectus, atque adeo in ſe diuerſa ſit lux aſtrorum inter ſe; vtique non poterat antea fieri lux in communi, quæ non eſſet certæ ac determinatæ naturæ, cum ſua virtute ad certos ac determinatos effectus. Item non poteſt ſatis intelligi quod indicat Pererius, ab initio Solem non habuiſſe ſuam magnitudinem, figuram, pulchritudinem, & cætera, vt poſtea hæc reciperet quarta die. Nam ſic extitiſſet antea Sol in ſtatu veluti monſtruoſo & alieno à ſua natura: quod non eſt cogitandum. Sed omnino præſtabit dicere, lucem prima die factam, non fuiſſe lucem Solis. Et conſtabit adhuc magis ex dicendis.

Sed ante factū Soli gerebat vicem lucis ſolaris.

Dionyſius autē eo loco explicari poteſt de luce conſimili, quæ deinceps quidem eſt lux Solis, ſed antea facta fuerat à Deo ſine Sole, & ideo eam vocauit informem. Nec Dionyſ. primam illam lucem poſuit in ipſo Sole, ſed in hoc noſtro orbe quem in principio Deus creauit: potuitquè Deus tunc inducere in hoc orbe lucem eiuſdem naturæ cum ea quæ poſtea quotidie per Solem inducitur. Nec obſtat aliud oppoſitum fundamentum. Quamuis enim interdum dicatur nomen lucis abſolutè & per excellentiam de luce Solis ob exceſſum ad omnem aliam lucem: tamen tunc dictū fuit de luce prout lux eſt, & iuxta totum rigorem nominis, & dictum fuit de illa luce, quæ prima & vnica tunc fuit in hoc orbe ante conditum ſolem. Et illa lux pro primo triduo diuiſit diem ac noctem, ac diſpulit tenebras noctis, id quod deinceps perficitur luce Solis. Nec ideo à Veteribus prima dies vocata fuit dies Solis, eo quòd ea die conditus fuerit Sol eiuſquè lux: ſicut certe, nō ideo ſecunda dies fuit vocata dies Lunæ, quaſi tunc condita fuerit Luna, & ſic de ſingulis alijs Planetis & diebus: ſed illa determinatio & dedicatio dierū apud Veteres, vel facta fuit ad libitum, vel ob quoſdam humanos caſus. Quomodo demum commodè & conuenienter deſignetur alia lux ante Solem, quæ non fuerit durabilis niſi vſque ad creationem Solis, mox conſtabit.

Lux illa fuit facta immediatè à Deo in hoc noſtro orbe.

Concludendum ergo tandem eſt, illo primo die fuiſſe factam à Deo lucem, non in aliquo corpore naturaliter lucido, ſeu in aliquo luminari, quod deberet lucem fundere in hunc noſtrum orbem, ſed productam fuiſſe lucem in hoc ipſo orbe qui iam erat conditus, dum in principio creauit Deus cælum & terrā. Ita ſentiunt Dionyſius Carthuſ. & Lucas Burgenſis ad initium Geneſis, Eugub lib. 7. Perenn. Philoſ. cap. 8., Molina in tract. de Opere ſex dierum diſp. 7., & alij. Sic planè ſonant ad litteram verba Scripturæ, dum dicitur facta ipſa lux, & non aliquod lucidum vel luminare. Et ſumitur nomen lucis in ſua amplitudine, & non prout dicitur ſolùm in agente luminoſo, ad differentiam luminis quod in alijs ſubiectis funditur ab alio luminoſo. Ita etiam res erat facillima: nam ſicut de facto illuminatur à Sole hic noſter orbis, ita poterat illuminari à Deo abſque Sole: nec oportet cogitare de alia cauſa creata, vbi Scriptura expreſſit iuſſionem & operationem ipſius Dei, qua dixit, Fiat lux, & ſic facta eſt lux: ſed ſicut tunc Deus per ſe immediatè fecit alia opera, etiam ex illis quæ deinceps

ceps fiunt per cauſas creatas; ita per ſe immediatè fecit lucem, quando adhuc non extabant luminaria. Apud illos autem qui dicunt, ab initio nomine cæli, & terræ creatum fuiſſe totum vniuerſum quoad omnia elementa & cælos, lux fuiſſet quoque facta in aere & in ipſis cælis. Sed apud nos qui diximus, fuiſſe ſolum facta ſupremum cælum & infimũ terræ & aquæ globum, lux dicetur facta in hoc infimo orbe: non enim poterat continuari inter cælum & terram: & ſicut dictum erat, *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*, ideſt in planitie huius globi qui tunc in ſuperiori parte conſtabat aquis, ita in eadem facie abyſſi intelligitur facta lux ad expellendas illas tenebras. Dum autem ſecunda die factum fuit firmamentum, tunc quidem ab ipſo Deo pariter diffundebatur lux per totam vniuerſi altitudinem. Nullumquè incõueniens eſt, illam lucem non fuiſſe durabilem niſi per triduum, & quarta die per acceſſum Solis fuiſſe ſublatam. Quinimò quotidie & ſingulis diebus ſemper renouatur lux, vt manifeſtum eſt. Vnde differentia ſolùm ſtat in hoc, quòd deinceps hæc renouatio per ſingulos dies fit à Sole, tunc autem per illos tres dies fiebat immediatè à ſolo Deo: à die autem quarta fieri cæpit per virtutem Solis, concurrente tamen adhuc immediatè ipſo Deo, ſicut ad omnes alias operationes.

Fuit facta cũ ſucceſſione & viciſſitudine quoad tempus & locum.

Facta autem tunc fuit lux, etiam cum ſua ſucceſſione & viciſſitudine, tum quoad tempus, & tùm quoad locũ; ideſt non fuit facta inceſſanter per totum triduum, ſed cum viciſſitudine tenebrarum ac noctis: non fuit facta ſimul in toto circuitu orbis, aut per totum triduum in vno ſolo Emiſpherio, ſed voluebatur in gyrum ab vno Emiſpherio ad aliud: eodem prorſus modo quo de facto per Solis reuolutionem quotidie exercetur. Patet manifeſtè ex Scriptura, quæ in illo triduo ita prorſus deſignat veſpere & mane, ſicut in ſequentibus diebus, & hoc pacto diſtinguit ipſos tres dies. Et dum ait, *Factum eſt veſpere & mane dies vnus*, intelligit diem integrum naturalem vigintiquatuor horarũ: cum ait, *Appellauit lucem diem & tenebras noctem*, intelligit diem artificialem à nocte diſtinctum. Fiebatquè facillimè talis ſucceſſio ac viciſſitudo, operatione immediata ipſius Dei, abſque motu locali & circulari agentis luminoſi, & non per tranſlationem eiuſdem numero lucis per totum circuitum orbis, ſed per ipſam illuminationem ſucceſſiuè factam à Deo in gyrum: quæ poterat etiam fieri cum ſucceſſiuo incremento & decremento lucis, ſicut nunc fit per ortum & occaſum Solis. Atque hoc fortaſſe voluerunt Baſilius Homil.1.Examer. & Damaſc.lib.2. Fidei cap.7., dicentes, factam fuiſſe tunc viciſſitudinem diei & noctis, non per motionem luminaris, ſed per diffuſionem & contractionem lucis iuxta diuinam diſpoſitionem. Itaque ſic diuiſit tunc Deus lucem à tenebris, & diſtinxit diem ac noctem. Nam quoad tempus, modò erat diurna lux, modò nocturnæ tenebræ: & quoad locum, in vno Emiſpherio erat lucida dies, & in alio tenebroſa nox: & per partes etiam, priùs erat lux veluti auroræ, & inde creſcebat ad meridiem, tunc declinabat ad occaſum. Sed adhuc inquirendum magis eſt, quo præciſè tempore & loco fuerit primùm condita lux.

Quandonam præciſè fuerit primùm facta.

Bonauent in 2.d.13.art. primo q.2. refert & problematicè defendit ſententiã aſſerentem, lucem illam factam fuiſſe in eodem prorſus principio eodemquè inſtanti quo Deus creauit cælum & terrã. Cõſentit Catherin. Atuerò Suarez lib.2. de Opere ſex dierum cap.3., inſiſtens ſuę opinioni, quòd illa prima lux fuerit lux Solis, & quòd Sol creatus fuerit in eodem primo inſtanti cum tota ſua luce; aſſerit, verba illa conſequentia, *Fiat lux*, & operationem qua dicitur, *Et facta eſt lux*, referri ad tẽpus immediatè ſequens poſt illud primum inſtans, ita vt ſola huius inſtantis differentia fuerit inter creationem cæli & terræ atque illuminationem ſequentibus verbis expreſſam: quia inquit referri ad motum diurnum, quo Sol circuit orbem, & ſic lumen defert atque effundit: motus autem incipit extrinſecè, ſcilicet in hoc inſtanti non eſt, immediatè poſt erit. Magiſter in 2.d.13. & alij ibi, pro certo ſupponunt, lucem illam fuiſſe factam poſt aliquam temporis moram à prima creatione cæli & terræ; ſed pro incerto relinquunt, quanta

fuerit hæc mora. Fauet Hugo de S. Victore lib.1.de Sacram.par.1.cap.6. & 9. Et ait Perer. circa verba, *Diuiſit lucem à tenebris*, in fine, non poſſe conſtare, niſi diuinitus pateſiat. At refert, ac etiã problematicè defendit Bonau. ibi, & Bedæ tribuit, alteram ſententiam determinantem moram ſex horarum à prima creatione orbis ad productionem lucis: ex hoc fundamento, quòd hæc facta primùm fuerit in meridie, in ſtatu videlicet perfectiori, & quando incipit veſpera, cùm Script. in productione lucis priùs nominet veſpere quàm mane: à meridie autem ad noctem intercedunt ſex horæ, & ſequuntur aliæ duodecim horæ noctis: vnde ad complendum numerum vigintiquatuor horarum pro integro die naturali, addendæ erunt ſex horæ præcedentium tenebrarum. Molina tandem in hoc tractatu diſp. 7. cum Abulenſi affirmat, interceſſiſſe moram duodecim horarum, & poſtea ſucceſſiſſe lucem per totidem horas, & ſic compactum fuiſſe integrum diem naturalem.

Fuit facta poſt aliquam moram à prima creatione cæli & terræ.

Et quidem aſſerendum ſimpliciter eſt, primam illam lucem factam fuiſſe poſt aliquam temporis moram à prima creatione qua fecerat Deus cælum & terram: & conuenienter etiam dicetur, hanc moram fuiſſe medietatem vnius diei naturalis, ideſt duodecim horarum. Eſt planè communis ſententia Patrum, Expoſitorum, & Theologorum, de aliqua mora temporis. Et ſatis apertè patet ex ipſo textu Scripturæ. Nam ante productionem lucis dicitur, *Et tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*: quod vtique debet intelligi verè & realiter: ergo tunc non erat lux. Nec dici poteſt, ſenſum tantùm eſſe de prioritate naturæ, ſiue quòd abyſſus quantum erat de ſe fuiſſet tenebris obſitus, niſi fuiſſet externa luce perfuſus: ſic enim tunc non fuiſſent verè & realiter tenebræ, vt ſonant verba Scripturæ. Nec etiam dici poteſt, ſenſum tantùm eſſe de tenebris in quadam parte ſiue in vno quodam emiſpherio orbis, licèt ſimul eſſet lux in alia parte & alio emiſpherio: ſic enim non fuiſſent in orbe plus tenebræ quàm lux, ſed pariter verum fuiſſet ſimul dicere, lux erat ſuper faciem abyſſi: quod planè eſt contra mentem Scripturæ, que ſine dubio dicere voluit, tenebras fuiſſe vndequaque ſuper faciem abyſſi, ideſt non fuiſſe lucem, ſed poſt tenebras factam fuiſſe lucem.

Nec demum credi poteſt, Scripturam voluiſſe dicere, tenebras fuiſſe pro vno ſolo inſtanti: non enim id congruebat hiſtoricæ narrationi, ſed prorſus debet intelligi per aliquod ſpatium temporis. Et illa verba, *Fiat lux, & facta eſt lux*, non poſſunt referri ad motum cæli quo defertur lumen in girum per orbem, quaſi dictum eſſet, deferatur vltrà lux, ſiue fiat lux in conſequenti emiſpherio: ſed prorſus debent referri ad primam & totalẽ lucis productionem, vt verba ipſa clarè denotant. Et alioqui, ſi in primo creationis inſtanti fuit creatus Sol cum ſua luce & illuminatione, vt vult Suarez; iàm verè in illo primo inſtanti erat lux in quodam emiſpherio, vnde nec per vnum inſtans erant ſimpliciter tenebræ ſuper faciem abyſſi. Ac præterea, dum Scriptura ait, Deum diuiſiſſe lucem à tenebris, & appellaſſe lucem diem, & tenebras noctem, & factum eſſe veſpere & mane diem vnum, planè pro eodem ſumit, tenebras noctem & veſpere, lucem diem & mane; & ex his duabus partibus eſſe conflatum integrum diem naturalem, vtique ex tempore nocturno & diurno: ergo omnino intendebat, tenebras duraſſe per aliquam moram temporis. Et conſultò etiam nominauit priùs veſpere quàm mane, quia ſcilicet ante præceſſerunt tenebræ, & ex tunc inchoabatur dies naturalis, & prior fuit nox quam dies. Ideoquè apud Hebræos integer dies naturalis accipiebatur deinceps ab initio noctis vſque ad initium alterius noctis, iuxta illud Leuitici 23. *A veſpera vſque ad veſperam celebrabitis ſabbata veſtra*: ſicut etiam nos more italico per Horologium computamus.

Videtur facta poſt duodecim horas.

Atque hinc deducitur altera concluſionis pars. Cùm enim integer dies naturalis conſtet vingintiquatuor horis, conuenienter debebant aſſignari duodecim horæ luci, & totidem tenebris, æſtimando ſicut quando Sol eſt in æquinoctijs: & ita poſt moram duodecim horarum qua præceſſerant tenebræ, dicetur facta lux. Rectè autem adnotauit Molina

na diſp. 8., hoc verificari in illo emiſpherio, in quo primùm facta fuit lux: & conſequenter in omnibus alijs orbis partibus fuiſſe plures horas tenebrarum, quia poſt productionem lucis ſucceſſiuè admouebatur lux per aliam moram temporis; adeo vt vltima inuenietur pars, ad quam lux tardiſſimè peruenerit, in qua fuerint vigintiquatuor horæ tenebrarum. Itaque reſpectu eius partis in qua poſt duodecim horas tenebrarum cæpit apparere lux ſuccedens per duodecim aliàs horas, non incæpit primò lux velut meridiana, ſed potiùs velut oriens, ita vt deberent excurrere ſex horæ vſque ad meridiem, & in hoc ſtatu debebat produci lux reſpectu eius partis in qua dies integer & perfectus ex medietate tenebrarum & medietate lucis debebat cõfici. Neque per veſperam in Scriptura ibi intelligitur tempus poſt meridiem, quo pacto per mane intelligeretur tempus ante meridiem: ſic enim prætermitteretur nox, nec conficeretur integer dies naturalis: ſed per veſperam intelligitur tempus nocturnum, & per mane tempus diurnum lucis. Quare corruit fundamentum eius ſententiæ, quæ conſtituebat productionem lucis poſt ſex ſolas horas tenebrarum.

Quomodo pro tūc nominentur tempus & computentur dies & hora.

Porrò, nominantur tempus & dies & horæ pro illo triduo, ante productionem & motionem Solis, non quidem eo modo quo deinceps per motum cæleſtem conſtituitur tempus: ſed penes tempus imaginarium, & penes quantitatem tunc poſſibilem motus & temporis realis: ideſt tanta fuit prima mora tenebrarum, quanta fuiſſet in dimidia reuolutione cæli quæ potuiſſet eo ſpatio exerceri, eo pacto quo deinceps realiter exercetur. Sicut vtique quando ad præces Ioſue ſtetit Sol, dicitur quanta mora fuerit, & quot horæ illius ſtatus, per conſiderationem ſcilicet motus & temporis realis, illi moræ correſpondentis & aliàs conſueti. Et hoc voluit Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par. 1. cap. 9., dicens, tempus pro tunc conſiderari ſecundùm mobilitatem materiæ. Vnde neceſſarium non eſt, quod aliqui cogitarunt, factam fuiſſe tunc aliquam motionem in aquis, qua realiter deſignaretur tempus. Nec neceſſe eſt recurrere ad ſucceſſionem in cogitationibus & affectibus Angelorum, cuius meminit S. Tho. q. 66. art. 4. ad 3., licèt verè quidem fuerit tunc hæc ſucceſſio, ſed non per illam deſignatur noſtro more tempus. Demum hoc pacto prima dies naturalis incæpit in ipſo primo creationis inſtanti, & illud inſtans fuit eius diei initium, à quo poſt duodecim horas facta fuit lux: atque ita primum illud opus Dei verè includitur intra primum diem, & non præceſſit ante omnes ſex dies, vt notauimus initio ſect. præcedentis.

In quo præcisè loco & emiſpherio fuerit primò facta lux.

Cæterùm magis perplexum eſt, in quo primùm loco & Emiſpherio facta fuerit lux. Catherin. in Geneſ. opinatur, factã fuiſſe in altero emiſpherio oppoſito huic noſtro: ſupponit enim in hoc noſtro emiſpherio creatum fuiſſe & habitaſſe primum hominem, in quo etiam extabat Moyſes qui hiſtoriam creationis deſcripſit, & populus Hebræus ad quem loquebatur: & quia Scriptura priùs nominat tenebras quàm lucem, veſperam quàm diem, hunc ordinem ait verificari in hoc noſtro emiſpherio: & quia vult, lucem cum Sole fuiſſe ſtatim in primo inſtanti conditam, ideo infert fuiſſe primùm factam in altero oppoſito emiſpherio. At alij communiter & meritò cenſent, fuiſſe potiùs primùm factam in hoc noſtro emiſpherio: quia hoc fuit à Deo ſpecialiter electum, in quo præterea Chriſtus Dominus natus eſt & conuerſatus, & in quo alia inſignia Dei opera patrata ſunt, & vbi per diuinas reuelationes, prophetias, & miracula, lumen quoque ſupernaturale fidei primùm effulſit. Et reſpectu huius quoque emiſpherij verificatur, præceſſiſſe tenebras & veſperam, quia nequaquam fuit in eodem primo inſtanti facta lux, vt iam ſtatuimus.

Videtur oriri cæpiſſe illi loco vbi poſtea conditus fuit primus homo.

Sed quia rurſus, hoc noſtrum emiſpherium habet tantam amplitudinem, nempe medietatem orbis, & præterea poteſt infinitis modis deſignari per partes communicantes incipiendo ab vno vel alio orbis puncto; conſentiunt quoque Doctores, habitam fuiſſe præcipuè rationem illius partis & ſitus in quo conditus fuit ſexta die ipſe homo, ſiue in quo conditus fuit terreſtris paradiſus, aut in quo degebat Moyſes qui hiſtoriam

riam ſcribebat, & in quo poſtea natus eſt Chriſtus: creditur enim, circa eandem regionem hæc omnia contigiſſe. Sed ſpecialiter deſignatur ille ſitus in quo conditus fuit homo. Et de hoc aliqui volunt, lucem primò illuxiſſe illi parti in ſtatu meridiano, & ſic indicauit Egidius in ſuo Exameron parte 1. cap. 16. Sed alij plures & meliùs cenſent, lucem ibi apparere cæpiſſe in ſtatu orientali, ita vt procedere deberet per meridiem, & terminari ad occaſum. Et ſequitur ex iam dictis, ſiquidem prima dies debebat computari vigintiquatuor horarum, videlicet poſt duodecim tenebrarum, duodecim horæ lucis: ſi ergo ſpecialiter hoc verificari debet reſpectu eius regionis in qua conſequenter conditus fuit homo, dici debet lux ibi incepiſſe ex Oriente, ex quo ſuũ ſemicirculum conficere deberet vſque ad Occidentem.

SECTIO QVINTA.

De Opere ſecundæ diei.

OPus ſecundæ diei ſic à Moyſe deſcribitur, *Fiat firmamentum in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis: & fecit Deus firmamentum, diuiſitquè aquas quæ erant ſub firmamento ab his quæ erant ſuper firmamentum: vocauitquè Deus firmamentum cælum: & factum eſt veſpere & manè dies ſecundus.* Ex hac aquarum partitione magna orta eſt difficultas, quæ nam ſint aquę ſuper firmamentum, & quodnam ſit ipſum firmamentum, quod in textu hebræo appellatur *Rachiangh*, & in ea lingua propriè denotat extenſionem, expanſionem. Plures autem de hac re ſententiæ extant, tàmcirca firmamentum ſecunda die factum, quàm circa aquas ſupra firmamentum nominatas.

Sententia affirmans, per firmamentũ intelligi aerem.

Prima ergo ſententia eſt, per firmamentum intelligi aerem, & per aquas intelligi veras aquas quę in ſublimi aere gignuntur, & inde pluendo decidunt: ſic enim mediante aere diuiſæ ſunt aquæ inferiores à ſuperioribus quæ verè ſunt ſupra ipſum aerem. Ita prolixè contendunt Eugubinus in Coſmopæia, Auguſtinus Tornielus tomo 1. Annalium, in ſecunda mundi die, Perer. lib. 1. in Geneſ. in Opere ſecundæ diei, Suarez lib. 2. de Opere ſex dierum cap. 4. & 5., & adhærent quidam alij expoſitores in Geneſ., ac Theologi in hac materia. Et videtur etiam inclinare S. Tho hic q. 68. art. 1. & 2., & defendit Ripa. Fauent quoque ex Patribus, Hieron. in Epiſt. 83. ad Oceanum, Auguſt. lib. 2. de Geneſi ad litter. cap. 4. & lib. 11. cap. 4. & in imperfecto, de Geneſi cap. 11., Epiphan. in Epiſt. ad Ioan. epiſcop. Ieroſolim., Beda lib. 2. de Elementis Philoſ., Rupert. lib. 1. de Trinit. cap. 22.

Fundamentum huius ſententię eſt: quia non poſſunt intelligi veræ aquæ in cęlo ſydereo & ſupra ipſum cælũ: & quia non ſecunda die, ſed potiùs in primo mundi exordio fecerat Deus totum cælum: & ex alia parte ſepè aliàs Scriptura vocat cælum pro aere, & aquas cæli pro aquis pluuialibus: vt præſertim Geneſis 7. *Cataractæ cæli apertæ ſunt, & facta eſt pluuia ſuper terram*: & eodem cap. 1. in opere quintæ diei dicitur, *Volatile ſuper terram ſub firmamento cæli*: & in textu hebræo propriè legitur, *Super faciem firmamenti cæli*, & in Paraphraſi chaldea expreſsè nominatur aer, *Super faciem aeris firmamenti calorum*. Pererius autem vult, per firmamentum ſecunda die factum intelligi totum elementũ aeris, ac etiam ignis ſi datur ſupra aerem, ideſt totam expanſionem ab orbe terræ ad orbem Lunæ. Suarez vero vult, potiùs debere intelligi ſolam hanc infimam regionem aeris, vt ita in toto rigore dicantur aquæ ſuper firmamentum. Sed quia priùs dicebant, fuiſſe iam in primo exordio creatam à Deo totam huius vniuerſi plenitudinem: ideo vno modo Perer. explicat, ſpatium hoc inter orbem terræ & orbem Lunæ fuiſſe ab initio repletum quodam corpore veluti nebuloſo & vaporoſo, & ſic ex illo fuiſſe poſtea formatum aerem & ignem: alio modo idem Perer. & Suarez explicant, fuiſſe quidem ab initio aerem ſecundùm ſubſtantiam & ſtatum aeris, ſed ſecunda die accepiſſe ſtatum & officium firmamenti diuiſorij inter aquas & aquas.

Sed verè non poteſt intelligi ſolus aer.

Hæc tamen ſententia approbanda non eſt, & ab alijs magis communiter non recipitur. Imò Aſcanius Martinengus

gus

gus in ſua Gloſa magna, circa hunc locum Geneſis, eam vocat erroneam. Et reijcitur, tum in primis ex nomine firmamenti, quod denotat aliquod firmum & ſolidum, cuiuſmodi non eſt aer. Vnde Septuaginta Interpretes in græco idiomate poſuerunt, *Stereoma*, quod etiam ſignificat corpus firmum & ſolidum. Et nomen quoque hebræum hanc ſignificationem habet, denotans plenitudinem, ſtabilitatem, & ſoliditatem: & eo nomine corpora ſolida nuncupantur. Nec ſufficit dicere, aerem vocatum eſſe firmamentum, quia eſt corpus phyſicum & reale, vel quia firmiter diuidit aquas inferiores & ſuperiores, vel quia fuit à Deo factus aer veluti nebuloſus & aliquantum ſpiſſus ac condenſatus. Nomen enim firmamenti plus denotat, quàm ſolius aeris tenuitas patiatur: ſed nec etiam fuit aer factus magis nebuloſus & ſpiſſus, quàm ex ſua natura requirat, ſed potiùs elementa tunc fuerunt facta in ſua puritate ac ſinceritate. Tum præcipuè reijcitur, ex eo quòd conſequenter quarta die dicuntur facta & poſita in firmamento cæli duo luminaria, ſcilicet Sol & Luna, & præterea aliæ ſtellę: & pro firmamento ponitur idem ipſum nomen quod ſecunda die: vnde ſine dubio debet pro eodem ſignificato accipi: ergo non ſumitur pro ſolo aere, ſed omnino pro cælo ſydereo in quo ſunt aſtra. Nec ſufficit dicere, aſtra poſita eſſe in firmamento, hoc eſt ſupra firmamentum, ſupra aerem: vel apparere nobis quaſi eſſent in aere. Nam Scriptura planè denotat, vbi collocata & fixa ſunt aſtra, & vbi verè ac realiter ſunt, ſcilicet in ipſo cælo ſydereo. Vnde tandem fatentur Pereſ. & Suarez, firmamentum in quarta die ſumi pro tota expanſione viſui peruia, includendo etiam cælum ſtellatum. Et ita fatendum erit, ſic etiam accipi in ſecunda die, quando dicitur factum ipſum firmamentum.

Nec poteſt dici ſecũda die factus ſolus aer.

Præterea ad hominem. Non poſſunt dicere, nomine firmamenti factum fuiſſe aerem quoad ſubſtantiam: nam ſupponunt & ſentiunt, ab initio fuiſſe factam totam vniuerſi plenitudinem: & dum fuerunt facta alia corpora, non poſſunt excipere aerem. Item non poſſunt dicere, aerem fuiſſe creatum ex nihilo, quia volunt totam creationem propriè dictã fuiſſe ſimul expletam in primo inſtanti: vel fuiſſe factũ ex materia informi, quod non admittunt: nec demum ex alia ſubſtantia completa: quia talis ſubſtantia fuiſſet aliud elementum, & certè materia illa nubiloſa & vaporoſa, fuiſſet ſubſtantialiter aqua: non debuit autem elementum aeris, & multò minus ignis, fieri ex aqua. Ex alia parte non ſufficit dicere, fuiſſe factum aerem quoad ſtatum & officium firmamenti diuidentis aquas: quia verba Scripturę planè denotãt fuiſſe realiter factum ipſum corpus quod vocauit firmamentum, ſicut in alijs operibus. Et præterea, ſi iam aderat aer, non apparet quid illi de nouo additum fuerit ad ſtatum & officium firmamenti, & ad effectum diuiſionis. Nec ſufficienter dicitur factus quoad ſtatum quendam accidentalem.

Nec ſufficienter dicitur factus quoad ſtatũ quendam accidentalem.

Non enim admittendum eſt quod ait Pereſ., fuiſſe tunc inditam mediæ aeris regioni frigiditatem, ad gignendas pluuias: habet enim potiùs illa frigiditas naturalem cauſam, vt tractauimus q.42. Philoſ. ſect.3., ſicut & de facto conſeruatur aut idẽtidem reparatur. Neq. quod indicat S.Tho.q.68.art.1., fuiſſe illum aerem aliquantum conſpiſſatum & cõdenſatum, atque ita firmatum & coaptatum ad continendas nubes & ſuſtinendas aquas pluuiales: nõ inquam debet illi aeri attribui maior ſpiſſitudo & denſitas quã huic inferiori, quia per hoc potiùs grauitaret ac deſcenderet, & in caſu quo tali ſpiſſitudine indigeat, dici deberet per cauſas naturales acquirere, ſicut & frigiditatem: alioqui eſſet ibi perpetuũ miraculum, & quædam violentia contra ipſarum rerum naturam. Neque demum admittendum eſt quod ait Suarez cap. 5. num.17., fuiſſe ſecunda die magnam partem aquarum ſolutam in vapores, & ſic in ſublime elatam, atque adeo per interpoſitionem aeris fuiſſe diuiſas aquas ab aquis: non enim debuit tunc fieri hæc eleuatio per miraculum: neque illis diebus facta fuit pluuia, vt conſtat ex cap.2. Geneſis: ſed præſtabat expectare, vt virtute cauſarum naturalium ſuo tempore eleuarentur vapores ex aqua, vt rurſus per pluuiam redirent in aquam. Neque demum hæc omnia ſufficiunt ad verifi-

canda illa verba, *Fiat firmamentum, & factum eſt firmamentum: & diuidat aquas ab aquis, diuiſitquè aquas*. Omnino enim his verbis denotatur productio ſimpliciter ipſius firmamenti diuidentis aquas. Et alioqui, dici ſolùm debuiſſet, frigeſcat, ſeu conſpiſſetur aer, aſcendant vapores ex aquis, & diuidantur ab aquis.

Fundamentum verò oppoſitæ ſententiæ, nequaquam excludit cælum ſydereũ ex nomine firmamenti, & opere ſecundæ diei: ſed ad ſummum probat, includi debere aerem, vt conſequenter explicabimus. Neque vim habet quod dicebatur, volatile ſuper faciẽ firmamẽti, quaſi ſenſus eſſe deberet, ſupra totum firmamentum: quinimò certè aues non volant ſupra totam infimam regionem aeris, ſed potiùs valde infra mediam. Sed præpoſitio *ngal* in textu hebræo denotat, ſuper, in, ſecus, iuxta, & ſimilia: vnde Vulgata legit ſub firmamento. Quare ad ſummum illa verba probant includi aerem ſub eo nomine firmamenti.

Sententia affirmãs, per firmamentum intelligi cælum ſydereum & ſupra illud eſſe veras aquas.

Secunda ſententia eſt, per firmamentũ ſecunda die factum intelligi ſimpliciter cælum ſydereum in quo poſtea quarta die facta ſunt aſtra; & verè ac realiter ſupra hoc firmamentum & cælum ſydereum collocatas & relictas fuiſſe à Deo naturales & elementares aquas, & ſic diuiſas fuiſſe aquas ab aquis. Ita conſtanter defendit Molina in hoc tractatu diſp. 10., & Cornel. à Lapide, & Aſcanius Martinengus in locum Geneſis. Atque ex Veteribus ſic docuiſſe videntur Baſil. Homil. 3. Exameron, Ambroſ. lib. 2. c. 3., Chryſoſt. Homil. 4. in Geneſ., Theodoret. q. 11. in Geneſim, Iuſtinus Martyr ad q. 98. Ortodoxorum, Hilar. in Pſal. 135., Beda lib. de Natura rerum, Gennadius & Seuerianus in Cathena Lippomani circa locum Geneſis, Philo Iudæus in lib. de Mundi opificio, Ioſephus lib. 1. de Antiquitatib. cap. 1., & alij. Indicat etiam Eccleſia in Hymno feriæ ſecundæ ad Veſperas, *Aqua fluenta diuidens, cælum dediſti limitem, firmans locum caleſtibus ſimulquè terra riuulis*. Porrò hi Doctores magna ex parte ſimul voluerunt, dictum firmamentum & cælum ſydereum factum fuiſſe ex aqua, ſupponentes totum hoc vniuerſi interſtitium fuiſſe prima die plenum aquis vt eſſent materia firmamenti. Excogitarunt etiã varias rationes, quare Deus reliquerit eas aquas ſupra cælos. Sed Molina, videns tales rationes eſſe prorſus friuolas & vanas, ſatiùs duxit rationem remittere ad diuinam ſapientiam ac prouidentiam. Et fundamentum huius ſententiæ eſt: quia ſic cum omni rigore & proprietate intelliguntur verba Scripturæ, cuius auctoritas ſuperare debebit omnem cõtrariam difficultatem: vt ad hoc propoſitum pronunciauit Auguſt. lib. 2. de Geneſi ad litter. cap. 5. *Maior eſt quippe Scripturæ huius auctoritas, quàm omnis humani ingenij capacitas*.

Sed verò non debẽt conſtitui naturales aquæ ſupra cælum ſydereum.

Sed neque hæc ſententia approbanda eſt, & ab alijs communiter reijcitur. Certè enim non poſſunt naturali ordine exiſtere veræ aquæ ſupra cælum ſydereum: quia naturalis aquarum locus eſt iuxta terram & infra aerem, & vapores aquei ad ſummum mediam aeris regionem attingunt, nec vllatenus ſupra ſydera locum ſibi vendicare queunt. Similiter non conuenit dicere, fuiſſe per miraculũ præter rerum ordinem collocatas aquas à Deo ſupra ſydera: Deus enim conſtituit vniuerſum, ſicut naturalis rerum ordo poſcebat. Nulla etiam poteſt cogitari ratio vel vtilitas talium aquarum ſupra cælum: prorſus enim vanæ & ridiculæ ſunt quædam, de temperando ſyderum aut ignis ardore, de firmandis orbibus cæli, de influenda frigiditate, de immittendo diluuio, & ſimiles. Imò potiùs illæ aquæ ibi eſſent alterationis & corruptionis materia, & rerum tenorem peruerterent. Atque hęc omnia procedunt, etiam ſi cælum eſſet naturæ elementaris, eſſet formatum ex aqua: quia adhuc ille non eſſet locus aptus & idoneus aquarum exiſtentium in ſtatu & natura aquæ. Quantò magis, ſupponendo cælum non eſſe naturæ elementaris, prorſus abſonum erit cogitare naturales aquas inter cælos & ſupra cælos. Et ita iam notauimus q. 33. Philoſ. ſect. 1. Et præterea, firmamentum ſiue alia quæcunque prima corpora non fuiſſe formata ex aqua, nec fuiſſe aquis plenum, totum hoc interſtitium vſque ad ſummum cælum, notauimus ſupra ſect. 3. Et rurſus, cùm cælum ſydereum adeò diſtet ab inferioribus aquis, nempe per

totum

totum ſpatium ab orbe Lunæ ad orbem terræ; nec etiam ex hac parte rectè diceretur cælum ſydereum diuiſiſſe aquas ab aquis.

Verba autem illa Hymni, non debent intelligi de aquis ſupra cælum ſydereũ: vt patet ex ſequentibus verbis, vbi earum ratio redditur, *Vt vnda flammas temperet, terræ ſolum ne diſſipent*: non enim prudenter hæc ratio reddi poterat de aquis ſupra cælum ſydereum repoſitis. Et multò minùs debent verba Scripturæ ſic intelligi. Sed quonam modo accipi & explicari debeant, adhuc inquiremus, ac tandem reſoluemus.

Sententia affirmans, per aquas intelligi Angelos aut quoſdam orbes cæleſtes.

Tertia ſententia eſt, per firmamentum intelligi quidem cælum ſydereum, ſed per aquas non intelligi veras aquas, intelligi tamen quaſdam ſubſtantias ſupra ſydera collocatas, & metaphoricè per quandam ſimilitudinem appellari aquas. Sic Origenes Homil. 1. in Geneſ. dixit, per aquas illas intelligi Angelos, ob ſuã puritatem & claritatem. Idquè confirmat: quia in Pſalm. 148. & in Cantico trium puerorum Daniel. 3. inuocantur aquæ quæ ſuper cælos ſunt ad laudandũ & benedicendum Dominum: quod non niſi à rationalibus creaturis præſtari poteſt. Fauet etiam Hieronym. in illud Pſal. 103. *Qui tegis aquis ſuperiora eius*, & Auguſt. lib. 1. de Geneſ. cont. Manich. cap. 11., & lib. 13. Confeſſ. cap. 15. Aliter verò D. Thom. hic q. 68. art. 2. & alij ex Recentioribus circa hunc locum, Bonauent. in 2. d. 14. par. 1. art. 1. q. 1., & alij ex Scholaſticis eadem diſt., Caietan., Lyranus, Abulenſ., & alij ex Expoſitoribus ad initium Geneſis, & Egidius in Examer. par. 2. cap. 14., per aquas ſupra firmamentum intelligunt quoddam cælum ſitum ſupra octauam ſpheram, quod cælum vocatur Chryſtallinum, ſiue etiam glaciale & aqueum. Aut iuxta ſententiam Aſtronomorum diſtinguentiũ duas alias ſpheras ſupra octauam, nempe cælum chryſtallinum & primum mobile, intelligunt nomine aquarum ambos hos cælos. Et redditur ratio huius denominationis: quia hi cæli ſunt prorſus perſpicui & totaliter tranſparentes, cùm nullum aſtrum contineant; & ſic aſsimilantur aquis. Addit Bonau., cælo chryſtallino ineſſe virtutem influendi frigiditatem in hæc inferiora, vt in hac etiam virtute conueniat analogicè cùm aqua. Singulariter autem Catherinus per firmamentum intelligit ſolum octauum orbem continentem ſtellas fixas: & non ſolùm aquas ſuperiores ſic metaphoricè interpretatur, ſed etiam inferiores, dicens per aquas infra firmamentum intelligi orbem Saturni proximè ſubditum, ob eandem proportionem, quòd facultas Saturni eſt ad immittendam frigiditatẽ.

Sed debet ſimpliciter intelligi vera aqua

Hæc etiam ſententia magnam difficultatem habet: quia adeò diſparatè & æquiuocè accipit nomen aquarum in eodem ſimplici contextu Scripturæ & hiſtorica narratione. Et modus ille loquendi, *Fiat firmamentũ in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis*, & diuiſio ipſa quæ dicitur facta aquarum, nullatenus permittit, vt per aquas ſuperiores intelligantur Angeli aut quidam orbes cæleſtes, & per inferiores intelligantur veræ aquæ elementares: nulla .n. diuiſio inter hæc duo extrema requirebatur, nec poterat interuenire. Et in ſpeciali, in ea narratione de rebus corporeis, alienum prorſus à ratione eſt, nomine aquarum intelligere Angelos, & dicere diuiſos fuiſſe Angelos ab hoc inferiori elemento aquæ. Eſto alioqui, quando in alijs locis inuitãtur aquæ cæleſtes ad laudandum Deum, intelligerentur Angeli. Sed neque id eſt neceſſarium: quia aliæ multæ res inanimes pariter inuocantur. Et ſenſus eſt, quod ex ijs nos ſumere debemus materiam laudis erga Creatorem. Rurſus, in conſtructione cælorum non conſtat reperiri alios orbes ſupra cælum ſtellatum, nec olim noti erant, ſed poſtea excogitati ſunt; nec eſt veriſimile, Moyſen de ijs curaſſe. Imò reuera nõ requiri alios orbes præter cęlum ſydereũ & cælum empireum, tractauimus q. 32. Philoſ. ſect. 4., & alioqui includerentur ſub eodem nomine empirei vel firmamenti. Nouũ denique abſurdũ additur, ſi per aquas inferiores intelligatur alius orbis cæleſtis, & non veræ aquæ elementares, de quibus ſine dubio conſequenter dicitur congregatas fuiſſe aquas quæ erant ſub cælo in locum vnũ, & alia quæ in eo capite de veris aquis intelligenda ſunt.

Quarta tandem ſententia & huius rei

Concluditur, per firmamentũ intelligi totã expanſionem inter cælum empireum & globum terræ.

concluſio eſſe debet, per firmamentum ſecunda die factum, intelligi totam expanſionem & plenitudinem intra ſupremum cælum empireum & infimum orbẽ terræ & aquæ, quæ erant duo extrema creata prima die, includendo ſcilicet ſub eo nomine firmamenti totum cælum ſydereum, ſiue omnes orbes cæleſtes in quibus ſunt ſtellæ fixæ & planetæ, & ſi qui alij ſint orbes infra empireum: item includendo totum elementum aeris, ſiue ignis & aeris, ab infimo orbe cæleſti vſque ad aquæ & terræ globum. Hoc totum eſt conforme ad ea quæ antea diximus præſertim ſect. 3. Deus enim in principio creauit cælum ſupremum & infimum hunc globum tanquam duo extrema, tum ſecunda die repleuit hoc ſpatium intermedium, & hoc fecit per veram & propriam creationem ex nihilo: nec enim fecerat antea materiam aut aliam ſubſtantiam ex qua poſtea cæleſtes orbes & elementa formaret. Atque hæc tota expanſio vocatur firmamẽtum. Et hoc maximè conſonat cum litera Sacræ Scripturæ: quia in ſequentibus diebus, aliquid dicitur de firmamento, quod prorſus intelligitur de orbibus cæleſtibus, nempe quod dicitur quarta die, facta fuiſſe luminaria & ſtellas in firmamento cæli: aliquid etiam dicitur, quod debet intelligi de aere, nempe quod dicitur quinta die, facta eſſe volatilia in firmamento cæli: igitur per firmamentum intelligitur tota dicta expãſio & plenitudo: denominatio autem firmitatis & ſoliditatis ſumpta eſt à ſuperiori parte, nempe cælo ſydereo quod ſupponimus eſſe firmum & ſolidum. Sic etiam ſumitur nomen cæli, tàm pro aere quàm pro ſuperioribus illis orbibus, & frequenter aliàs ſumitur etiam pro aere.

Et per aquas intelligi eas quæ formãtur in aere.

Deinde iuxta hoc intelligendæ etiam erunt nomine aquarum, veræ & naturales aquæ, non autem quæ ſint ſupra ſydera, ſed quæ eleuantur ad mediam aeris regionem, vt rurſus inde decidant. Nam verè per aerem facta eſt huiuſmodi diuiſio, & verè nominari poſſunt aquæ ſuperiores & inferiores. Et cùm aer includatur ſub nomine firmamenti, rectè dictum eſt firmamentum diuiſiſſe aquas ab aquis. Nec enim neceſſe eſt, vt hoc intelligatur per totam altitudinem firmamenti, quaſi quædam aquæ eſſe debuerint ſupra totum dictum firmamentũ: ſed ſatis eſt, vt intelligatur per quandam partem firmamenti, & vt verè ſupra quandã partem firmamenti extent aquę: rectè enim pronunciatur de ipſo firmamento, id quod illi conuenit ratione cuiuſdam ſuæ partis. Item neceſſe non eſt, vt ſemper actu exiſtant & pendeãt aquæ in ſublimi, quamuis etiam regulariter inueniantur aquei vapores diuagantes per aerem: & neceſſe non eſt, vt tunc quando factum fuit firmamentum, actu extarent aquæ in ſublimi, vel vt tunc ſtatim virtute ipſius Dei eleuarentur: non enim hoc requirebatur aut iuuabat ad conſtitutionem illam vniuerſi. Sed ſatis eſt, quod ſolent eſſe aquæ in ſublimi, dũ congregantur nubes, & dum ſoluuntur in pluuiam: & quod tunc per creationem firmamenti includentis aerem, data fuit ipſi vniuerſo hæc commoditas pluuialium aquarum. Et ſic debent intelligi aquæ quæ ſunt ſuper firmamentum, ideſt quæ eſſe deinceps debebant & ſolebant in ſublimi aeris regione. Et ſic aliàs quoque Scriptura loquitur, quaſi ibi extaret magna aquæ copia, vt in Diluuio Geneſ. 7. *Rupti ſunt omnes fontes abyſſi magnæ, & cataractæ cæli apertæ ſunt, & facta eſt pluuia ſuper terram:* cùm tamen non alij ſint ibi fontes, abyſſus, & cataractæ, & aquæ; niſi quòd congregatur nubes, & ſoluuntur in pluuiam.

Et de ijs explicantur alia loca.

Atque de his aquis intelligitur illud Eccleſiæ in Hymno, vbi dicuntur aquæ diuiſæ mediante cælo, ideſt mediante aere qui nomine cæli includitur: & redditur ratio, vt aqua flammas temperet, quia reuera pluuiæ temperant ardorem qui alioqui diſſiparet ea quæ gignuntur & conſeruantur in terra. De his etiam aquis intelligenda erunt alia loca Scripturæ quæ nominant aquas ſuper cęlos, ideſt ſuper hunc noſtrum aerem, cui etiã hoc nomen cęli & cęlorum attribuitur. Vnde cùm dictum eſt Pſal. 103. *Extendens cælum ſicut pellem, qui tegis aquis ſuperiora eius*, nomine cęli intelligitur totum dictum firmamentum, quod inquantum aſpectui noſtro patet, obtegi ſolet nubibus fundentibus aquam. Neque refert, quod in Pſalm. 148. & in Cantico

trium

terium puerorum, nominantur aquæ cæleſtes ſtatim poſt Angelos & ipſos cælos: & quòd præterea in decurſu eius Cantici conſequenter nominantur aquæ quæ fiunt in aere, imber, ros, pruina, glacies, niues, nubes; & poſtea aquæ circa terram, fontes, maria, & flumina. Hæc inquam non obſtant: quia in ſerie illarum rerum non eſt ſeruatus certus ordo, vt Doctores obſeruant, & eſt manifeſtum: atque in Pſalmo nominantur aquæ poſt Solem & Lunam & Stellas, in Cantico verò nominantur ante: vnde non ſequitur, debere intelligi veras aquas ſupra vel intra cælos ſydereos. Et rurſus in Cantico priùs nominãtur aquæ cæleſtes, ideſt aereæ vno nomine & vna collectione, poſtea diſtribuuntur per plura nomina & veluti partitiones. Aut denique, ſi placeat dicere per aquas cæleſtes in his locis intelligi animas beatas, quæ ſimul cum Angelis Deum laudant & benedicunt; tamen in hiſtoria Geneſis, vbi narratur conſtitutio huius vniuerſi, debent omnino aquæ intelligi corporales & naturales iuxta ſenſum litteræ.

SECTIO SEXTA.

De Opere tertiæ diei.

DVplex eſt opus tertiæ diei: primũ eſt congregatio aquarum, ſecundum eſt germinatio plantarum. De primo ſic dicitur: *Congregentur aquæ quæ ſub cælo ſunt in locum vnum, & appareat arida*. Sed ad explicandum, quodnam propriè fuerit hoc opus, & qualiter factum ſit, plures ſententiæ extant.

Non fuit hac die productum de nouo vllũ elementũ quoad ſubſtantiam.

Prima ſententia eſt, hac tertia die, & per hæc verba, Deum effeciſſe ſimpliciter & quoad ſubſtantiam aquam & terram, ſaltem quoad formam, & ex præiacente materia informi, quæ antea appellata fuerit ſub illis iiſdem nominibus terræ & aquæ, quando dicebatur Deus creaſſe terram & ferri ſuper aquas. Ita indicauit Niſſen. in lib. de Opere ſex dierum, & Philo Iudæus lib. de Opificio mundi. Atque Auguſt. qui abſque diſtinctione reali dierum omnia hæc opera diſponebat, explicauit, opus tertiæ diei fuiſſe ſubſtantialem formationẽ terræ & aquæ: ex materia informi priùs ordine naturæ nominata: & ſic de mente Auguſtini refert & non reiicit S.Tho.q.69.art.1. Addit Abulenſ. ſuper hunc locum Geneſis, debere quoque intelligi, aerem cum igne fuiſſe eadem die ſubſtantialiter efformatum, vt ſic omnia elementa ſimul facta ſint. Ex aduerſo Vgo de S.Victore lib.1. de Sacram. par.1.cap.21., eximit terram quam fatetur in principio creatam, & ſupponens aerem cum igne fuiſſe ſecunda die ſub nomine firmamenti productũ, vult ſolam aquam fuiſſe tertia die in ſua ſubſtantia formatam.

Verè tamen nullum ex his elementis dici debet fuiſſe hac die ſubſtantialiter productum, ſed omnia iam ſimpliciter ſupponebantur, & ſola accidentalis mutatio de nouo facta fuit in aqua & terra. Hæc eſt communis aliorum doctrina. Et ſatis apertè patet ex ipſis Scripturæ verbis: dicitur enim, *Congregentur aquæ quæ ſub cælo ſunt*; vbi planè ſupponitur, aquas præexiſtere, ſed tunc congregari: & vtique verbum congregandi non denotat ſubſtantialem productionem, ſed ſolùm localem mutationem: & dicuntur aquæ quæ ſub cælo ſunt, conſequenter ad opus ſecundæ diei vbi nominabantur aquæ quæ erant ſub firmamento. Item dicitur, *Et appareat arida*: vbi etiam planè ſupponitur terra præexiſtere, & tunc de nouo factum eſt ſolùm vt appareret. Ac tandem de omnibus elementis iam in ſuperioribus oſtenſum eſt, fuiſſe ſubſtantialiter producta in prima & ſecunda die.

Non fuit facta aqua ex nebula.

Secunda ſententia eſt, hac tertia die fuiſſe collectam aquam in ſtatum & cõditionem ſuæ fluxibilitatis, cùm antea eſſet ad inſtar nebulæ circa terram, ſicut de facto ſunt vapores & nubes, licèt habeant naturam ſubſtantialem aquæ. Sic indicauit Magiſter in 2. diſt. 4. & refert S.Tho. hic q.69. art. 1. ad 2. Et videtur colligi ex Scriptura, Eccleſiaſt. 24. *Ego feci in cælis vt oriretur lumen indeficiens, & ſicut nebula texi omnem terram.* Et Iob 38. *Quis concluſit oſtijs mare, quando erumpebat quaſi de vulua procedens, cum ponerem nubem veſtimentum eius, & caligine illud quaſi pannis infantiæ obuoluerem?*

Attamen dici potiùs debet, aquam, ab

initio fuiſſe creatam in ſtatu & conditione ſuæ fluxibilitatis, & non fuiſſe priùs in ſtatu vaporis & nebulæ. Etenim ità magis ſonat ipſum nomen aquæ: & dum tertia die dicuntur aquæ congregatæ in locum vnum, planè hic loquendi modus non denotat conſpiſſationem & addenſationem aquarum in ſe, ſed collectionem & reductionem quoad locum. Et in vniuerſum, elementa huius vniuerſi fuerunt potiùs à Deo condita in ſtatu magis ipſis connaturali & conuenienti iuxta conditionem ſuæ naturæ: aqua autem non poſcit eſſe ſoluta in nebulam & vaporem, ſed poſcit eſſe fluxibilis ſicut apud nos de facto eſt: igitur in hoc ſtatu cenſeri debet ab initio fuiſſe condita, & non in ſtatu vaporis & nebulæ. Et alioqui, non ſolùm aqua, ſed etiam aer, fuiſſet in ſtatu quodam præternaturali. Nebula enim & vapor ob ſuam raritatem occupat multò ampliorem locum, quàm dum reſtringitur in ſtatum aquæ: igitur oportuiſſet, vt exiſtente aqua per modum nebulæ, aer fuiſſet conſtrictus & addenſatus in minorem locum quàm ipſi debeatur: vel oporteret, vt quando aqua fuit reducta in ſtatum aquæ, aer rareſceret & dilataretur vltra ſuam debitam conditionem, ad occupandum locum qui relinquebatur à nebula.

Neque demum quicquam ex aduerſo probant illa loca Scripturæ. Planè enim locus Eccleſiaſt. loquitur de ipſa diuina ſapientia, & non de aqua: & illa dicitur quaſi nebula texiſſe omnem terram, ad denotandam eius aſſiſtentiam & protectionem: locus Iob dicit potiùs, ipſam aquam fuiſſe obuolutam nubibus & caligine: tantùm abeſt vt dicat ex nube & caligine factam fuiſſe aquam: imò ſimpliciter denotat nubes & caligines quæ ex ipſo mari reſoluuntur, & illud veluti obuoluunt.

Non fuit educta aqua ex terra velut ex ſpõgia.

Tertia ſententia eſt, priùs fuiſſe à Deo creatam aquam cum terra, per totum imbibitam in ipſa terra, & terram fuiſſe veluti ſpongiam vndequaque repletam aqua, & terram cum aqua ſimul fuiſſe veluti vnam maſſam luti, ac deinde ex hoc ſtatu fuiſſe aquas ſimul coadunatas & in ſuum locum congregatas. Et hunc etiam modum indicauit Philo Iudæus in lib. de Opificio mundi. Et colligi poteſt ex Scriptura, quæ ab initio nomine terræ inuoluit quoque aquam, dum ait Deum creaſſe cælum & terram: & ſubdit, *Terra autem erat inanis & vacua*: ſi enim terra fuiſſe deſuper cooperta aquis, non debuiſſet dici inanis & vacua: ſignum ergo eſt, ſupra & circa terram fuiſſe inane & vacuum, ſed aquam fuiſſe diſperſam & imbibitam per totam terram, ac tandem fuiſſe diuino imperio eductam & ſegregatam.

Sed neque hoc eſt aſſerendum. Tum quia modus loquendi Scripturæ potiùs denotat, aquam fuiſſe per ſe extra corpus terræ, & ſic diſtinctè loquitur de ipſa aqua, dum ait, *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*, ideſt aquæ, *Et ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas*, & alia quæ dicuntur de aquis in ſacro textu. Tum quia ratio etiam dictat, quòd ſi non fuit aqua ab initio condita in hoc ſitu in quo deinceps manſura erat, fuerit potiùs condita in quodam ſitu magis ipſi connaturali, in ſe ſpectando naturam & conditionem terræ & aquæ: at ille modus quo terra & aqua eſſent per modum vnius maſſæ, fuiſſet magis præter naturam, & debitum horum elementorum & ipſius vniuerſi: elementa enim per ſe poſcunt eſſe ſegregata, & ſingula in ſuis locis diſpoſita iuxta proportionem ſuæ virtutis motiuæ; vnum nempe ſupra & circa aliud.

Dum verò in illo initio creationis, Scriptura nomine terræ incluſit etiam aquam, non magis denotauit, aquã fuiſſe diſperſam & imbibitam per totam terram, quàm fuiſſe diſtenſam circa terram. Et dum dixit, terram fuiſſe inanem & vacuam, intellexit caruiſſe ornamento & amictu plantarum aliorumque mixtorum quibus deinceps abundat. Sed dum conſequenter diſtinctè nominat aquam, ſatis apertè indicat, fuiſſe aquam per ſe circa terram. Itaque concludendum eſt, Deum ab initio condidiſſe hæc duo elementa eo ſitu & ordine quem eorum natura ſimpliciter poſtulabat, vt nempe terra eſſet in centro, aqua verò vndique circa terram, ſicut deinde adeſt aer circa aquam, ignis circa aerem. Sed quia ſtante hoc ſitu non potuiſſent in terra gigni & conſeruari tot varia mixta, ac præ-

præſertim viuentia, non potuiſſent degere homines quibus hoc vniuerſum corporeum deſeruire debebat: ideo ſumma ſua prudentia ac prouidentia, Deus hac tertia die collegit, coadunauit, & ſegregauit aquas in vnum locum ad certum quoddam terræ latus, relinquens diſcoopertam magnam terræ partem ad hominum habitationem & vitam. Et hoc totum demonſtratur in illis verbis, *Congregentur aquæ & appareat arida*. Et de hoc etiam dictum eſt 4. Eſdræ 6. *Tertia die imperaſti aquis congregari in ſeptima parte terræ, ſex verò partes ſiccaſti & conſeruaſti, vt ex his ſint coram te miniſtrantia ſeminata à Deo & culta*. Cæterùm hoc ſuppoſito, nunc magis videndum eſt, qualiter hæc congregatio aquarum facta fuerit, ac deinceps aquæ in ſuo loco contineantur.

Non eleuauit aquam ad vnum latus ſupra terram.

Quarta ergo ſententia eſt, Deum ex toto terræ ambitu collegiſſe aquam ad vnum latus, & relicta terra ſimpliciter in medio vniuerſi, ita vt centrum terræ teneat centrum mundi, conſtituiſſe ibi aquas ſupra terram eleuatas in quadam altitudine, conficientes alium ſuum globum ſiue quaſi ſemiglobum ſupra totum terræ globum. Et ſic defendunt plures Auctores, & fundant in quibuſdam Scripturæ locis, & in quibuſdam rationibus.

Sed cõgregauit aquam in cauitatem tunc factam in terra.

Quinta autem & vera ſententia eſt, Deum excauaſſe potiùs ex quodam latere terram, & ex alio latere extuliſſe, preſertim conficiendo montes, atque ita aquam ſuomet pondere debuiſſe in illam cauitatem excurrere, ac tandem aquam cum terra vnum integrum globum perficere, cuius globi centrum in ipſo mundi centro conſiſtat. Et hæc quidem eſt valde communis ſententia, quæ ſatis apertè colligitur ex Scriptura, & experientijs ac rationibus perſpicuè demonſtratur: nullæquè aliæ auctoritates Scripturæ vel rationes obſtant. Hoc totum copioſè tractauimus q 36. noſtræ Philoſophiæ, pro ſitu & ordine elementorum in conſtitutione huius vniuerſi: nec eadem modò repetere opus eſt. Et in eadem quæſtione, ac rurſus in q. 42. videri poterunt alia quædam quæ hoc loco à Theologis, & initio Geneſis ab Expoſitoribus ſolent attingi, quo pacto mare ſit vnum, quantam terræ partem occupet, quam proportionem habeat cum terra, vnde ſit ſalſum, & ſimilia; ac præterea de ortu fontium, de curſu fluminum, & de alijs quæ ad aquas pertinent. Item de origine montium & inſularum. Ac tandem notant aliqui, hac etiam die factam à Deo fuiſſe cauitatem in medio terræ, ad locum & ſupplicium damnatorum, tum propter Dæmones qui fortaſſe iam ex prima die ceciderant, tum propter homines quos præuidebat eſſe lapſuros.

Item hac die produxit Deus actu plantas.

Iam de ſecundo opere huius tertiæ diei ſic Scriptura narrat, *Germinet terra herbam virentem & facientem ſemen, & lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus ſuum &c.* Circa quod D. Auguſt. lib. 5. de Geneſi ad litter. cap. 4. & lib. 8. cap. 3. indicat, non fuiſſe tunc per illa verba actu & realiter productas plantas, ſed ſolum inditam fuiſse terræ virtutem & poteſtatem germinandi plantas: vt ſenſus ſit, *Germinet terra*, ideſt habeat vim & facultatem germinandi: ſicut poſtea dicitur animalibus *Creſcite & multiplicamini*, ideſt habeatis virtutem generatiuam ad augmentum & multiplicationem indiuiduorum. Et fundat in alijs Scripturæ verbis cap. 2. Geneſis, vbi dicitur: *In die quo fecit Deus cælum & terram, & omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemquè herbam regionis priuſquam germinaret*: non enim aliter poteſt intelligi, Deum feciſse plantas priuſquàm orirentur & germinarent, niſi feciſse eas in virtute & poteſtate terræ. Atque hunc dicendi modum refert & non reijcit S. Tho. hìc q. 69. art. 2., & ſequuntur Eucherius, Vgo, Lyranus, in explicatione huius operis.

Certum tamen eſſe debet, verè & realiter hac die fuiſse productas plantas. Patet tum ex ſequentibus verbis Scripturæ, *Et protulit terra herbam virentem &c.* Tum etiã ex eo quod dicitur c. 2. *Plantauerat autem Dominus Deus Paradiſum voluptatis à principio; produxitquè de humo omne lignum pulchrum viſu & ad veſcendum ſuaue &c.* Et hoc debet intelligi de hac tertia die. Tum prætereà, quia cùm Deus ſequentibus diebus producturus eſset animalia & homines, debebant tunc inueniri pabula & alimenta

ad eorum ſuſtentationem. Et ad ornatum quoque terræ quæ antea erat inanis & vacua, conueniebat tunc conueſtiri & decorari plantis: alioqui naturali curſu & ordine longa mora temporis intercedere debuiſset ad iuſtum incrementum & ſtatum plantarum. Tùm vlterius, plantæ magis perfectæ non enaſcuntur ſponte ex terra, ſed non niſi per propagationem ex ſimilibus generantur mediante ſemine: ergo de ijs dici non poteſt inditam fuiſse virtutem ipſi terræ: nec dici debent fuiſse à Deo creata tunc & inſita terræ ſemina ſola talium plantarum: ſed potiùs fuerunt à Deo productæ plantæ ferentes ſua ſemina, vt habetur ex verbis Scripturæ. Ac demum etiam reſpectu earum plantarum quæ ſponte oriuntur ex terra, non ineſt virtus actiua ipſi terræ, ſed potiùs cauſis ſuperioribus, & terra ſolùm concurrit miniſtrando materiam: ad hoc autem non requirebatur noua virtus, nec noua iuſſio & operatio Dei, ſed ſatis erat ipſa maſsa terræ. Atque iuxta hoc cenſendum eſt, fuiſse tunc à Deo productos quoque actu fructus in plantis, nempe ad alimentum hominum & aliorum animalium: & ſic Adamus inuenit fructus in terreſtri paradiſo. Non oportet autem aſserere, omnes arbores per totum terræ circuitum fuiſse productas cum ſuis fructibus: ſed ſatis eſt, aliquas in illo terræ loco, vt deinceps ſucceſſiuè exorirentur & matureſcerent alij fructus.

Itaque, verba illa, *Germinet terra*, non poſſunt intelligi de virtute & poteſtate tradita ipſi terræ, ſed debent intelligi de reali & actuali productione plantarum tunc facta, quæ plantæ ſimul acceperunt virtutem producendi mediante ſemine alias ſimiles, ſicut & animalia virtutem propagandi alia ſimilia. Illa autem verba capitis ſecundi, ſenſum habent, quòd Deus verè fecerat antea plantas in actu, priuſquàm naturali curſu & ordine prodirent ex terra, quod quidem deinceps fit: & patet ex ratione quæ ibi redditur, *Non enim pluerat Dominus Deus ſuper terram, & homo non erat qui operaretur terram*: hoc quippe refertur ad modum ordinarium & deinceps conſuetum quo germinant plantæ. Intelligi autem debet, quòd hac die fuerint actu productæ omnes illæ plantæ, quæ naturaliter non niſi ex ſemine & propagatione gignuntur. Non eſt autem neceſſarium, vt productæ quoque fuerint illæ plantæ ſeu herbæ, quæ ſolo concurſu naturalium cauſarum, abſque proprio ſemine, oriri ſolent, & dicuntur ſponte naſci è terra: hæ enim non per ſe intenduntur, ſed ex incidentia cauſarum conſequuntur, ſatiſquè erat condi à Deo ipſas cauſas.

Produxit etiam plãtas noxias & ſpinas.

Rurſus idem Auguſt. lib. 1. de Geneſi cont. Manichæos cap. 13., Ambroſ. lib. 3. Examer. cap. 9., Damaſc. lib. 2. Fidei cap. 10., Beda, Rabanus, & alij ex Expoſitoribus, docuerunt, hac die non fuiſſe nec actu nec poteſtate productas plantas homini noxias, præſertim ſpinas & tribulos: ſed has nouo Dei imperio habuiſſe originem poſt peccatum. Colligunt ex Scriptura: quia cap. 3. ad ſupplicium Adami dixit Deus, *Maledicta terra in opere tuo, ſpinas & tribulos germinabit tibi*. Et è contra in die tertia post productionem plantarum dicitur, *Et vidit Deus quòd eſſet bonum*.

Cõmunis tamen & vera ſententia eſt, etiam plantas noxias, ſicut & alias fuiſſe productas eodem tempore ante peccatum. Ita docuit idem Auguſt. lib. 3. de Geneſ. ad litter. cap. 18., vbi proinde priorem ſententiam retractauit. Item alij Patres & Expoſitores circa opus tertiæ diei, D. Tho. hic q. 69. art. 2. ad 2. & 2.2. q. 164. art. 2. ad 1., & alij Theologi circa idem opus tertiæ diei. Et probatur: quia in ipſo mundi exordio Deus condidit vel actu vel virtute omnes rerum ſpecies in illis ſex diebus: & ideo dicitur Geneſis 2. *Perfecti ſunt cæli & terra, & omnis ornatus eorum, compleuitquè Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat, & requieuit die ſeptimo ab vniuerſo opere quod patrarat*. Itaque aut plantæ noxiæ ſunt talis naturæ vt debeant ex ſuo ſemine generari, & ſic dici debent actu fuiſſe tunc productæ cum ſuis quoque ſeminibus ad alias ſimiles propagandas: aut ſunt talis naturæ vt ſola concurrentia naturalium cauſarum poſſint oriri, & ſic ſaltem in virtute ipſarum cauſarum fuerunt conditæ, ſicut & aliæ ſimiles non noxiæ, ita vt etiam homine non peccante futuræ fuiſſent. Sicquè etiam ſerpentes fuerunt ante peccatum,

catum, vt conſtat ex Scriptura. Et ratio huius rei eſt: quia plantæ vna ratione noxiæ, adhuc alia ratione erant vtiles, vel ad pulchritudinem & ornatum, vel ad vſum & pabulum animalium, vel etiam ad alios effectus ipſi homini ſalutares, vt patet de plantis ipſis venenoſis & mortiferis, quæ tamen cum quadam temperie & miſtione aliarum rerum conducunt ad ſanitatem & vitam. Vnde ijdem Patres pro priori ſententia allegati admittunt, fuiſſe ab initio productas has plantas venenoſas. Sed certè minùs noxiæ ſunt ſpinæ & tribuli: ergo ſimiliter de his ſentiendum eſt. Imo inueniuntur adeſſe ſpinæ quibuſdam plantis alioqui valde gratis, vt præſertim Roſis. Nec certè audiendum eſt, quod aliqui ex illis Doctoribus indicarunt, roſas ante peccatum fuiſſe abſque ſpinis & ſic ſemper futuras fuiſſe ſi homo non peccaſſet. Nam hæc eſt natura ipſa harum plantarum, & datæ ſunt ſpinæ roſis veluti ad earum munimentum, & ab initio ita fuerunt, ac ſemper fuiſſent.

Ante peccatum autem, & ſecluſo peccato, nullæ ex his plantis nocumentum intuliſſent homini, qui ſic præſeruaretur à Deo, vt poſtea dicemus circa ſtatum hominum ſi non peccaſſent. Et ideo in ſupplicium hominum poſt peccatum deputatæ à Deo fuerunt plantæ noxiæ, non quidem vt ſimpliciter orirentur, ſed vt homo eſſet obnoxius nocumento quod ab illis inferri poterat. Vnde non ſimpliciter dixit Deus, quòd terra ſpinas & tribulos germinabit, ſed *Germinabit tibi*, ideſt ad tui offenſionem & damnum. Aut concedi poteſt, quòd homine non peccante, ex diuino beneficio factum fuiſſet, vt terra quæ ab hominibus ad culturam exerceretur, non proferret plantas infructuoſas aut noxias ſicut nunc profert: & in pœnam peccati fuiſſe ſublatum illud gratuitum beneficium ſicut alia plura. Sed adhuc in alijs terræ partibus etiam tùnc germinaſſent tales plantæ. Atque ob rationes antea dictas, etiam de plantis noxijs verificabatur ab initio, quod de omnibus dictum erat eſſe bona. Nihil ergo obſtat, quominùs etiam plantæ noxiæ, eodem modo quo aliæ, fuerint hac tertia die productæ, & includantur ſub illis verbis, *Germinet terra*.

Solus Deus effecit tunc plantas ex terra.

Cæterùm Caietan. & Burgenſ. in hunc locum Geneſ. ſignificant, ipſam terram fuiſſe proximam cauſam effectiuam plantarum. Et Eugubin. in Coſmopœia addit concurſum aliarum cauſarum naturalium, ſicut fit deinceps in ordinarijs generationibus. Colligunt ex verbis Scripturæ, *Germinet terra*, *Protulit terra*: & ſolent hæc verba communiter ab alijs afferri ad probandum, verè cauſas creatas habere vim effectiuam operandi. Putandum tamen omnino eſt, ſolum Deum tunc effeciſſe plantas, feciſſe autem ex terra. Ita communiter ſentiunt Expoſitores ac Theologi. Et conſtat ex ipſa Scriptura Geneſis cap. 2. *Produxit Dominus Deus de humo omne lignum &c.* Ratione quoque probatur: quia terra certè non habebat nec modò habet vim naturalem ad tales effectus, præſertim ad producenda viuentia, cuiuſmodi ſunt in ſuo genere plantæ. Nec etiam aliæ cauſæ naturales habent per ſe talem vim: licèt ad ſummum cauſæ cæleſtes efficere valeant quædam viuentia imperfecta, quæ ſolent veluti ſponte exoriri, vt tractauimus q. 35. Philoſ. ſect. 8. Sed neque quoad hoc erat tunc materia præparata, neque adhuc in illa tertia die condita erant aſtra cæleſtia, neque naturali via potuiſſent illicò plantæ prodire. Dici autem non debet, ex imperio & virtute Dei, terram ſupernaturali vi aſſumptam & eleuatam fuiſſe per modum inſtrumenti ad producendos tales effectus: nec enim tunc Deus extraordinaria miracula faciebat: neque id tunc erat neceſſarium aut vtile: & nec etiam videtur ſimpliciter poſſibile, vt generaliter q. 48. tractauimus. Solus ergo Deus fuit tunc cauſa effectiua plantarum: non tamen per totalem creationem ex nihilo, ſed ex terreſtri materia. Et hoc ſolùm ſufficit ad ſenſum illorum verborum, *Germinet terra*, *Protulit terra*. Et non hæc ſola verba, ſed potiùs ſequentia, in quibus herbæ & arbores dicuntur facere ſemen & fructum, afferri ſolent ad probandam vim effectiuam cauſarum creatarum ad effectus proportionatos.

An fecerit etiam me

Præter hæc, indicat S. Tho. q. 69. art. 2. ad 3., fuiſſe hac die à Deo producta

talla & ſimilia.

alia mixta in terra, quæ deſeruiunt ad decorem orbis & vſum hominum, nempe metalla, lapides, & alia mineralia: quamuis de ijs Moyſes non fecerit mentionem. Et hoc alij ex Theologis & Expoſitoribus approbant. Et poteſt quidem admitti. Sed reuera non eſt neceſſarium: quia huiuſmodi mixta poſſunt ac ſolent gigni virtute cauſarum naturalium ſuperiorum, vt notum eſt: vnde non opus erat, tunc à Deo ipſo fieri, ſicut fieri debuerunt illa viuentia, quæ deinceps per propagationem multiplicari debebant. Neque etiam ſtatim erat hominibus neceſſarius vſus illarum rerum: ſed non niſi poſt plures generationes cap. 4. Geneſis fit mentio æris & ferri.

SECTIO SEPTIMA.

De Opere quartæ diei.

Quarta die facta ſunt Aſtra.

OPus quartæ diei fuit formatio aſtrorum in cælo, nempe Solis & Lunę & aliorum ſyderum. Solem & Lunam Moyſes appellauit duo luminaria magna, luminare maius & luminare minus: alia ſydera nominauit ſtellas, inter quas complectitur tam reliquos quinque Planetas, quàm Sydera inerrantia. Per ſe enim nominauit tantùm ea duo, quę cunctis conſpicua ſunt, & ab alijs ſyderibus diſcernuntur. Et Lunam vocauit vnum è duobus luminaribus magnis, quia præſertim ea eſt quæ noctem illuminat, & aſpectui noſtro apparet in notabili magnitudine: quamuis reuera omnibus alijs aſtris, excepto Mercurio, mole cedat. Dixitque, vt luminaria diuiderent diem ac noctem, & alia tempora, dies & annos: quod quidem planè perficiunt. Et vt Luna præeſſet nocti: quia licèt reuera giret per totum orbem tam diurno quàm nocturno tempore, tamen interdiù occupatur à Sole, noctû autem conſpicua eſt. Et tunc veriſimile eſt, Lunam fuiſſe factam in tali ſitu, vt eſſet oppoſita Soli, in ſtatu ſcilicet plenilunij, quia hic eſt eius ſtatus magis perfectus, & quia ſic ſtatim incepit ſuas partes nocte agere. Sol autem dici debet conſtitutus in principio Arietis, nempe in æquinoctio verno, iuxta id quod dictum eſt ſect. 1. de tempore quo conditus fuit mundus: & ſic Luna locata tunc fuit in principio libræ. De alijs autem Planetis non poteſt quicquam determinari. Omnia verò aſtra dicuntur facta & poſita in firmamento cæli, in cęlo ſcilicet ſydereo quod ſecunda die formatum fuerat.

Non reperitur hac die opus antea factum.

Illi autem qui volebant, fuiſſe ab initio creatam quoad ſubſtantiam totam huius vniuerſi molem quoad omnia corpora cæleſtia & elementa, ac etiam aliqui ex ijs qui fatebantur cælum ſydereum fuiſſe ſecunda die factum quoad ſubſtantialem formationem, pariter voluerunt, tunc quoque facta fuiſſe omnia aſtra quoad ſubſtantiam: & exinde varijs modis conati ſunt explicare, qualiter dicantur facta quarta die. Baſil., Ambroſ., Chriſoſt., & Beda circa opus quartæ diei, indicarunt, non fuiſſe quicquam de nouo factum hac die, ſed ſolùm per recapitulationem commemorari & repeti hoc inſigne opus, quod iam antea factum fuerat, ſed non fuerat per ſe expreſſum ac enarratum. Hoc tamen nullatenus ſuſtineri poteſt: quia eodem prorſus modo Scriptura loquitur de iuſſione & operatione diuina in hac die ſicut in alijs, concludens, *Et factum eſt veſpere & mane dies quartus*. Sicut ergo verè in alijs diebus facta ſunt diuina opera quæ in ijs recenſentur, ita prorſus hac die factum eſt ſuum opus. Et alioqui, non ſex diebus ſed tantùm quinque Deus operatus fuiſſet: quod eſt planè contra hiſtoriam Scripturæ, & contra alia loca. Fatendum ergo omnino eſt, verè aſtra fuiſſe hac die aliquo modo à Deo facta.

Opus huius diei non fuit ſolus Aſtrorum motus.

Suarez lib. 2. cap. 8. & 9. contendit, non aliud fuiſſe de nouo hac die factum niſi motum proprium & peculiarem ſingulorum Planetarum, ac etiam octauæ ſphęrę cum ſtellis fixis, ab occaſu in ortum: vult enim omnia corpora cæleſtia iam fuiſſe ab initio facta, non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quoad omnes alias perfectiones accidentales, ac etiam quoad motum communem cælorum & aſtrorum ab ortu in occaſum. Sed neque hoc ſuſtineri poteſt: nam planè verba Scripturæ plus denotant quàm ſolum eum motum: *Fiant luminaria, diuidant*

dant

ſiant diem ac noctem, luceant in firmamento cæli, & illuminent terram: Fecitquè Deus duo luminaria magna: & poſuit in firmamento cæli &c. longè enim aliud & amplius hoc eſt, quàm ſi dixiſſet Deus, moueantur luminaria & ſtellæ, & cœperunt proprios curſus agere. Nec etiam conſonat dicere, partem motus fuiſſe ab initio attributam cælis & aſtris, atque aliam partem poſtea. Imò diuiſio diei ac noctis ſimpliciter fit per motum diurnum ab ortu in occaſum: & hæc diuiſio attribuitur luminaribus hac quarta die. Ac demum, ſicut in præcedenti opere tertiæ diei dictum eſt, per verba illa, *Congregentur aquæ, & appareat arida*, non potuiſſe denotari productionem ſimpliciter aquæ & terræ, quoniam congregare & apparere ſupponunt potiùs exiſtentiam: ità è conuerſo per verbum hoc, *Fiant luminaria*, non poteſt denotari ſolus motus, quia verbum faciendi ſignificat productionem ſimpliciter ipſius rei.

Aut virtus attributa aſtris.

Aliqui addunt, præter motum fuiſſe hac die attributas ſingulis aſtris proprias virtutes & influentias ad varios effectus in hæc inferiora diſponendos. Et ita indicat S. Thomas q. 70. art. 1. ad 1. & 2. Verùm neque hoc ſufficit, nec rectè dicitur. Adhuc enim non ſaluatur vis illius verbi, *Fiant luminaria*, per hoc quòd ipſis dicantur attributæ virtutes ad influendum. Imò Scriptura magis exprimit ſimpliciter virtutem & operationem illuminandi. Præterea magis alienum eſt à natura harum rerum, quòd aſtra priùs fuerint facta quoad ſubſtantiam & abſque his proprijs virtutibus: hæ enim ſunt vtique proprietates & facultates intrinſecæ aſtrorum, prouenientes ex ipſamet eorum natura. Non ergo dici debet, antea fuiſſe condita aſtra quoad ſubſtantiam, & poſtea in opere quartæ diei fuiſſe illis attributas ſuas virtutes. Et magis adhuc obſcurum eſt quod indicat S. Tho., aſtra ab initio quidem habuiſſe virtutem in generali, ſed quarta die accepiſſe in ſpeciali determinatas virtutes ad certos ac varios effectus: nullatenus enim poterat ſeparari virtus in generali à virtutibus in ſpeciali: & aſtris ab initio ſigillatim debebantur propriæ ac determinatæ virtutes, iuxta ſuam determinatam ſpeciem ac naturam.

Aut lux aſtrorum.

Alij rurſus addiderunt, fuiſſe hac die attributam aſtris ſuam lucem, primò quidem & principaliter ipſi Soli, & vel mediante ipſo Sole alijs aſtris, vel etiam immeditè, ſi quam propriam lucem alia aſtra habeant. Aut ſaltem, ſi lux facta primo die, iam fuit lux ſolaris, fuiſſe poſtea hac quarta die valde auctam ac penitus cōpletam lucem Solis. Ita explicat Pererius circa opus quartæ diei. Fauent huic ſententię quædā verba 4. Eſdræ 6. *Quarta autem die imperaſti fieri Solis ſplendorem, Lunæ lumen, Stellarum diſpoſitionem; & imperaſti eis, vt deſeruirent futuro plaſmato homini.* Verùm adhuc per ſolam lucem non ſatisfit verbis Scripturæ, quæ denotant fuiſſe ſimpliciter facta aſtra hac quarta die. Et præterea inconuenienter ponuntur aſtra antea facta ſine luce, aut ſine tota ſua luce. Nam certè lux Solis eſt proprietas intrinſeca Soli, manans ab eius eſſentia: & ſimiliter ſi alia aſtra habent perſe vllam lucem. Et partitio illa lucis ſolaris in prima & quarta die, potiùs auget inconuenientia, vt notauimus etiam ſect. 4. circa primam productionem lucis. Nec demum obſtant verba illa eius libri licèt Apochriphi: quia ſplendor Solis, lumen Lunæ, & diſpoſitio ſtellarum, ibi ponuntur pro ipſo Sole ſplendente, Luna lucente, & Stellis aptè diſpoſitis: ſicut in Geneſi dictum erat, Deum iuſſiſſe fieri & feciſſe luminaria & ſtellas.

Si aſtra eſſent partes denſiores cæli, facta fuiſſe per addenſationem partium.

Alij tandem, ſupponentes aſtra non eſſe aliud quàm partes quaſdam denſiores ſuorum orbium, nec differre à cælis niſi in maiori denſitate, & ideo etiam lucere; conſequenter dixerunt, aſtra fuiſſe quarta die condita, non per nouam ſubſtantialem productionem, ſed ſolùm per addenſationem talium partium cæli, quæ eſt mutatio quoad quantitatem, & non quoad ſubſtantiam. Ita explicat Hieronimus Vielmius lect. 20. in Exameron, & alij quidam.

Sed aduerſus hunc dicendi modum inuehuntur Perer. & Suarez his præcipuè rationibus. Quia cæli ſunt ingenerabiles & incorruptibiles, vnde nec etiā poſſunt addenſari & rareſieri. Et quia

ad condenſandas quaſdam partes, oportebat trahere plus de materia & ſubſtantia cæli, vnde vel debebat relinqui in alijs partibus vacuum, vel debebant aliæ partes rarefieri, quod eſſet multiplicare mutationes & miracula. Et quia demum forma cæli exigit certam denſitatem aut raritatem in ſingulis partibus, vnde vel ante vel poſt quartam diem non haberet hanc certã ſibi conuenientẽ & connaturalem diſpoſitionem.

Verùm, ſi in Philoſophia verum eſſet, aſtra non differre ampliùs à toto cælo, niſi quòd eſſent partes quædam denſiores: hic dicendi modus eſſet ſatis aptus & commodus ad explicandam formationem aſtrorum quarta die. Nam ſic ſupponeretur antea factum totum cælum, & poſtea per ſolam addenſationem quarundam partium ſufficienter facta ſuiſſent aſtra: & ſatis verificarentur illa verba, fiant luminaria & ſtellæ in firmamento cæli, ideſt fiant partes quædam denſiores, addenſentur partes quædam, vt luceant & illuminent. Nec quicquam obſtarent rationes oppoſitæ. Nam ex eo quòd cæli non poſſunt generari & corrumpi, ſatis probatum non eſt, non poſſe addenſari & rarefieri. Et quamuis non poſſint naturaliter à cauſis creatis; tamen id factum fuiſſet ab ipſo Deo, qui fuit opifex cælorum & aſtrorum. Et ſicut quædam partes denſatæ fuiſſent, ita fuiſſent aliæ rarefactæ, ne relinqueretur vacuum: quæ fuiſſet vna totalis operatio & mutatio in cæleſti ædificio. Nec demum dici deberet forma ipſa cæli exigere tantam denſitatem in quibuſdam partibus, & tantam raritatem in alijs, cùm tota ſit ſimplex & homogenea, & non ad inſtar animæ in corpore organico: ſed potiùs indifferenter admittere tantam denſitatem vel raritatem, in his aut in illis partibus: vnde ſicut ab initio potuiſſet fieri cum tanta denſitate in aſtris, & tanta raritate in alijs partibus; ita potuiſſent poſtea omnes partes diſſponi in tanta denſitate vel raritate.

Sed verè differunt in ſubſtantia, & facta fuere ſecundùm ſubſtantiã

Abſolutè autem loquendo, & iuxta veritatem philoſophando, non approbamus, aſtra differre à cælis ſolùm in maiori denſitate, ſed putamus differre ſimpliciter in ſubſtantia, differre eſſentialiter ac ſpecificè, nec eſſe talem differentiam inter ipſos cælos & orbes, ſed eſſe inter aſtra & cælos. Ita docuimus & probauimus q. 33. Philoſ. ſect. 8. Imò nec ſimpliciter oportet ponere diuerſitatem denſitatis & raritatis inter aſtra & cælos, vt diximus ibi q. 34. ſect. 2. Vnde oportet fateri & concludere, aſtra verè fuiſſe facta ſecundùm ſuam ſubſtantiam in quarta die. Nulla enim accidẽtalis mutatio vel additio ſufficit, quæ dicatur facta in aſtris antea conditis. Et cùm differant in ſubſtantia à toto cælo, omnino etiam ſecundùm ſubſtantiam fuerunt nouiter facta quarta die, cùm cælum factum fuiſſet ſecunda die.

Vel totaliter etiam quoad materiam.

Ac tandem dupliciter cenſeri & explicari poſſunt tunc facta quoad ſubſtantiam, vel totaliter & per veram creationem tàm quoad materiam quàm quoad formam, vel ſolùm quoad formam nouiter inductam in eandem materiam cæleſtem præexiſtentem: nimirum iuxta duplicem modum quem in conſtitutione aſtrorum diximus eſſe poſſibilem q. 33. Philoſ. ſect. 9., ſcilicet vel materiam quoque aſtrorum eſſe diuerſæ rationis à materia cælorum, vel eſſe eiuſdem rationis. Si ergo dicatur eſſe diuerſæ rationis, conſequenter áſtra fuerunt penitus de nouo facta etiam quoad materiam ipſa quarta die: nec enim conueniebat, talem materiam fuiſſe antea factam, vel abſque omni forma, vel ſub aliena & diſparata forma. In tali autem caſu, vel dici deberet in cælo antea facto relicta fuiſſe à Deo loca vacua in quibus intendebat poſtea condere & inſerere aſtra: nec eſſet inconueniens tale vacuum tunc relictum ab ipſo Deo, ſtante quòd ſic diſcretè & per partes volebat perficere vniuerſum, ſicut etiam diximus ſect. 3. de ſpatio relicto inter ſummum cælum & terram in primo creationis exordio. Vel dici deberet, fuiſſe antea cælum à Deo conditum vndequaque plenum: tamen poſtea quarta die deductas fuiſſe partes cęli, ne dicantur annihilatæ, ex illis locis in quibus figebantur aſtra, in reliquum cælum, non per penetrationem, ſed per addenſationem: quod quidem facilius videbitur illis qui faciunt cælum fluidum ad inſtar aeris: ſed certè nec etiam erat difficile Deo, quantumuis cęli ſint ſolidi. Et rurſus aut hęc

adden-

addenſatio facta fuiſſet vniformiter in cęlo, aut in quibuſdam partibus præ alijs, ſicut ſolent ab Aſtronomis & Philoſophis quędam partes denſiores alijs in cęlo deſignari.

Vel ſolùm quoad formam. Si autem dicatur aſtrorum materia einſdem rationis cum toto cęlo, factum fuiſſet priùs totum cęlum vniforme quoad omnes partes, deinde quarta die Deus de nouo induxiſſet formas aſtrorum in certis partibus & locis, depulſa priori forma cęleſti ex talibus materię partibus, & mutatis etiam diſpoſitionibus & accidentibus iuxta exigentiam ipſarum formarum. Nec ſanè eſset inconueniens, fuiſse factam hanc mutationem ſubſtantialem in cęlo: ſiquidem facta non fuiſset per naturales cauſas, ſed per ſolam Dei potentiam, à quo fieri ſimpliciter debebant omnia corpora cęleſtia: adhuc enim cęlum eſset naturaliter ingenerabile & incorruptibile: eiuſdemquè rationis fuiſset actio qua Deus tunc induxiſset formã aſtri in materiam cęleſtem, ac ſi ab initio eandem formam impreſſiſset, quia illa præceſſio temporis non variat actionem, cùm ſemper fuiſſet eadem dependentia formę à materia. Imò de facto, ob nouas ſtellarum apparentias quę viſę ſunt in cęlo, non dubitarunt admittere mutationem ſubſtantialem factam à Deo, etiam ex ijs Peripateticis, qui alioqui conſtanter defendunt ſubſtantialem immutabilitatem cęli iuxta vires naturę. Sufficeret etiam hic modus productionis aſtrorum ad verificanda in toto rigore verba Scripturæ: verè enim & ſimpliciter facta fuerunt aſtra, licèt non quoad materiam, ſed ex pręiacente materia: ſicut ſanè in alijs diebus fecit Deus plantas & animalia, non per nouam creationem materię, ſed ex pręuia elementorum materia.

Cęterùm, hac ipſa die attributi fuerunt ſui motus cęlis & aſtris. Expreſſum eſt hoc in ijſdem Scripturę verbis. *Diuidant diem ac noctem; & ſint in ſigna, & tempora, & dies, & annos*: hoc enim non fuit niſi per motum. Simul autem & coniunctim cenſeri debet datus à Deo fuiſſe cęleſtibus corporibus omnis motus, nempe motus communis & diurnus ab ortu in occaſum, & varij motus peculiares cum ſua menſura ſingulis Planetis. Atque adeo hac die deputati fuerunt à Deo Angeli motores cæleſtibus orbibus, cum certa lege mouendi quam inuiolabili tenore deinceps ſeruare deberent. Addit Molina diſp. 15., fortaſſe hac quoque die diuiſos à Deo fuiſse ſingulos orbes integros Planetarum in ſuas partes, videlicet in eccentricos, concentricos, epiciclos: quare ſupponit, fuiſse iam ante diuiſos integros Planetarum orbes inter ſe. Sed veriſimilius eſt, hanc quoque partitionem ſimul totam factam fuiſse, vel in ipſa creatione cæli ſyderei, vel in formatione ſyderum hac quarta die: & præſertim iuxta noſtram cæleſtis ædificij ſtructuram, quam propoſuimus q. 32. Philoſ., nempe non eſse plures cælos totales, vnum pro inerrantibus ſtellis, & ſeptem pro errantibus planetis, ſed eſse potiùs vnum totale cęlum, & quidem ſolidum, intertextum tamen quibusdam Zonis ſub Zodiaco, quibus inſideant, ac deferantur, & certa ſua lege errent Planetæ. Dici ergo poteſt, ſecunda die creatum fuiſse cælum, totum vnitum & continuum, hac autem quarta die perfectam fuiſse talem cæli ſtructuram, dum formata ſunt aſtra.

SECTIO OCTAVA.

De Opere quintæ diei.

Quinta die facti ſunt piſces & aues. Opus quintæ diei fuit productio animalium aquatilium & volatilium, illis verbis: *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile ſuper terram ſub firmamento cæli: creauitquè Deus Cete grandia, & omnem animam viuentem atquè motabilem, quam produxerant aquæ in ſpecies ſuas, & omne volatile ſecundùm genus ſuum.* Sed D. Auguſt. lib. 3. de Geneſi ad litter. cap. 5. pariter, ſicut ſupra de plantis, opinatus eſt, hæc animalia fuiſse à Deo facta tantùm in potentia, ideſt datam fuiſse virtutem cauſis naturalibus ea efficiendi. Attamen certum eſse debet, quod alij communiter affirmant, fuiſse verè in actu producta ipſa animalia. Sic enim planè ſonant verba Scripturę. Et ſic erat neceſsarium, quia non poterant hęc animalia per ſo-

lam virtutem naturalium cauſarum, gigni: ſiquidem deinceps non niſi per propagationem ex ſuis ſimilibus vitali modo generantur: vnde omnino oportebat, duo ſaltem indiuidua diuerſi ſexus in ſingulis ſpeciebus à Deo immediatè produci. Et præterea licèt ad conſeruationem & multiplicationem ſpeciei ſufficerent duo indiuidua, ſicut in hominibus factum eſt: tamen quia inter animalia quædam paſcuntur ex alijs, vt conſtat tàm inter aues quàm inter piſces, putandum erit plura quoque fuiſſe tunc à Deo ipſo procreata, & fortaſſe etiam in diuerſo ſtatu incrementi, & veluti ætatis gradu.

Specialiter autem additur in lib. 4. Eſdræ cap. 6., fuiſſe tunc formata duo ingentia animalia aquatilia, & nomen vni fuiſſe Henoch, & nomen alteri Leuiathan: ſed planè eſt fabuloſa narratio, ſicut alia plurima eius libri qui apochriphus eſt. Reuera autem fuerunt à Deo formata in maiori mole & copia, animalia aquatilia, quàm alia. Et ideo ſpecialiter in aquatilibus Moyſes commemorauit Cete grandia: & ſpecialiter quoque piſcibus dictũ fuit, *Replete aquas maris*. Hinc etiam Propheta in Pſalmo 103 de ijſdem ait: *Hoc mare magnum & ſpatioſum manibus, illic reptilia quorum non eſt numerus, animalia puſilla cum magnis*. Et Naturales quoque Scriptores, præſertim Ariſtoteles lib. 3. de Generat. animal. cap. 11. & Plinius lib. 9. Natural. hiſtor. cap. 2. teſtantur, maiorem eſſe copiam, & varietatem, ac fœcunditatem animalium quæ viuunt in aqua; quàm eorum quæ degunt in terra, aut quæ volant in aere.

Piſces facti ſunt ex aqua tanquam ex materia. Facta autem ſunt animalia aquatilia ſine dubio ex aqua tanquam ex materia. Hanc enim vim habet ille modus dicendi, *Producant aquæ*. Et hæc planè erat materia commoda & proportionata ad efformanda ea animalia, vt eandem originem natiuitatis ac ſedem habitationis haberent. Dum verò dicitur in textu, *Creauitquè Deus cete grandia, &c.*, ſenſus non eſt de creatione rigoroſè dicta, ex nulla materia: ſed de productione ſubſtantiali, ac etiam extraordinaria; quia non more poſtea conſueto per naturalem & vitalem generationem, ſed ſtatim per ſubitaneã operationem Dei formata ſunt animalia. Rurſus autem Caietanus contendit, ſicut dixerat de plantis ex terra, ita quoque hæc animalia orta fuiſſe ſimul actiuè ex ipſis aquis: ſed etiam ille Auctor 4. Eſdræ 6., quaſi pro re admiranda, inquit, *Aqua muta & ſine anima, quæ Dei nutu iubebantur animalia, faciebat, vt ex hoc mirabilia ſua Nationes enarrent*. At certè, nec naturalem vim habebant aquæ ad efficienda animalia: nec ſupernaturali eleuatione dici debent aſſumptæ fuiſſe à Deo per modum inſtrumenti ad talem operationem & opus, quod prorſus gratis & abſque ratione diceretur: nec demum id requiritur ad verificanda verba Scripturæ, quæ optimè intelliguntur per hoc quòd ex aquis facta ſint à Deo hæc animalia.

Num aues factæ ſint ex terra. Sed iam de volatilibus, an facta pariter ſint ex aqua, vel ex alia materia, controuertitur inter Doctores. Caietan. & Cather. circa opus quintæ diei, & Hieron. Vielmius lect. 22. in Examer., contendũt, aues non fuiſſe formatas ex aqua, ſed potiùs ex terra. Probant, non ex aqua: quia textus hebræus propriè legit, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile volet ſuper terram*: quod verbum *volet*, prætermiſſum eſt in noſtra vulgata, ſed debet ſubintelligi. Et alioqui ineptè videretur dictum, quòd aquæ producerent volatilia ſuper terrã, & ſecus firmamentum cæli, quando aquę iam in ſuo loco ſubſidebant. Probant verò, formatas fuiſſe ex terra: quia perſpicuè cap. 2. Geneſis dicitur, *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ, & vniuerſis volatilibus cæli, adduxit ea ad Adam*: igitur tàm volatilia quàm terreſtria animantia dicuntur facta ex terra. Et congruit etiam ratio, quia aues paſcuntur in terra, & quieſcunt in terra ſiue in terreſtribus plantis & habitationibus, & in ſua conſtitutione magis habent de natura terræ quam alterius elementi.

Vel ex aere. Alij ſunt qui aſſerunt, volatilia formata fuiſſe ex aere. Nam in Scriptura vocantur volucres cæli, ideſt aeris. Et conueniens videtur, vt ex quolibet ex his tribus elementis in quibus animalia degunt, formata ſint illa animalia quæ

in

in eo viuunt: & ſic aquatilia ex aquis, terreſtria ex humo, & volatilia ex aere. Quia verò Scriptura in opere huius diei ſimul coniunxit piſces & aues, & iuxta textum vulgatum, ad ambo hæc genera referri videtur, *Producant aquæ*: ideo ſimul ſaluare conati ſunt, volatilia facta eſſe ex aere & ex aqua. dicentes, facta fuiſſe non quidem ex aere ſincero & puro, non ex aqua fluxibili ac denſa in ſtatu aquæ: ſed facta fuiſſe ex aere craſſo & nubiloſo, ex aqua ſoluta in vapores & nubes: hæc enim ſubſtantia, vtroque aeris & aquæ nomine in communi modo loquendi potitur. Siuè, cùm die ſecunda diuiſæ fuiſſent aquæ in inferiores & ſuperiores, & ſuperiores ſint quæ in ſtatu vaporis ſubleuantur in aera, ex his aquis ſuperioribus facta eſſe volatilia, & ex inferioribus aquatilia. Ita de hac re indicat S.Thomas hìc q.71.artic. vnico ad 3. Item D. Auguſt.lib.3.de Geneſi ad litter. cap. 3. & in Imperf. cap. 14., Rupert., Beda, Eucher. circa opus quintæ diei: ac tandem defendit Perer. eodem loco, & Suárez lib.2. de Opere ſex dierum cap.10.

Aut verè ex aqua.

Sed potiùs abſolutè aſſerendum eſt, tàm aues quàm piſces ortum habuiſſe ex aquis pro ſua materia. Ita ſimpliciter aſſerunt Theologi in 2.diſt.15. & hoc loco. Item alij ſacri Doctores, Baſilius, Chryſoſtom., & alij in Geneſim, & Auguſt. lib. 9. de Geneſi ad litter. cap. 1., Hieron. in Epiſt. ad Oceanum, Damaſc. 2. Fidei cap.9. & Ambroſius in Hymno, atque Eccleſia ipſa quæ eo vtitur ad Veſperas Feriæ quintæ, *Magnæ Deus potentiæ, qui ex aquis ortum genus, partim remittis gurgiti, partim leuas in aera, demerſa lymphis imprimens, ſubuecta cælis irrigans, vt ſtirpe vna prodita, diuerſa rapiant loca*. Et colligitur planè ex ſacro textu: dum coniunctim ponuntur volatilia cum aquatilibus: & in textu vulgato res eſt clara, quia pariter dicitur, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile ſuper terram*: igitur vtrumque genus ſimul productum fuit ex aquis. Et alioqui, cùm de alijs quoque mixtis, nempe de plantis & animalibus terreſtribus, Scripturæ expreſſerit vnde fuerint producta, vtens eodem modo loquendi, *Germinet terra, Producat terra*; non omiſiſſet id exprimere etiam de auibus: expreſſit autem de ijs ſimul cum piſcibus.

Cõfirmatur magis ex ſacro textu.

Neque verò obſtat, imò potius conſonat textus hebræus: licèt enim præter nomen ſignificans volatile, ponat etiam verbum ſignificans volare, ponit tamen in futuro tempore, quod quidem ſolet etiam accipi pro imperatiuo, ſed verè eſt futuri temporis. Itaque ait: *ngof iengofef*: quod ad litteram poteſt latinè verti dupliciter, vel in futuro volatile volabit, vel in imperatiuo volatile volet. Non debet autem hoc loco ſumi pro imperatiuo: quia cùm ibi ſine dubio exprimatur prima productio auium, non ſatis erat dicere auis volet, quaſi ſupponerentur aues, & tunc daretur illis volatus: ſed potiùs idem illud verbum producendi, quod refertur ad piſces, refertur quoque ad aues. Et verbum volandi debet ſumi in futuro, ſubintelligendo tamen relatiuum, *qui*: etenim familiare & frequens eſt in ea lingua, prætermittere huiuſmodi relatiuum, vt debeat tamen ſuppleri & ſubintelligi. Quare debet integrè legi, volatile quod volabit ſuper terram: & ita productio ex aquis, prorſus ad hoc quoque genus iuxta litteram refertur. Ac etiam per modum imperatiui, volatile quod volet ſuper terram. Et ideo vulgatus Interpres omiſit verbum volandi; quia perindè erat dicere, volatile ſuper terram. Textus autem Chaldæus legit eo modo per imperatiuum cum relatiuo, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & auem quæ volet ſuper terram*: & Septuaginta Interpretes legunt per participium, *Volatilia volantia ſuper terram*. In quibus omnibus patet eũdem eſſe ſenſum, quòd verbum producendi ex aquis, verè referatur ita ad aues, ſicut ad piſces. Neque ineptè, ſed aptiſſimè, ex aquis in ſuo loco ſubſidentibus fieri & produci poterant aues quæ volarent ſuper terram, & ſecus firmamentum, ideſt in aere.

Explicatur alius locus ſacri textus.

At in alio loco capitis ſecundi, debet quidem ſubintelligi & repeti verbum, ita ſcilicet, *Formatis igitur de humo cunctis animantibus terræ, & formatis vniuerſis volatilibus cæli, adduxit &c.* Non enim cogitandum eſt, Moyſen tunc voluiſſe dicere, volatilia quoq; fuiſſe formata ex humo terræ, quod nullatenus dixerat in pro-

pro-

proprio narrationis loco cap. primo. Addit etiam D. Auguſt. poſſe hîc nomine terræ intelligi quoque aquam: quia ſæpè per concomitantiam hoc nomen amplè accipitur pro tota hac mole, quæ ex terra & aqua conſiſtit. Nec refert quòd aues paſcuntur quoque & habitant in terra, ac multum habent de natura terræ: quia adhuc optimè fieri potuerũt per ſubſtantialem tranſmutationem ex aqua, prout ex vera narratione Scripturæ ſatis conſtat.

Conuenienter fieri potuerũt ex aqua. Neque verò ex alia parte fieri debebant potiùs ex aere: non enim oportebat, vt ex quolibet horum trium elementorum fieret quoddam viuentium genus. Imò ſicut ex terra facta ſunt duo genera, ſcilicet vegetabilia & animalia: ita ex aquis conuenienter fieri poterunt duo alia genera. Et licèt aues volent per aerem, etiam terreſtria animalia incedunt per aerem, & reſpirant ex aere; nec propterea fieri debuerunt ex aere. Ac ſine dubio terra & aqua erat magis proportionata & propinqua materia ad efformanda omnium viuentium corpora. Vnde nec etiam fieri debebant aues ex vaporibus aqueis, quæ in ſubſtantia conueniunt cum aqua, & in accidentibus cum aere. Nam ad efformanda auiũ corpora, debebat potiùs addenſari adhuc magis materia quàm rareſieri: quare debuiſſent potiùs vapores reduci in aquam, quàm aqua reſolui in vapores, ad hoc vt materia eſſet magis apta. Præſtat ergo ſimpliciter & abſque diſtinctione fateri, Deum ex aquis produxiſſe tàm aues quàm piſces, in opere huius diei. Adduci etiam ſolent quædam ſimilitudinis rationes inter aues & piſces; in figura corporis, in plumis & ſquamis, in alis & pennis, in gignenda prole ex ouis; & præſertim in agilitate & forma motus, qua videntur volare piſces in aqua, natare aues in aere; ac demum quia multæ ſunt aues quę aquis gaudent, & in aqua piſcantur: vt ex his omnibus appareat, conuenienter eodem tempore & ex eadem materia fuiſſe à Deo formatas aues ac piſces.

SECTIO NONA.

De Opere ſextæ diei.

Sexta die facta ſunt animalia terreſtria. SExta die formauit Deus rerum opifex terreſtria animalia, in primis quidem ea quæ ratione carent, ijs verbis, *Producat terra animam viuentem in genere ſuo, iumenta, & reptilia, & beſtias terræ, ſecundùm ſpecies ſuas*: & deinde formauit hominem. Itaque in productione horum omnium viuentium videtur Deus ſeruaſſe ordinem & progreſſum incrementi, procedendo à minùs perfectis ad magis perfecta. Antea enim creauit plantas, quæ planè tenent infimũ locum inter viuentia. Deinde creauit piſces & aues, ac tandem animalia terreſtria, quæ à toto genere illis præferenda ſunt: ſunt enim magis ſenſata & diſciplinabilia. Atque inter piſces & aues, priùs quoque nominati ſunt piſces, qui adhuc ſunt inferioris conditionis quàm aues: habent enim minùs perfectam temperiem, & corporis figurationem, & ſenſuum vigorem. Ac tandem hac ſexta die poſtremo loco formatus eſt homo, omnia prædicta prorſus excedens. Hinc notauit S. Tho. q. 72. ad 1., in productione plantarum non nominari vitam, in productione piſciũ nominari reptile animæ viuentis, in productione autem terreſtrium animalium nominari animam viuentem, ac demum in productione hominis non aduocari elementa, ſed potiùs diuinam potentiam, *Faciamus hominem*.

Facta ſũt ex terra tanquam materia. Dùm verò dictum eſt, *Producat terra*, denotatur, ex terra tamquam materia ex terra facta fuiſſe hæc animalia: nec putandũ eſt, terram fuiſſe quoque cauſam eorum effectiuam: idquè ſatis conſtat ex dictis circa alia opera. Ac etiam in Philoſ. q. 50. ſect. 8. notauimus, non potuiſſe aliter perfecta animalia exoriri, niſi per productionem primorum indiuiduorum à Deo, ac vitalem propagationem aliorum ex ipſis primis. Sed circa materiã tàm horum animalium quàm aliorum omnium mixtorum, volunt aliqui nominari quidem vnum certum elementum tanquam id quod magis prædominatur in eorum conſtitutione, ſed reuera

ex omnibus quatuor elementis quæcunque mixta fuiſſe formata, quia ſic eſt de ratione mixtionis. Et hoc quidem dicere debent ij qui volunt, elementa manere formaliter in mixto. Attamen ex modo loquendi Scripturæ potiùs colligitur, ex vno ſimplici elemento, vel terræ, vel aquæ, fuiſſe dicta mixtorum genera procreata: nam ſimpliciter dictum eſt, *Producat terra, producant aquæ:* ideſt prodeant proferantur ex terra, ex aqua: ad quod non ſufficit dicere, elementum terræ vel aquæ in ijs prædominari: ſed neque etiam id ſatis verificari poteſt. Et ad ſummum, humanum corpus dici debebit formatum fuiſſe ex terra & aqua, eo quòd dicitur factum de limo terræ, ideſt de luto, quod vtique ex terra & aqua agglutinatur. Neque verò elementa manent formaliter in mixto: ſed nec etiam in generationibus quæ naturaliter & ordinario modo exercentur, debent, imò nec ſolent elementa realiter ac ſubſtantialiter interuenire. Satis ergo erat, ex vno quopiam elemento fieri productionem illam mixtorum. Sed nec illud ipſum elementum deſeruire debebat niſi penes ſuam materiam cum quantitate & aliqua diſpoſitione: Deus verò ipſe perficiebat totam debitam diſpoſitionem, & inducebat formam ſubſtantialẽ mixti, per quam ſtatim excludebatur forma ſubſtantialis illius elementi: ac proinde propria ſubſtantia & forma talis elemẽti ſe habebat ſolùm vt terminus à quo: atque ita ex ipſo elemento per tranſmutationem ſubſtantialẽ producebatur mixtum. Hoc autem totum conſonat cum ijs quæ de mixtis & mixtione diximus in Philoſ. q. 43.

Nominantur per tria genera. Rurſus, dum in ſacro textu diſtinctè dicitur, *Iumenta, & reptilia, & beſtias terræ*, denotatur quædam partitio terreſtrium animalium in tria genera. Et per iumenta videntur intelligi ea animalia quæ cum hominibus aſſueſcunt, fiuntquè familiaria & domeſtica, vt equi, boues, canes, & ſimilia. Per reptilia intelliguntur illa quæ humi repunt; & vel toto corpore ſe trahunt ſuper terram, vt ſerpentes; vel modicis tantùm pedibus aſſurgunt & incedunt valde prope terrã, vt lacertæ. Per beſtias demum intelliguntur animalia fera & ſilueſtria, vt leones, elephanti, cerui, & reliqua. Addũt verò Septuaginta Interpretes aliud quartum nomen, nempe *Quadrupedia*. Et poteſt hoc ſic explicari; vt per beſtias intelligantur ſolùm feroces beſtiæ quæ nocent hominibus, vt leones, pardi, & ſimiles; per quadrupedia verò illa quæ habitant quidem in ſyluis, ſed non ſunt ita fera, vt cerui, lepores, & alia huiuſmodi. Diſtinctè autem nominauit Moyſes hæc animalium genera, ad maiorem expreſſionem & commoditatem, quia hæc diſtinctio eſt nota & conſueta in communi ſermone. Fuerunt itaque à Deo tunc producta etiam animalia & fera & venenoſa, ad complementum & ornatum vniuerſi; quæ tamen in ſtatu innocentiæ non nocuiſſent, ex beneficio nempe diuinæ prouidentiæ: ſed poſt peccatum deſeruiunt in ſupplicium iuſtamquè vindictam, ſicut antea iam diximus de plantis. Et addiderunt aliqui, quòd in eo ſtatu innocentiæ omnes ferę fuiſſent manſuetæ etiam circa alia animalia. Sed certè notauit S. Thomas q. 96. art. 1. ad 2., quòd eadem fuiſſet tunc natura & conditio ferarum; & cùm veſcerentur carnibus, debebant occidere alia animalia, ſicut nunc faciunt: fuiſſent tamen omnes feræ ita perfectè ſubditæ hominibus, vt ijs nullatenus nocerent, idquè non ex ſua natura, ſed ex ordinatione diuina.

Non fuerunt facta illa quæ poterãt gigni ex cauſis naturalibus. Specialiter autem dubitatur, num fuerint tunc immediatè à Deo producta illa animalia imperfecta, quæ alioqui poſſunt & ſolent virtute naturalium cauſarum emergere ex putrefactione. Affirmaſſe videtur Baſilius homil. 7. in Geneſ., & inclinat Perer. circa opus ſextæ diei. Sed diſtinguit Auguſt. lib. 3. de Geneſ. ad litter. cap. 14., ſignificans fuiſſe quidem tunc productas illas animalium ſpecies quæ ex alijs corporibus poſſunt & ſolent prodire, non autem illa quæ ex putredine humanorum corporum aliorumquè animalium peculiariter oriuntur. Et adhæret D. Thom. q. 72. ad 5. Suarez verò lib. 2. cap. 10. admittit, eas tantùm huiuſmodi imperfectorum animalium ſpecies fuiſſe à Deo tunc conditas, quæ neceſſaria erant ad victum eorum animalium perfectorum quæ illis imperfectis veſci debebant, quia nempe piſces

maiores

maiores ex quibuſdam minimis, & quædam aues ex vermiculis terrę paſcuntur. Sed abſolutè & ſimpliciter negari poteſt, fuiſſe à Deo ipſo immediatè conditas quorumcumque imperfectorum animalium ſpecies. Cùm enim conſtitutæ eſſent cauſę naturales ex quibus deinceps hæc animalia gignerentur; non oportebat immediatè à Deo ipſo creari. Neque id ad propagationem talium ſpecierum conferebat, ſiquidem non debebant vlteriùs per generationem vitalem ſimilium à ſimilibus propagari, ſed potiùs ex cauſis naturalibus exoriri. Et licèt quædam ſpecies ſint, quæ poſſunt vtroque modo multiplicari, vt notauimus q. 50. Philoſ. ſect. 2., ſatis eſt quòd poterant prima indiuidua virtute naturalium cauſarum emergere. Neque etiam ad victum aliorum animalium perfectorum neceſſe erat quaſdam imperfectorum ſpecies ſimiliter à Deo ipſo immediatè creari: quia vel illa animalia veſci poterant alijs perfectis à Deo quoque creatis, vel veſci etiam poterant alijs terræ germinibus: vel eo ipſo tempore incipere poterant virtute cauſarum naturalium enaſci quædam imperfecta animalia, ad eſcam perfectiorum opportuna.

Nec illa quæ oriri poterāt ex commiſtione diuerſorum animalium.

Item dubitatur, num fuerint quoque à Deo immediatè creatæ quædam animalium ſpecies, quæ alioqui naturaliter ex commiſtione maris & fœminæ duarum differentium ſpecierum ſolent oriri. Videtur affirmare Pererius circa opus quintę diei, eo quod harum ſpecierum animalia ſint quoque valde perfecta, & æqualia vel ſaltem proxima illis à quibus gignuntur: ergo pariter debuerunt ab ipſo Deo in illo mundi exordio ſimul cum alijs ſpeciebus procreari. Sed meliùs negauit Rupertus lib. 1. in Geneſ. cap. 57. & ſupponit S. Tho. q. 73. art. 1. ad 3. & alij vt plurimum ſequuntur. Fundatur in alio quodam loco Scripturæ, nempe Leuitici 19., vbi interdicitur hominibus, ne procurent commiſtionem diuerſorum animalium inter ſe: hoc enim ſignum eſt, nec fuiſſe à Deo ipſo per ſe intentas & creatas tales animalium ſpecies, quæ ex diuerſis alijs oriuntur. Sed præcipuè ratione fundatur: quia cùm ex alijs animalium ſpeciebus, ſatis habere poſſent ortum & originem tales nouæ ſpecies, non oportebat, eas ab initio & immediatè à Deo creari. Eoquè magis, quòd huiuſmodi animalia quæ ex diuerſorum coniunctione oriuntur, non habent facultatem gignendi alia ſibi ſimilia, ſed ſunt prorſus infæcunda: vnde inutile fuiſſet ad propagationem talium ſpecierum creari prima quædam huiuſmodi indiuidua à Deo. Imò conſtat, ſucceſſu temporum, varias nouas ſpecies pro varietate animalium coeuntium eſſe exortas, atque adeo tot ſæculis tales ſpecies non extitiſſe, ſed iuxta occaſiones emergere. Et hinc præſertim dictum eſt, *Semper aliquid noui affert Aphrica:* quia nimirum ob nimiam varietatem & copiam animalium in ea orbis parte degentium, & quæ præſertim ad fontes, eo quòd ibi non ſint valde frequentes, conuenire ſolent, facilè contingit fieri varias commiſtiones, & ſic nouas animaliū ſpecies exoriri. Non ergo huiuſmodi ſpecies fuerunt ab initio conditæ à Deo. Nec refert, quòd ſint perfectæ quædam ſpecies: quia dum habent originem ex alijs perfectis, hoc planè ſufficiebat.

Eadē ſexta die facta eſt humana ſpecies.

Tandem, poſt creationem omnium aliarum rerum creauit Deus hominem. Et creauit quidem hac eadem ſexta die, ſed ad denotandam ſingularem hominis excellentiam, noua quadam forma loquendi, ſcilicet, *Faciamus Hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram:* & additur quoque, *Et præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtijs, vniuerſæquè terræ.* Et indubitatum quidem eſt, hac die factum fuiſſe Adamum. Sed dubitatur inter Interpretes, num hac etiam die formata fuerit Heua. Et ratio dubitandi ex ſacro textu eſt: quia pro vna parte narratur formatio Heuæ ex coſta Adami in ſecundo cap. Geneſis, poſt totam narrationem de operibus ſex dierum ac etiam de quiete diei ſeptimæ, & poſt collocationem Adami in Paradiſo, & præceptum illi impoſitum à Deo, & impoſitionem nominum ab Adamo alijs animalibus: quod totum videtur fuiſſe poſt ſeptimam diem. Pro alia parte dicitur cap. 1. in eadem hiſtoria de creatione hominis ſexta die, *Maſculum & fœminam creauit eos:* & inſuper dicitur,

Bene-

Benedixitquè illis Deus, & ait, Creſcite & multiplicamini. Propter hæc Hebræi quidam, vt refertur in Hiſtoria Scholaſtica, excogitarunt, duas fuiſſe mulieres formatas à Deo, & coniungatas Adamo; vnam ſimul cum Adamo ſexta die, alteram verò poſt ſeptimam diem. Sed hæc eſt mera fabula, & prorſus contraria hiſtoriæ ſacræ: ex qua prorſus conſtat, vnicam omnino fuiſſe mulierem, formatam à Deo, & coniugatam Adamo, vocatam Heuam: quæ proinde vel eadem ſexta die vel poſtea creata fuit. Chriſoſt. homil. 10. in Geneſ., & Gregor. lib. 32. Moral. cap. 9. indicant, fuiſſe creatam poſtea: & ita planè ſupponit S. Thomas hic q. 73. art. 1. ad 3., ac ſequuntur Carthuſ., Cathet., & quidam alij circa locum Geneſ., vel hoc loco.

Communior tamen & vera ſententia eſt, eadem ſexta die Deum formaſſe ambo prima indiuidua humanæ ſpeciei, maſculum, & fœminam, Adamum & Heuam. Ita planè ſupponunt Ambroſ. lib. 6. Examer. cap. 1., Auguſt. lib. 3. de Geneſi ad litter. cap. 12. & lib. 6. cap. 2. & 5., Theodoret. q. 21. in Geneſ., Beda in opere ſextæ diei, & alij Patres circa eundem locum, ac ſequuntur ibi Expoſitores vt plurimum. Item ſic ſentiunt Bonau. in 2. d. 18. art. 1. q. 2, & alij Scholaſtici, Molina in ſuo tract. de Opere ſex dierum diſp. 22., Suarez lib. 3. cap. 4., & alij Theologi hoc loco. Et ſuadetur: quia Deus elegit ſex illis diebus mundum condere cum omnibus ſuis partibus requiſitis, & conſequenter dicitur die ſeptima quieuiſſe: at inter partes huius vniuerſi, principalis eſt ſpecies humana: nec vtique ſatis fuiſſet condita hæc ſpecies, niſi in duobus ſaltem indiuiduis, mare & fœmina, ex quibus poſſet ſpecies propagari: ergo verè fuerunt ſexta illa die formata ambo ea indiuidua. Sic certè in ſpeciebus aliorum animalium, Deus ſimul creauit vtrumque ſexum, ad hoc vt ſufficienter eſſent conditæ tales ſpecies ad complementum vniuerſi: igitur multò magis fatendum eſt, debuiſſe fieri ambo indiuidua in ſpecie humana, ad hoc vt illis ſex diebus perficeretur & compleretur ipſum vniuerſum.

Oſtenditur ex Scriptura.

Conſonat planè contextus Sacræ Scripturæ. Tum in eo quod dictum eſt cap. 1. in prima creatione hominis. Quod non fuit dictum tunc per anticipationem, ſed per veram narrationem: nec fuit dictum ob ſolam continentiam virtualem ſeu materialem fœminæ in Adamo ex cuius coſta erat formanda, ſed ob veram actualem productionem. Sic enim æqualiter ibi dicitur, *Maſculum & fœminam creauit eos*: & benedictio illis data vt creſcerent & multiplicarentur, vtique ad ambos directa fuit, & ſupponebat ambos verè & realiter exiſtere, ſcilicet tunc productos. Tum deinde poſt completum ſextum diem, dicitur cap. 2. *Igitur perfecti ſunt cœli & terra, & omnis ornatus eorum, compleuitquè Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat, & requieuit die ſeptimo ab vniuerſo opere quod patrarat*. Certè autem ad perfectionem totius vniuerſi, & ad complementum diuinorum operum, & ad quietem ſiue ceſſationem diei ſeptimæ, debebat maximè humana ſpecies fuiſſe integrè & abſolutè condita realiter & actualiter in vtroque ſexu. Et alioqui ſi tunc non fuiſſent adhuc facta indiuidua fœminæi ſexus in alijs animalibus, non vtique dici potuiſset, fuiſſe perfectum vniuerſum, fuiſse completa diuina opera, ceſſaſse Deum à ſuis operibus: at multò magis ad hoc totum referebat humana ſpecies, quàm aliorum animalium ſpecies. Tum demum iterum cap. 5. dicitur, *Hic eſt liber generationis Adam, in die qua creauit Deus hominem, ad ſimilitudinem Dei fecit illum, Maſculum & fœminam creauit eos, & benedixit illis, & vocauit nomen eorum Adam in die quo creati ſunt*: vbi planè etiam ſupponitur, ambos fuiſse ſimul eadem die creatos.

Explicatur Scriptura contextus.

Atque hinc tandem inferendum eſt, narrationem adiunctam in cap. 2. Geneſis de formatione Heuæ cum alijs præuijs actionibus, referandam omnino eſse ad ſextam diem: ita videlicet quòd Moyſes cap. 1. ſuccinctè & in compendio narrauerit formationem humanæ ſpeciei in maſculo & fœmina factam ſexta die: deinde iterum cap. 2. ob rei dignitatem & excellentiam, magis diſtinctè & exactè cum ſuis circumſtantijs eamdem rem repetere voluit. Et ita patet manifeſtè;

feſtè: quia ibi denuò repetit formationem ipſius quoque Adami, & ſupplet quæ antea prætermiſerat, dicens, Deum formaſſe Adamum de limo terræ, & inſpiraſſe illi vitam. Repetit etiam productionem terreſtris Paradiſi & arborum, vt tunc deſcriberet locum deſtinatum ad hominis habitationem. Et ſic repetit quoque formationem mulieris, addendo & ſupplendo quæ deſiderabantur, ſed iam ipſa ſexta die facta erant. Nec mirum, quòd eadem ſexta die, ante formationem Heuæ, Deus impoſuiſſet præceptum Adamo, nam Adamus erat caput, & ab illo poterat ac debebat edoceri Heua. Item, quòd priùs quoque fuerint adducta animalia ad Adamum, & ab eo ſua nomina acceperint: cuius ordinis hanc præcipuè rationẽ Sancti reddunt, vt Adamus videns animalium ſpecies in binis indiuiduis maſculo & fœmina, cognoſceret neceſſitatem ſimilis adiutorij, ideſt alterius ſibi conſortis: & ſic Moyſes narrat, Deum dixiſſe, *Non eſt bonum eſſe hominem ſolum, faciamus ei adiutorium ſimile ſibi*: & ſtatim adduxiſſe animalia ad Adamum, & Adamum impoſuiſſe illis nomina: ac rurſus inquit, *Adæ verò non inueniebatur adiutor ſimilis eius*, & proſequitur narrare formationem mulieris.

Sed de homine agendum rurſus eſt ſeparatim.

Cæterùm quia hoc opus Dei, ſcilicet humana ſpecies, conſtituit aliud tertium genus creaturarum, nempe ex corpore & ſpiritu conſtantium, cùm anima hominis ſit ſpiritualis: ideo à nobis quoque prolixiori repetitione & tractatione, plura quæ ad hoc opus ſpectant, ſeparatim ac diſtinctè in alia ſequenti quæſtione proſequenda erunt, poſt proximam ſectionem, non quidem de alio opere, ſed de requie diei ſeptimæ.

SECTIO DECIMA.

De Requie Dei in die ſeptima.

Die ſeptima requieuit Deus, ceſſãdo ab operibus.

CONcludit Moyſes narrationem diuinorum operum in ædificio huius vniuerſi, dicens cap. 2., *Compleuitquè Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat, & requieuit die ſeptimo ab vniuerſo operè quod patrarat*. Vbi adhuc intellexerunt aliqui, Deum in ipſa die ſeptima operatum aliquid fuiſſe ad complementum ſuorum operum. Et refert Euſebius lib. 13. de Præparat. euangelica cap. 6., Ariſtobulum quendam dixiſſe, Deum die ſeptima indidiſſe rebus ſtabilitatem, immutabilitatem, ac perpetuam permanentiam: & ſic dici quieuiſſe, ideſt dediſſe ipſis rebus quietem. Catherin. verò indicauit, Deum die ſeptima formaſſe mulierem. Satis tamen exploratum eſt, Moyſem docere voluiſſe, Deum ceſſaſſe die ſeptima ab operando, nec quicquam amplius operatum fuiſſe ad ſtructuram & complementum vniuerſi. Et ita Sacri Doctores communiter obſeruant & pro certo ſupponunt. Patetquè ex ipſo textu. Nam in fine capitis primi, concludendo dicitur, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona, & factum eſt veſpere & mane dies ſextus*: & ſtatim initio capitis ſecundi, *Igitur perfecti ſunt cæli & terra & omnis ornatus eorum*. Patet etiam: quia ideo poſtea Deus iuſſit populo hebræo, vt ſanctificaret & obſeruaret diem ſeptimam, abſtinendo ab omni opere, veluti in memoriam illius diei ſeptimæ, & quaſi ad imitationem ipſius Dei. Sic Exodi 20. dicitur: *Sex diebus operaberis & facies omnia opera tua, ſeptimo autem die ſabbatum Domini Dei tui eſt, non facies omne opus in eo*. Et redditur ratio, *Sex enim diebus fecit Dominus cælum, & terram, & mare, & omnia quæ in eis ſunt, & requieuit in die ſeptimo*.

Non fecit ea die vllum nouũ opus.

Neque verò dici poteſt, Deum die ſeptimo indidiſſe ſuis operibus nouam ſtabilitatem & permanentiam. Nam omnia opera in ſe ipſis fiebant cum tali ac tanta ſtabilitate, qualis ad eorum naturam pertinebat, vel in ſpecie vel in indiuiduo: videlicet corpora cæleſtia facta fuerunt prorſus incorruptibilia: corpora verò inferiora ita facta fuerunt, vt per ſucceſſionem & multiplicationem indiuiduorum, deberent quoad ſuas ſpecies conſeruari. Et omnino ſtatim atque fiebant opera Dei, accipiebant ſuam firmitatem ijs conuenientem. Nec etiam dici poteſt, fuiſſe die ſeptima formatam mulierem, quæ ſi non fuit forma-

ta

ta die ſexto ſimul cum viro, dilata potiùs dicenda foret poſt ſeptimum diem, ita vt non computaretur inter primaria opera & partes vniuerſi, ſed ſe haberet ſicut alij effectus ſucceſſiuè conſequentes. At ſimpliciter fuiſſe formatam ſexta die, iam ſupra ſtatuimus.

Dum ergo Moyſes dixit, Deum compleuiſſe die ſeptimo opus ſuum, non intellexit intrinſecè, ſed extrinſecè: id eſt non quaſi ipſa die ſeptima fecerit vltimũ opus, aut vllum nouum complementum operum præcedentium: ſed quia non amplius fecit quicquam vltra opera ſex dierum. Et hoc expreſſit, ſubdens, Deũ requieuiſſe die ſeptima ab vniuerſo opere quod patrarat. At Septuaginta Interpretes, pro die ſeptima legunt ſextam in priori clauſula, & in poſteriori ſola legunt ſeptimam: *Perfecit Deus in die ſexta opera ſua quæ fecit, & requieuit in die ſeptima ab omnibus operibus ſuis quæ fecit.* Vbi quidem in re idem eſt ſenſus, ſcilicet Deum die ſexta feciſſe vltima opera, & in die ſeptima ceſſaſſe ab operando. Attamen in textu Hebræo, in vtraque clauſula legitur dies ſeptima: itaque debet intelligi, hac die completa & abſoluta fuiſſe extrinſecè Dei opera, & ſucceſſiſsè intrinſecè requiem ac ceſſationem ab operando.

Non ceſſauit ab omni prorſus operatione ſed ab ædificio vniuerſi.

At verò, nequaquam debet intelligi, Deum penitus ceſſaſſe ab operando, ita vt deinceps nullam prorſus operationẽ exerceat: conſtat enim potiùs, Deum nunquam ab operando ceſſare, iuxta illud Ioannis 5. *Pater meus vſque modo operatur, & ego operor.* Sed debet tantùm intelligi certo modo, & cum limitatione, vt explicat S. Tho. q. 73. & alij Theologi, Interpretes, & Patres. Nempe ceſſauit Deus à faciendis nouis operibus ad ædificium & ſtructuram vniuerſi, ſiue ceſſauit à fabricando illo opificio huius vniuerſi. Et ita Moyſes ipſe expreſſit modo illo loquendi, *Compleuit Deus opus ſuum quod fecerat: Requieuit ab vniuerſo opere quod patrarat.* Sed inſuper addi poteſt, Deum ſimpliciter ceſſaſſe ab operibus naturalibus ſe ſolo efficiendis, nec deinceps talia facere. Per quod non excluditur, quominùs indeſinenter conſeruet opera quæ antea fecit, & concurrat etiam ad alios effectus qui virtute cauſarum creatarum efficiuntur, & ita agat cum ipſis cauſis, & faciat vt ipſæ cauſæ agant. Item creat quoque ipſe ſolus Deus animam rationalem, & infundit humano corpori in omnibus humanis generationibus: tamen id perficit ſupplendo defectum cauſæ naturalis, ſeq; accomodando naturalibus diſpoſitionibus materiæ. Demũ operatur quoque Deus paſſim de nouo & ſe ſolo effectus ſupernaturales, & plerumque efficit miracula, circa ipſa quoque opera naturæ, tamen præter naturæ ordinem. Hoc inquam totum non excluditur per illam requiem & ceſſationem ab operãdo poſt ſex illos dies diuinorum operum.

Septima dies non habet veſperam & finem.

Notauit autem Auguſt. lib. 4. de Geneſi ad litter. cap. 18., ſingulis ſex diebus attribui mane & veſpere, ſed de die ſeptima non dici mane & veſpere: non dici factum eſſe diem ſeptimum, ſicut de ſingulis alijs diebus dictum erat: & diem ſeptimum habuiſſe ſuum mane, ſed non habuiſſe veſperam. Hoc autem iuxta litteram de operibus diuinæ creationis denotat, quietem Dei ſiue ceſſationem illam ab operando, non fuiſſe menſurandam & abſoluendam pro vna die, pro ipſa ſeptima die; ſicut creatio ſingulorum operũ intra ſingulos dies perficiebatur & claudebatur: ſed talis quies & ceſſatio erat deinceps perpetuò permanſura modo explicato: & ideo dictum non eſt, factum eſſe veſpere & mane diem ſeptimum. Moraliter autem & myſticè denotat perpetuitatem gloriæ cæleſtis qua potientur Sancti: nam priorum dierum opera denotant labores Iuſtorum in hac vita, & ſeptimæ diei quies denotat requiem & gloriam in alia vita, vt expreſſit Apoſtolus ad Hebræos 4. *Qui enim ingreſſus eſt in requiem eius, etiã ipſe requieuit ab operibus ſuis, ſicut à ſuis Deus:* labores autem Iuſtorum in hac vita habent finem, ſed quies & gloria in altera vita non habebit finem.

†

QVAE-

QVAESTIO SEPTVAGESIMAQVINTA & ſequentes vſque ad finem.

De Hominibus Qui ex corpore & ſpiritu conſtant.

IN communi quidem diuiſione ſubſtantiæ, duo tantùm genera adæquatè ſignabantur, ſubſtantia ſpiritualis, & ſubſtantia corporalis, atque ſub corporali includebatur homo: quoniam eo nomine intelligebatur quæcumque ſubſtantia conſtans partibus & prædita quantitate. Verùm hoc loco tertium genus condiſtinctum eſt à S. Tho. in ſpeciali pro hominibus, nempe ſubſtantia conſtans ex corpore & ſpiritu, ex materia corporali & forma ſpirituali; ad differentiam ſubſtantiæ purè corporalis, quæ penitus & quoad vtramque partem eſt corporea. Et ita hæc tria genera diſtinxerat Concil. Lateran. cap. Firmiter, de Sum. Trinit. *Deus ſua omnipotenti virtute ſimul ab initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, ſpiritualem & corporalem, angelicam videlicet & mundanam: ac deinde humanam, quaſi communem, ex ſpiritu & corpore conſtitutam.*

S. Thomas ergo per plurimas quæſtiones de Homine tractat, videlicet à ſeptuageſimaquinta ad centeſimamſecundam: & complectitur quæcumq. ſpectant ad ſubſtantiam, potentias, actus, productionem, & ſtatum hominum, etiam quæ ſunt merè naturalia. Poſtea ſub titulo gubernationis rerum à Deo tractat alia plura, circa dependentiam rerum à Deo, circa adminiſtrationem Angelorum, circa operationem corporum, ac iterum tandem circa propagationem hominum. Verùm, quæcumque ſpectant ad communem gubernationem & dependentiam rerum à Deo, nos iam expediuimus antea communi loco: & quæ ad adminiſtrationem Angelorum, in ipſo tractatu de Angelis: quæ ad operationem corporum, vel in ſuperiori tractatu de corporalibus creaturis, vel in Philoſophia: quæ demum ad propagationem hominum, in eodem vno tractatu de ipſis hominibus inſerenda ſunt. De ipſis verò hominibus, quæcumque naturalia ſunt, ſiue quoad ſubſtantiam, ſiue quoad potentias & operationes, ſatis iam in Philoſophia tractauimus, ad quam propriè pertinebant. Modò ergo ſolùm inquirenda ſuperſunt, quæ præcipuè quoad productionem & ſtatum & lapſum hominum, ex ſacris litteris diuinaquè inſtructione didicimus, ſuntquè propriè Theologica.

SECTIO PRIMA.

De Origine & formatione hominum.

Homines originem habuerũt & formati fuerunt à Deo.

HOmines originem habuiſſe & formatos primùm fuiſſe à Deo, duo videlicet indiuidua, ex quibus reliqui omnes deinceps propagarentur, expreſſum eſt in cap. 1. & 2. Geneſ., & iam attigimus ſuperiori tractatu in opere ſextæ diei. Et naturali etiam ratione conſtare poterat, non potuiſſe homines aliam originem habere. Vnde inſipienter errarunt, qui vel in toto vel in parte homines per ſe aut naturalium cauſarum virtute è terra exortos fuiſſe putarunt, vt commemorauimus q. 50. Philol. ſect. 8. Adhuc autem magis diſtinctè conſideranda eſt formatio primorum hominum, prout à Moyſe enarratur.

Formauit Deus corpus Adami de limo terræ.

Formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ. Hoc ſpectat ad corpus: & ſic quidem formatum fuit corpus Adami, de eo enim ſolùm id Moyſes narrat. Et per limum terræ non intelligitur ſola terra, ſed terra permiſta aquæ, vt notauit S. Tho. q. 91. art. 1. Quidam autem Iudæi, vt refert Chri-

Chryſoſt. homil. 8. in Geneſ., & inter eos Philo lib. de Opificio mundi, & quidam Hæretici, vt refert Epiphan. Hæreſi 23. & 26., dixerunt, corpus Adami non fuiſſe à ſolo Deo immediatè fabricatum, ſed potiùs miniſterio Angelorum: ſic intelligentes illa verba, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtrã*: quòd ſcilicet Deus hunc ſermonem habuerit cum Angelis, inuitans eos ad humanum corpus elaborandum.

Omnino tamen dici debet, fuiſſe à ſolo Deo immediatè factum totum hoc opus. Ita docet S. Tho. q.91. art.2., & alij communiter, Theologi, Interpretes, & Patres. Patet ex ipſa Scriptura, quæ abſolutè de ipſo Deo inquit, *Creauit Deus hominem ad imaginem ſuam*, & rurſus *Formauit hominem de limo terræ*, & ſimiliter Eccleſiaſt.17. *Deus de terra creauit hominem*. Patet etiam exemplo aliarum rerum, quas Deus ipſe immediatè per ſe condidit, nullo adhibito miniſterio Angelorum; & ſic formauit plantas & bruta ex terra, piſces & aues ex aqua: ergo multò magis fatendum eſt, hominem quoad omnem partem fuiſſe à ſolo Deo immediatè fabricatum. Patet quoque ratione: quia ſimpliciter diſpoſitio & organizatio humani corporis fieri nõ poteſt virtute Angelorum. Et ad ſummum potuiſſent Angeli concurrere ad congregandam in loco materiam ex qua fieret humanũ corpus, vt notauit S.Thomas eo art.2. ad 1., ſicut in reſurrectione aliquod miniſterium exhibebunt, colligendo pulueres humanorum corporũ. Sed hoc tunc non requirebatur, quia parata erat terreſtris materia ex qua humanum corpus fabricaretur: & in prõptu erat limus per admixtionem aquæ: nam proximè dictum erat, *Fons aſcendebat è terra irrigans vniuerſam ſuperficiem terræ*. Nec etiam opus erat, vt priùs ab Angelis effingeretur ex limo corpus quoddam artificiale, veluti terreſtris ſtatua, cui conſequenter Deus ſuperinduceret debitas diſpoſitiones, ac tandem infunderet animam. Quinimò abſque hoc præuio artificio, cogitare poſſumus in tota terræ maſſa, portionem quandam ad inſtar humani corporis, in quam portionem Deus immediatè induxerit animaſticas diſpoſitiones & infuderit animam. Atque totum quidem eius corporis opificium optimè potuit ab ipſo Deo ſimul & in inſtanti perfici. Illa autem verba Dei, *Faciamus hominem &c.*, nequaquam intelligi debent dicta ad Angelos: vt ſanè manifeſtum eſt, quia intentum Dei non fuit, facere hominem ad imaginem Angelorum. Sed à Sacris Doctoribus accipiuntur potiùs tanquam colloquium inter diuinas perſonas, ad denotandam excellentiam eius operis: & propriè exprimunt imperium & decretum diuinarum perſonarum de efficiendo homine.

Sequitur, *Et inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ, & factus eſt homo in animam viuentem*. Hoc ſpectat ad animam. Quamuis Cyrillus lib.8. in Ioann. c.47. & Philaſtrius in Cathalogo Hæreſum num.50., putent, per hæc verba ſignificari potiùs infuſionem gratiæ, & iam antea ſupponi animam, cum dictum erat, *Creauit Deus hominem ad imaginem ſuã*. Sed alij Doctores communiter intelligunt, illis verbis denotari infuſionem animæ: & ſic ſupponit S.Tho.q.90.ar.3. Et patet, quia ad corpus refertur, *Formauit hominem de limo terræ*: vnde debebat cõſequenter exprimi infuſio animæ; & vtique expreſſa eſt per ea verba, *Inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ*. Et ita additum eſt, *Et factus eſt homo in animam viuentem*: ideſt factus eſt homo animal viuens, factus eſt homo viuens per animam. Quando autem antea dictum erat, *Creauit Deus hominem ad imaginem ſuam*, fuit quidem in compendio narrata creatio hominis: ſed poſtea iterum fuit per extenſum expoſita cum diſtinctione corporis & animæ. Eo autẽ modo loquendi indicare voluit Moyſes, animam humanam non eſſe corpoream ſubſtantiam, ſed ſpiritualem & immortalem, quæ à Deo ipſo immediatè in omnibus hominibus creari debet. Non verò quaſi anima noſtra ſit formaliter de ſubſtantia ipſa Dei, vt aliqui inſipienter errarunt, ſicut memorauimus q.57. Philoſ. ſect. 1. Quo loco ſufficienter de natura animæ rationalis tractauimus.

Creauit Deus animam & infudit corpori in eodem inſtanti.

Fuitquè in eodem inſtanti ſimul creata anima & infuſa corpori, nec priùs creata & poſtea infuſa. Quamuis idem Philaſtrius velit, animam fuiſſe priùs in

ſe creatam quando dictum eſt, *Creauit Deus hominem ad imaginem ſuam*, & poſtea formatum fuiſſe corpus de limo terræ, eiquè infuſam fuiſſe illam animam. Et hoc ſub dubio relinquit Auguſt. lib. 7. de Geneſi ad litter. cap. 24. & ſequentibus. Sed rectè S. Thomas q. 90. art. 4. & alij communiter docent, non priùs fuiſſe creatam animam quam infuſam corpori, ſed ſub illis verbis, *Inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ*, fuiſſe ſimpliciter creatam in ſe & infuſam corpori. Patet ex doctrina generali quam tradidimus eadem q. 57. Philoſ. ſect. 3., animas hominum non fuiſſe priùs creatas, ſed tunc ſingulas creari, cùm ſuis corporibus infunduntur: quia anima rationalis ex natura ſua eſt forma corporis, eſt ſubſtantia incompleta, ordinata ad conſtituendum compoſitum: & ſic non debet ab initio creari niſi in corpore. Patet etiã in ſpeciali de anima primi hominis ex modò dictis: quia non eſt diſtincta narratio quando dicitur homo factus ad imaginem Dei, & quando dicitur factus in animam viuentem: ſed eſt eadem narratio bis repetita. Et in ipſomet priori loco non eſt ſenſus tantùm de anima, ſed de toto homine conſtante ex corpore & anima: nam ibidem dicitur, *Maſculum & feminam creauit eos*: quod vtique ad corpora ſpectat. Dubium verò eſt, num fuerit anima in eodem inſtanti ſimul creata quo formatum fuit corpus, vel aliquantò poſt. Simul, affirmant S. Thom. q. 91. art. 4. ad 3. & alij vt plurimum. Poſt, affirmant Auguſt. lib. 13. de Ciuit. cap. 24., Chryſoſt. homil. 12. in Geneſ., & alij ex Expoſitoribus: & expreſsè lib. 4 Eſdræ cap. 3. *Tu Domine dediſti Adæ corpus mortuum, & inſufflaſti in eum ſpiritum vitæ, & factus eſt viuens coram te.*

Formauit Deus mulierem ex coſta viri. Formato viro enarrat Moyſes formationem mulieris ex latere Adami: *Tulit vnam de coſtis eius, & repleuit carnem pro ea; & ædificauit Dominus Deus coſtam quam tulerat de Adam, in mulierem, & adduxit eam ad Adam.* Caietanus circa hunc locum Geneſis, contendit, hoc non eſſe ad litteram intelligendum vt verba ſonãt, ſed metaphoricè ſic dictum eſſe ad deſignandam dependentiam mulieris à viro: ſed reuera æquè primò ex terra ambos formatos fuiſſe, quando dictum eſt, *Maſculum & feminam creauit eos*. Et præcipuum eius fundamentum eſt: quia nec erat ſufficiens vna Adami coſta ad fabricandum mulieris corpus: nec dici debet Adamus remanſiſſe veluti mutilatus abſque vna ex ſuis coſtis, vel antea fuiſſe creatus in ſtatu monſtruoſo cum vna coſta ſuperflua. Addit quoque, debere metaphoricè intelligi ſoporem Adami, & adductionem mulieris, & verba illa, *Hoc nunc os ex oſſibus meis & caro de carne mea.*

Sed certum omnino eſſe debet, verè & realiter mulierem formatam fuiſſe poſt virum, & ex coſta ipſius viri, ſicut ad litteram ſonant Scripturæ verba. Ita pro certo ſupponit S. Thomas q. 92. & omnes alij Theologi conſentiunt, ac ſimiliter Patres & Sacræ Scripturæ Interpretes. Vnde Alphonſus de Caſtro verbo *Adam*, pro hæretica cenſet ſententiam Caietani, excuſat tamen illum à pertinacia. Patet manifeſtè ex Scriptura, mulierem fuiſſe formatam poſt virũ: antea enim dicitur, *Non eſt bonum eſſe hominem ſolum, faciamus ei adiutorium ſimile ſibi*: & rurſus, *Adæ verò non inueniebatur adiutor ſimilis eius.* Planè igitur fuit antea vir ſolus, & poſtea formata fuit mulier. Similiter patet, verè mulierem fuiſſe formatam ex coſta viri: quia ſic ex profeſſo & tàm claris verbis Scriptura narrat, dicens Deum tuliſſe vnam de coſtis viri, & repleuiſſe carnem pro ea, & ædificaſſe coſtam in mulierẽ, & Adamum dixiſſe, illam eſſe os de oſſibus, & carnem de carne, & vocaſſe Viraginem quoniã de viro ſumpta erat. Vnde omnino debet hoc totũ cum proprietate intelligi, vt narratio hiſtorica requirit. Imò nec poteſt cogitari, quidnam metaphoricè ſignificari queat per ablationem coſtæ, repletionem carnis, & alias particulas huius narrationis. Et inſuper idem repetitur in alijs Scripturæ locis. Sapient. 10. *Primus formatus eſt à Deo pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet factus.* Eccleſiaſt. 17. *Deus creauit de terra hominem, Creauit ex ipſo adiutorium ſimile ſibi.* Et Apoſtolus 1. Corint. 11. *Mulier ex viro.* Ac demum eſt hæc res apud omnes Doctores & Fideles indubitata: vt mirandum ſit, Caietanum ta-

lem

lem nouitatem excogitaſſe. Nec deerant rationes, ob quas Deus prudentiſſimè determinauerit formare corpus mulieris ex corpore viri, quas recenſet S.Thomas q.92.art.2. Atque nomine coſtæ intelligitur non ſolum os, ſed etiam caro illi adiuncta, vt patet ex verbis illis Adami.

Addidit tamen aliam quoque materiam.

Cæterùm, Magiſter in 2.d.18.cap.4. vult, ex ſola illa coſta Adami formatum fuiſſe totum mulieris corpus in iuſta ſua magnitudine. Et ita antea indicauit Vgo de S. Victore lib.1. de Sacram.p.6. cap.26. Idquè fuiſſe poſſibile defendunt Alenſ.2.par.q.58. memb. 4. §.1., Henric. Quodl. 7. q.9., Durand. & quidam alij ead.diſt.18. Verùm hoc non aliter intelligi poſſet, quàm vel per rarefactionem, qua eadem materia extenditur ſub maiori quantitate: vel per replicationem, qua eadem materia replicaretur per varia membra corporis. Sed certè corpus mulieris formari debuit à Deo in ſua conuenienti denſitate prout humana conſtitutio requirit. Et debuit item formari cum tota materia illi conueniente, diſtincta per omnia membra. Ideo S.Th. q.92.art.3. ad 1. aſſerit, neceſſariā fuiſſe additionem alterius materiæ, ſicut etiā quando Chriſtus Dominus ex quinque panibus ſatiauit quinque millia hominum: & explicat, dici adhuc, ex coſta, & ex panibus, quia additio facta eſt ad materiam præexiſtentem coſtæ & panum. Atque ſic alij cōmuniter ſentiunt. Sed S. Thomas probabilius cenſet, additionem illam materiæ factam fuiſſe per creationem: alij exiſtimant potiùs ſumptam fuiſſe ex aere vel ex terra. Aut aliter dici poſſet, corpus mulieris non fuiſſe primò formatum in iuſta magnitudine ſicut corpus Adami, ſed ita paruum quantum ſufficiebat illa coſta, & ſtatim poſt fuiſſe per additionem alterius materiæ adauctum.

In Adamo fuerat vna coſta ſupra debitum numerum,

Rurſus aliqui volunt, ablatam fuiſſe Adamo vnam ex coſtis conſuetis ac naturaliter debitis humano corpori: ſed ne corpus Adami remaneret mutilum, reſtitutam illi fuiſſe à Deo aliam coſtā: & dum dicitur, *Repleuit carnem pro ea*, intelligi cum carne os: ſicut dicendo, tulit coſtam, intelligebatur caro cum oſſe. Sic ſentiunt Catherin., Perer., & alij. At S. Thomas eod.art.3. ad 2. ſupponit potiùs, illam coſtam fuiſſe ſuperfluam in Adamo vltra debitum & conſuetum numerum: ita vt Deus ex induſtria id antea fecerit, ad finem formandi ex illa mulierem: & non per hoc corpus Adami fuiſſe antea monſtruoſum. quia licèt illa coſta eſſet ſuperflua illi tanquam cuidam ſingulari indiuiduo, tamen pro tunc non fuerat ſuperflua tanquam capiti humanæ ſpeciei, ex cuius corpore debebat adiutorium ſibi ſimile fabricari. Et hunc dicendi modum defendit Ripa ibi, & frequentiùs approbant alij Theologi: minùs enim incommodum eſt, admittere, fuiſſe in Adamo ad breuiſſimum tempus quandam coſtā ſupra numerum debitum, & quæ mox erat in alium vſum aſſumenda: quàm dicere, defuiſſe poſtea Adamo per totū vitæ tempus vnam è coſtis debitis, & quoad alios omnes homines deinceps conſuetis.

Demum debent etiam propriè intelligi, ſopor & ſomnus Adami, & alia quæ in hac hiſtoria de mulieris formatione narrantur. Licet enim Sancti notare ſoleant, Adamum tunc fuiſſe in contemplationem raptum, & Prophetiæ donum accepiſſe, ac diuina myſteria didiciſſe: adhuc potuit corporali ſomno immiſſo ſibi à Deo obdormiſcere. Adduxit etiā Deus mulierem ad Adam: vel quia in quodam loco aliquantùm ſeparato ædificauit mulierem, & poſtea duxit ad virum: vel quia in eodem loco, excitando Adamum, obtulit & præſentauit ei mulierem. Verè quoque dixit Adamus illa verba, quæ prorſus verificabantur de illa muliere: licèt etiam contineant alium ſenſum ſpiritualem & propheticū de Chriſto & Eccleſia, vt expreſſit Apoſtolus Epheſ. 5. *Sacramentum hoc magnū eſt, ego autem dico in Chriſto & in Eccleſia.* Putandum eſt autem cum D.Thom.q.92. art.4., totum hoc opus à ſolo Deo perfectum fuiſſe, abſque alio miniſterio Angelorum: ac ſimiliter ſtatim atque corpus mulieris fuit abſolutum, Deum creaſſe & infudiſſe animam, ſicut diximus de Adamo.

Hi primi homines formati

Rurſus, de ambobus his primis hominibus exiſtimandum eſt, fuiſſe à Deo formatos cum optima corporis diſpoſitione,

Fuere cum optima corporis diſpoſitione.

tione, vt indicauit S. Thomas q. 91. art. 3., tum quoad vires & fortitudinem, tum quoad elegantiam & pulchritudinem, tum quoad habilitatem & promptitudinem, & ſimpliciter quoad omnes perfectiones humano corpori conuenientes. Fuiſſe quoque tunc formatos vel conſtitutos, in ſtatu cuiuſdam perfectæ ætatis. Vbi ſpecialiter cenſeri ſolet, fuiſſe conſtitutos in illo ſtatu in quo humana corpora ſuum perfectum incrementum adepta ſint. Et præſertim Hieron. in Epiſt. 27. indicat, Adamum fuiſſe conditum in ſtatu illius ætatis, in qua poſtea mortuus eſt Chriſtus Dominus, & in qua homines reſurrecturi ac in æternum victuri creduntur. Sed Caiet. addit, fuiſſe conditum in ætate ſexaginta annorum, Pererius autem ſaltem quinquaginta: nimirum eo quod tunc erat valde diuturnior vita hominis, & ſic longiùs protrahebatur ætas augmenti. Sed hæc ſanè determinari non poſſunt. Satiſquè videbitur dicere, fuiſſe tunc primos homines conditos vel conſtitutos in ſtatu ætatis apto ad omnes humanas functiones, tum ad generationem & propagationem, tum ad alia opera, quantum perfectio eius diuini opificij requirebat.

Et omnes homines facti ſunt ad imaginem Dei.

Poſtremò. Ad ambos quoque primos homines, imò ad omnes pariter alios, & ad totam humanam ſpeciem, ſpectat quod dicitur, Deum feciſſe hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam. Quamuis Chryſoſt. homil. 8. in Geneſ. Theodoret. q. 20. in Geneſ. & Auguſt. lib. Quæſt. veteris Teſtam. q. 21. de ſolo viro intelligere videantur, quòd ſit factus ad imaginem Dei. Sed certè Moyſes abſolutè de homine dixit, *Creauit Deus hominem ad imaginem ſuam*: imò expreſsè ſtatim ſubdit, *Maſculum & fœminam creauit eos*. Et ita quidem Sacri Doctores ſimpliciter in humana ſpecie agnoſcunt imaginem & ſimilitudinem Dei. Et ſatis quidem copioſè & exactè hanc rationem imaginis in homine pertractat S. Thomas q. 93. Sed breuiter hæc ratio imaginis maximè conſiſtit in eo quod anima noſtra eſt ſpiritualis, indiuiſibilis, immortalis, eſt intellectu & voluntate prædita: in quibus omnibus aſſimilatur diuinæ naturæ. Habet quoque dominium & auctoritatem ſuper alias res in hoc vniuerſo: quod expreſſit Moyſes illis verbis, *Et præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtijs, vniuerſæquè terræ*. Repræſentat etiam homo quodammodo Trinitatem diuinarum perſonarum, iuxta illum loquendi modum ad imaginem & ſimilitudinem noſtram, vt ex Auguſt. & D. Thoma explicauimus q. 58. Philoſ. ſect. 1.

SECTIO SECVNDA.

De Loco in quo conſtituti fuere primi homines, nempe terreſtri Paradiſo.

Adamus non fuit creatus in paradiſo, ſed poſtea collocatus

DEſignat Moyſes Geneſ. 2. locum, in quo Deus conſtituit primos homines, dicens, *Plantauerat autem Dominus Deus Paradiſum voluptatis à principio, in quo poſuit hominem quem formauerat*. Ex quo loquendi modo colligitur, non fuiſſe Adamum creatum in ipſo paradiſo, ſed potiùs extra illum, ac deinde fuiſſe ibi collocatum. Et idem rurſus indicatur infra, *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo voluptatis*. Et rurſus cap. 3., poſt lapſum dicitur, *Et emiſit eum Dominus Deus de paradiſo voluptatis, vt operaretur terram de qua ſumptus eſt*. Et ſic docet S. Tho. q. 102. art. 4., & eſt communis ſententia. Ac redditur ratio huius diuini conſilij, vt priùs homo videret quid ſibi iuxta naturam ſuam competeret, & poſtea quidnam diuino beneficio recipiebat. Teſtatur autem Abulenſ. in cap. 13. Geneſ. q. vlt., communem fuiſſe traditionem, Adamum creatum fuiſſe in illa regione in qua poſtea condita fuit Vrbs dicta Hebron: eo quod Ioſue 14. dicitur, *Adam maximus ibi inter Enacim ſitus eſt*. Sed certè, neque neceſſe eſt dicere, Adamum fuiſſe creatum eodem loco, vbi tandem defunctus & ſepultus eſt. Neque neceſſe eſt hic intelligere Adamum primum hominem, qui potiùs à pleriſque Sanctis dicitur ſepultus fuiſſe in monte caluario: ſed ſenſus eſſe videtur de quodam alio ſic nominato, qui erat maximus inter gigantes, nam Enacim erant gigantes. Non

ergo

ergo conſtat, vbinam primus homo creatus fuerit: niſi quòd putandum eſt, creatum fuiſſe in aliquo loco prope paradiſum. Mulier vero formata fuit in ipſo paradiſo, ſicut & deinceps filij ibi naſcerentur, vt notauit S. Tho. eodem art. ad 3. & eſt etiam communis ſententia, & conſtat ex eodem ordine hiſtoriæ prout narratur à Moyſe.

De paradiſo ergo qui nominatur ac deſignatur à Moyſe, quidam Patres indicarunt, non debere intelligi locum corporeum & terreſtrem, vt verba ſonant; ſed debere ſolùm ſpiritualiter intelligi pro felicitate illius ſtatus in quo homo conditus fuit. Ita ſignificauit Origenes circa locum Geneſis, Ambroſius in lib. de Paradiſo, Iſidor. cap. 3. Geneſ., & Hieron. in Queſtionib. Hebraicis. Refertquè Eugubin. circa eundem locum Geneſis, ſic ſenſiſſe olim Hebræos. Et quidem ſic expreſſit Philo Iudæus lib. de Opificio mundi, & lib. 1. Allegoriarum.

Paradiſus erat verus locus corporeus terreſtris.

Omnino tamen debet intelligi locus corporeus & terreſtris, ſic appellatus à Moyſe, in quo loco realiter & corporaliter conſtitutus fuit homo à Deo. Ita omnes Theologi ſupponunt ac docent, & ex profeſſo tractat S. Tho. q. 102. art. 1. Itemquè ſacri Interpretes ac Sancti Patres. Et præſertim Ambroſ. ipſe ſuper cap. 3. Geneſ. & lib. 4. in Lucam, Iſidor. lib. 4. Ethimolog. cap. 13., & Hieron. in Epiſt. 61. & ſuper Daniel. 10. Itaquè, dum aliàs hi Patres ſpiritualiter & myſticè paradiſum illum exponunt, nequaquam voluerunt excludere hiſtoricum & litteralem ſenſum; ſed illum potiùs ſupponentes, excogitarunt alias allegoricas ſignificationes: & ſic expreſſit Auguſt. lib. 13. de Ciuit. cap. 21. Ac demum grauiter reprehenditur Origenes, qui ſimpliciter videtur negaſſe realem paradiſum terreſtrem: & hic inter alios eius errores computatur.

Et ſanè res eſt clariſsima in ſacro textu, dũ Moyſes enarrat, quod Deus plantauerat paradiſum, & in eo arbores cum fructibus, & fontem cum fluminibus, & collocaſſe in eo hominem vt operaretur & cuſtodiret illum: aliaquè omnia quæ de tentatione ſerpentis, de eſu ligni prohibiti, ac tandem de eiectione è paradiſo narrantur, planè dicta ſunt in ſenſu hiſtorico & litterali vt verba ſonant, & ſic prorſus debent intelligi. Et ita rectè S. Thomas ex Auguſt. notauit: *Ea qua de Paradiſo in Scriptura dicuntur, per modum narrationis hiſtorica proponuntur: in omnibus autem qua ſic Scriptura tradit, eſt pro fundamento tenenda veritas hiſtoria, & deſuper ſpirituales expoſitiones fabricanda.*

Erat certus quidã terræ locus.

Rurſus circa determinationem & quantitatem huius loci, refert Vgo de S. Victor. in cap. 2. Geneſ., ſententiam aſſerentem, paradiſum non fuiſſe vnum quendam ac determinatum terræ locum, ſed fuiſſe totum orbem terræ, humanæ habitationi deſtinatum & accomodatum à Deo. Nam adhuc ſi homo non peccaſſet, debuiſſent vtique homines per totum orbem terræ diſtribui & inhabitare, nec potuiſſent in vno certo loco reſtringi, in vno quodam horto recludi; debuiſſent per omnes partes terram operari & cuſtodire; nec debuiſſet tota terra excepto vno voluptatis horto relinqui inculta & ſquallida tanquam deſertum. Ac de facto, quatuor illa flumina quæ dicuntur è paradiſo defluere, non in vno terræ loco originem habent, ſed in locis valde diſsitis vt compertum eſt: igitur nomine paradiſi intelligebatur tota amplitudo terræ.

At certum quoque eſſe debet, paradiſum fuiſse determinatum quendam ac certum terræ locum, cultu & amœnitate valde differẽtem ab alijs terræ partibus. Ita ſupponit S. Thomas ibidem, & omnes alij Theologi ac ſacri Doctores. Eſtquè res clariſſima in eodem textu Scripturæ: dum hunc locum vocat paradiſum voluptatis, & ſpecialiter exprimit, quòd Deus hunc locum plantauerat, in eoquè ſurgebat fons qui in quatuor fluminum capita manabat. Et ſupra notauimus, hominem fuiſse formatum antea de limo terræ extra paradiſum, & poſtea fuiſse in eo collocatum. Tandem, expulſus fuit homo è paradiſo in pœnam ſui peccati, & præcluſus illi regreſsus ad eum locum. Omnino ergo paradiſus erat determinatus quidam ac certus terræ locus, optimus & commodiſſimus, in quo conſtitutus fuerat homo ante peccatum. Non poteſt autem defi-

niri, quantuſnam de facto eſset ille locus, ſed hoc eſt nobis incertum: quamuis Abulenſ. in cap. 13. Geneſ. q. 98. exiſtimet circuitum paradiſi fuiſse circa quadraginta milliaria.

Si autem Adamus non peccaſset, tunc vel fortaſse adhuc inter poſteros plerique peccaſsent, qui proinde fuiſsēt è paradiſo expulſi, & in alijs terræ regionibus habitaſsent. Vel nullo peccante, multò pauciores fuiſsent homines, nempe quot de facto prædeſtinati ſunt; & ſic illis ſufficiens fuiſset locus ille paradiſi, nec fuiſset inconueniens remanere reliquam terram incultam & inhabitatam. Vel demum, iuxta multiplicationem & incrementum humanæ ſpeciei, dilatari ſucceſsiuè debuiſsent paradiſi ſpatia, prout diuina prouidentia diſpoſuiſset. Alioqui non placet, quod dixerunt aliqui, non debuiſse omnes homines habere locum intra paradiſum in ſtatu innocentiæ. Nam certè dici non debet, fuiſſe locum illum à Deo conſtitutum pro ſolis illis primis hominibus, vel pro paucis alijs, aut quantum ille locus capiebat: ſed potiùs fuiſse conſtitutum pro tota hominum vniuerſitate in ſtatu innocentiæ, ſicut pro omnibus deſtinata ac promiſsa erant alia gratuita dona pro illo ſtatu: & ſic omnes & ſinguli amiſimus illum locum ſicut & alia dona per peccatum. Præſtat ergo dicere, locum illum cum ſua amœnitate & cōmoditate fuiſſe ampliandum, quantum multitudo hominum requirebat. De illis autem quatuor fluminibus, S. Thomas ad 2. ait, habere alias occultas origines in vno paradiſi fonte omnibus occulto, licèt inde ſub terra recondantur, & poſt longos regionum tractus in alijs diuerſis locis erumpant. Eupharates quidem & Tigris, non nimis diſtant, ſed in montibus Armeniæ oriuntur: alia verò duo flumina, Phiſon & Gehon, ſi ſint Ganges & Nilus, verè diſtantiſſima ſunt: ſed potius videntur fuiſse alia, circa vicinas regiones decurrentia, de qua re iterum infra dicemus.

Erat locus commodiſſimus.

Iam verò circa qualitatem eius loci, conſtat quidem fuiſse amœniſſimum ac iucundiſſimum, pulcherrimis plantis conſitum, floribus ac fructibus abundantem: vt colligitur ex ipſo nomine, *Paradiſus voluptatis*, & ex ſequentibus verbis, *Produxitquè Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum viſu & ad veſcendum ſuaue*. Similiter conſtat, fuiſse temperatiſſimum, in quo homines degerent abſque moleſtia nimij caloris vel frigoris, ventorum aut tempeſtatum: vt colligitur ex eo quòd primi homines in illo loco conſtituti fuerunt nudi pro ſtatu innocentiæ. Fuiſse quoque ſaluberrimum ad vitam ſanitatemq. tuendam: vt colligitur ex eo quòd homines in illo loco & ſtatu fuiſsent mortis & morborum expertes, de qua re poſtea diſtinctè tractabimus. Et in his conueniunt omnes ſacri Doctores.

Sed præter hæc, aliqui Doctores in exageranda qualitate terreſtris paradiſi exceſſiſſe videntur. Etenim Auctor Hiſtoriæ ſcholaſt. cap. 13. Geneſ., Strabo in cap. 2. Geneſ., Rupert lib 1. de Operib. Trinit. cap. 37., Magiſter etiam in 2. d. 12., Abulenſ. in cap. 2. Geneſ. q. 9. & in cap. 13. q. 107., & alij ex Patribus ac Theologis, indicant, paradiſum fuiſſe locum altiſſimum, vltra & ſupra omnem terram nobis notam & habitabilem: & aliqui dicunt cælis proximum. Imò Baſil. Homil. de paradiſo inquit, fuiſſe adeo ſublimem, vt perpetua luce clareſceret, noctis & tenebrarum expertem. Refert etiam S. Thomas art. 1. cit. argum. 1., Bedam dixiſſe, paradiſum fuiſſe tantæ altitudinis, vt vſque ad lunarem circulum pertingeret. Et in ſolut. refert, quoſdam explicaſſe, quòd paradiſus pertingebat vſque ad mediam aeris regionem. Plerique tamen Theologi volunt, paradiſum fuiſſe conſtitutum in monte ſatis alto & ſublimi: Et Suarez lib. 3. de Opere ſex dierum cap. 6. explicat, ita vt prope ad ſecundam aeris regionem accederet. Fundaturq. hæc ſententia, in eo quòd altior locus, videtur ſalubrior & ſecurior: & quia inde meliùs effluere poterat fons in quatuor flumina redundans ad irrigandam terram: & quia ſic inſuper poterat talis locus euadere inundationem diluuij.

Erat potiùs in planitie quā in ſublimi poſitus.

Attamen non oportet, nos eſſe ſolicitos de altitudine & ſublimitate eius loci: quinimò potiùs ſatis commodè poterat paradiſus conſiſtere in ordinaria terræ planitie, cum aliquibus tamen collibus

leniter

leniter & modicè aſſurgentibus. Et ſic rectè oſtendit Perer. tractans de Paradiſo, & alij plures circa eundem locū. Etenim, velle tantam altitudinem Paradiſi cogitare, vt non haberet viciſſitudinem lucis & tenebrarum, ſiue vt pertingeret vſque ad orbem Lunæ, non ſolùm eſt inutile & incommodum, ſed planè eſt impoſſibile iuxta diſpoſitionem orbis de facto conſtitutam, vt eſt notiſſimum. Vſque verò ad mediam aeris regionem, non deſunt montes qui pertingant: ſed compertum eſt, ſitum illum non ſolùm non eſſe ſalubriorem & cōmodiorem, ſed potiùs eſſe ineptum ad habitationem & conſeruationem hominum: & ſic notauit optimè S. Thomas in ea ſolut. ad 1. *Locus ille non eſſet conueniens habitationi humanæ, tum quia ibi eſt maxima intemperies, tum quia non eſt temperatus complexioni humanæ, ſicut aer inferior magis terræ vicinus*. Et præterea de reliquo, loca montana ſunt magis rigida & aſpera quàm loca campeſtria, ſed hæc ſunt magis amœna, commoda, & fœcunda. Itaque conuenientior apparet terræ planities, aliquibus tamen collibus elata, ad ſitum & ſpatium terreſtris Paradiſi.

Non ergo vrget, nec verum eſt, quòd locus nimis altior, eſſet ſalubrior & ſecurior. Neque quòd inde deberent proruere flumina ad irrigandam terram: quinimò paſſim fontes & flumina ſurgūt in planis terræ locis, & per campos decurrunt. Nec demum oportebat, Paradiſum ſua altitudine excedere aquas diluuij: quinimò potiùs Scriptura teſtatur Geneſ. 7. *Et aquæ praualuerunt nimis ſuper terram, opertique ſunt omnes montes excelſi ſub vniuerſo cælo quindecim cubitis altior fuit aqua ſuper montes quos operuerat*. Itaque vel debuiſſet ſpeciali miraculo excipi locus Paradiſi ne inundaretur aquis diluuij, vel re ipſa inundatus fuit ſicut tota terra, de qua re iterum intra dicemus.

Non videtur fuiſſe ſub æquinoctiali, ſed potiùs ſub zona temperata

Vlteriùs, gratum valde eſſet ſcire, in quonam ſitu & regione orbis plantatus fuerit à Deo Paradiſus ille voluptatis. At conſtat hoc eſſe ignotum. Sed ſolùm ſub quadam generalitate poteſt inquiri, tum ſecundū latitudinem quæ dicitur orbis, ideſt inter duos polos; tum ſecundùm longitudinem, ideſt ortum & occaſum. Ad latitudinem ſpectat quod refert S. Tho. art. 2. in 4. argum. eiuſquè ſolutione, Paradiſum dici collocatum fuiſſe ſub circulo æquinoctiali: eumquè ſitum eſſe temperatiſſimū ob æqualitatem dierum & noctium omni tempore: nec vnquam nimio frigore algere, quia Sol nunquam multum elongatur: nec etiam nimio calore ardere, quia Sol non diù ſuper orizontem moratur. Et ita quidem de ſitu Paradiſi opinati ſunt Bonau. in 2. d. 17. dub. 3. litterali, Durand. ead. diſt. q. 3. nu. 8., & alij. At ex aduerſo alij putarunt, ſitum illum non ſolùm non eſſe commodiorem, ſed potiùs eſſe incommodiſſimum, & hominibus inhabitabilem atque inacceſſibilē. Et ita docuit Ariſt. lib. 2. Meteor. cap. 5. Et hoc probabilius cenſet S. Thom. ea ſolut. ad 4. Sed iam compertum quidem eſt, regionē ſub æquinoctiali inter duos Tropicos, non eſſe inhabitabiliem & inacceſſibilem, ſed eſſe hominibus cultam & populoſam. At conſtat etiam, eſſe nimis æſtuoſam & calidam, vnde appellatur Zona torrida, & ob nimium calorem homines eius loci nigro colore tinguntur. Magis autem temperata & commoda eſt, regio extra tropicos, quæ hinc dicitur zona temperata. Rationabilius ergo erit dicere, terreſtrem Paradiſum fuiſſe ſub zona temperata. Sed quia rurſus hæc eſt duplex, vna extra tropicum Capricorni, & altera extra tropicum Cancri, quæ eſt noſtra: S. Th. 2. 2. q. 164. art. 2. ad 5. indicat, Paradiſum fuiſſe in alia zona vltra tropicum Capricorni, & ideo fuiſſe inacceſſibilem ex hac noſtra regione, ob zonam torridam intermediā. Attamen veriſimilius videtur, fuiſſe potiùs in hac zona inter tropicum Cancri & circulum arcticum: nā in hac regione poſtea habitarunt primi homines, ac deinde Patriarchæ & populi fideles, & in ea demum peracta ſunt myſteria noſtræ redemptionis, diuinaque beneficia largiùs communicata ſunt. Et aliter explicandum erit, qualiter Paradiſus fuerit inacceſſibilis: quia certè zona torrida intermedia non impediebat acceſsū.

Videtur fuiſſe ad Orientem ſitus.

Ad longitudinem vero quæ dicitur orbis ſpectat, quod frequēter Patres docent, Paradiſum plantatum fuiſſe ad Orien-

Orientem, & refert S.Tho.2.2.q 84.ar. 3. ad 3., & eſt expreſſum in tranſlatione Septuaginta Interpretum: vbi enim nos legimus, *Plantauerat Paradiſum à principio*, ipſi legunt, *Plantauerat Paradiſum ad Orientem*. Et poteſt quidem hic etiam ſenſus admitti, ſtante alio ſenſu priori. At quia nomina Orientis & Occidentis, non ſunt abſoluta certarum regionum, ſed ſunt reſpectiua, quia eadem regio eſt orientalis reſpectu vnius, & occidentalis reſpectu alterius: vt v. g. Italia eſt ad Orientem reſpectu Hiſpaniæ, & eſt ad Occidentem reſpectu Græciæ: ideo intelligi debet, Moyſem loquutum fuiſſe reſpectu eius regionis in qua ipſe cum populo Hebræo habitabat. Itaque Paradiſus plantatus fuerat ad Orientem reſpectu Siriæ: atque adeo multò magis reſpectu huius noſtræ regionis quæ eſt occidentalis reſpectu Siriæ.

Et fortaſſe prope Siriam. Quantum autem ſupra verſus Orientem, & in quo propriè ſitu plantatus fuerit terreſtris Paradiſus, vtique ſciri à nobis non poteſt: niſi quòd Septuaginta Interpretes videntur deſignare regionẽ quandam: nam vbi nos legimus, *Plantauerat Paradiſum voluptatis*, legunt, *Plantauerat Paradiſum in Eden*. Et hæc etiam regio videtur nominari in noſtra vulgata cap.4. vbi de Cain dicitur, *Habitauit profugus in terra ad orientalem plagam Eden*. Sed adhuc ignotum remanet, quænam fuerit talis regio, vocata Eden. Nam licèt Iſaias c. 37. & Ezechiel c.27. nominent quoque quandã regionẽ Eden, tanquam notã & manifeſtã, non per hoc debet intelligi eadem regio terreſtris Paradiſi. Aliqui verò coniecturã faciunt, quòd Paradiſus fuerit prope Siriam, verſus Armeniam, eo quòd ibi videntur habitaſſe primi homines, ſiquidem ſuccedente poſtea diluuio, arca dicitur quieuiſſe ſuper montes Armeniæ, & præſertim circa ea loca decurrunt duo nota flumina Paradiſi, Tigris & Euphrates. Atque ita opinatur Perer. tractatu de loco Paradiſi. Et quidem, quamuis hæc non ſatis perſuadeant, videtur tamen res veriſimilis. Nam credibile eſt, Noe cũ filijs poſt diluuium remanſiſſe & habitaſſe circa eandem regionem quam antea incoluerant, neque arcam multum elongatã fuiſſe à loco vbi fabricata fuerat, dum certè non remis & velis impellebatur: conſtat autẽ, illos habitare cæpiſſe circa regionem Siriæ. Credibile etiam eſt, ante diluuium primos homines habitaſſe non longè à Paradiſo: nã ideo Deus, quando eiecit hominem, conſtituit Angelum qui cuſtodiret viam, tamquam alioqui facilis eſſet homini acceſſus & aditus Paradiſi, & notus adhuc ei eſſet locus. Et ex Scriptura colligitur, Deum detuliſſe hominem in eundem locum in quo eum formauerat, & credibile eſt, quòd eum formaſſet propè Paradiſum. Ac demum quando tractauimus antea de creatione mundi, ſupponebamus iuxta cõmunem ſenſum, initium ac diuiſionem dierum, & tempus anni, ſpecialiter debere referri ad illam regionem, in qua Moyſes ipſe ſcriptor eius hiſtoriæ loquebatur, & in qua primus homo conditus & collocatus fuerat, & in qua poſtea Chriſtus Dominus vixit: itaque hæc omnia circa eandem illam Siriæ regionem concurriſſe & adimpleta fuiſſe videntur. Nimium tamen apparet, quòd Perer. determinat quendam locum, vbi Euphrates & Tigris in vnum confluunt: & Genebrard. in Cronographia, Anno mundi 136., determinat regionem Eden in Meſopotamia. Quinimò conſtat potiùs, ea duo flumina habere altiorem originem, nempe in montibus Armeniæ: & iuxta textum Geneſ. illa flumina oriebantur ex Paradiſo.

Cæterùm, an Paradiſus cum ſua amœnitate relictus & conſeruatus à Deo in orbe fuerit, vt deinceps extaret. Affirmatiuam partem ſupponunt S.Tho. 1. p. q.102., & Magiſt. in 2. diſt. 17., alijquè Theologi iiſdem locis, & Expoſitores in Geneſ. Ac defendunt Bellarm. lib. de Gratia primi hominis cap.14., & Suarez lib. 3. de Homine cap. 6., ac nouiſſimè noſter Laurentius de Aponte in Sapient. Salomon. Digreſſ.5. Idemquè ſupponere videntur pleriquè Patres, Iuſtinus Martyr in lib. ad Quæſtiones Ortodoxorum q. 75. & 85., Irenæus lib. 5. Aduerſus Hæreſ. cap.5., Athanaſ. in epiſt. de Decret. Nicenæ Synodi, Tertull. in Apologet., Iſidor. lib. de Vita & obitu Sanctor. cap.3., Hieron. epiſt. 61. ad Pammachium, *An adhuc extet terreſtris ille Paradiſus*

machium, Auguſtinus lib. de Peccator. merit. & remiſſ.cap.3. & lib.2.cont.Pelag. & Cæleſt. cap. 23., & alij. Atque aliqui ex his docent, Henoch & Eliam ibi de facto viuere: imò & animas iuſtorum illic detineri vſque ad diem Iudicij: & Iuſtinus addidit, illum eſſe Paradiſum qui à Chriſto in cruce fuit latroni promiſſus: & Irenæus ait, illum eundem eſſe Paradiſum in quem Paulus dixit ſe fuiſſe raptum. Auguſtinus verò dixit, *Eſſe illum Paradiſum fides Chriſtiana non dubitat.* Et præcipuè ſumitur ex eo quod dictum eſt Eccleſiaſtici 44. *Henoch placuit Deo, & translatus eſt in Paradiſum, vt det gentibus pœnitentiam*: hinc enim ſequitur, conſeruatum à Deo fuiſſe Paradiſum, & in eo collocatum fuiſſe Henoch, qui ibi manſurus ſit vſque ad finem mundi, quando iterum redibit ad prædicandum gentibus, & ad pugnandum contra Antichriſtum: & ſimiliter Helias, qui pariter viuens translatus fuit. Ac inſuper, inter Vitas Patrum, in vita Macharij Romani, narratur, tres Monachos, Theophilum, Sergium, & Hyginũ, inueniſſe dictum Macharium in quadam ſpelunca, viginti milliarijs prope Paradiſum.

Non videtur amplius poſt diluuium extare.

Attamen non deſunt graues Auctores, qui ſentiunt, Paradiſum illum terreſtrem cum ſua amœnitate non amplius extare, ſed permanſiſſe quidem aliquandiù, videlicet vſque ad diluuiũ, ſed tunc aquis obrutum & diſſipatum fuiſſe. Sic cenſent Oleaſter in cap. 2. Geneſ., Eugub. in Recognit. Veter. Teſtam. c.2. Geneſ., Perer. lib.3. in Geneſ. diſp. de Paradiſo q.5. & lib. 7. q.7., Ianſen. in Concord. Euangel. cap.143., Genebrard. in Cronograph. Anno mundi 622. referens etiam Chryſoſtomum. Et hoc quidem nobis videtur veriſimilius. Tum quia ideo Deus olim ad cuſtodiam Paradiſi conſtituit quendam Cherubim, ad arcendos homines ab ingreſſu, quia volebat, locum illum eſſe notum quandiu extabat: & ita putandum eſt, homines vſque ad diluuium habuiſſe notitiam vbi extaret Paradiſus, ſed non potuiſſe illuc ingredi. Cum ergo deinceps nullibi appareat Paradiſus, ſignum eſt non ampliùs extare, atque adeo iam olim cum reliqua terra confuſum fuiſſe, nempe per diluuium. Tum etiam conſtat, tot ſæculorum ſucceſſu apertas & notas factas eſſe omnes habitabiles terræ regiones, nec vllibi inuentus eſt terreſtris Paradiſus. Vnde etiam admitti non poteſt, quod ait S.Thom. & alij, fortaſſe ob nimiam intemperiem & æſtum locorum intermediorum non patere tranſitum vſque ad Paradiſum. Nam etiam per loca æſtuoſiſſima ſub æquinoctiali hinc & inde homines tranſeunt. Vel ſi ex vna parte non pateret tranſitus ad aliã, vtique in illa alia non eſſet impeditus acceſſus ad Paradiſum. Tum etiam ex Scriptura ipſa colligitur vbinam fuerit Paradiſus, vt iam vidimus, & omnes illæ regiones ſunt notiſſimæ, nec vllum eius veſtigium inibi inuenitur: ergo ſimpliciter non extat amplius ille paradiſus. Tum demùm, verè aqua diluuij obruit & diſſipauit vniuerſam terram, Geneſ. 7. *Aqua omnia repleuerunt in ſuperficie terræ: Opertiquè ſunt omnes montes excelſi ſub vniuerſo cælo.* Et non rectè diceretur, fuiſſe per miraculum detentas aquas ne in paradiſi locum irrumperent: nam ſic potuiſſent ibi quoque conſeruari homines & animalia donec tranſirent aquæ. Aut ſine cauſa diceretur, fuiſſe denuò poſt diluuium reparatam amœnitatem paradiſi in ſuo loco. Et credibile etiam eſt, tunc confuſam à Deo fuiſſe originem illorum quatuor fluminum quæ ex paradiſo manabant, & diſtractam fuiſſe in plures fontes & plura capita, copiam illam aquarum quæ in paradiſo ex vno fonte deriuabat. Vel duo ex illis fluminibus, nempe Phiſon & Gehon, penitus diſperſa fuerunt, cùm hæc fluminum nomina non ampliùs inueniantur, nec rectè à pleriſque attributa ſint Gangi & Nilo, vt tractat Perer. lib. 3. in Geneſ. diſp. de Quatuor fluminibus paradiſi. Vel, ſi non eo tempore, forte alio poſteriori ea duo flumina abſorpta fuere.

Neque verò oportet, Henoch & Eliã in illo terreſtri paradiſo habitare. Quinimò Auguſtinus ipſe dixit, incertum eſſe vbi habitent: & aliqui indicant, fuiſſe translatos in cæleſtem aliquem locum: ſed meliùs Gregor. homil. 29. in Euangel., & Rupert. lib. 3. de Trinit. cap. 33., dicunt, fuiſſe deductos in remotum aliquem & occultũ terrę locum.

Tem-

Tempore autem diluuij, oportuit, Henoch miraculoſè in aerem eleuari, vel alio modo prout Deo placuit conſeruari. In illo autem loco Eccleſiaſtici, in textu græco non habetur illa particula, *In Paradiſum*. Sed adhuc ea ſuppoſita, non oportet intelligere illum ipſum veterem paradiſum, ſed abſolutè locum quendam amœnum & ſpecioſum. Vel fuit quidem Henoch tranſlatus in illum paradiſum qui tunc ante diluuium extabat: ſed non per hoc permanſit ibidem poſt diluuium. Falſum verò prorſus eſt & contra fidem, animas iuſtorum detineri in illo loco: ſtatim enim poſt debitam purgationem aſſumuntur ad cælum. Falſum quoque, illum eſſe paradiſum promiſſum latroni, & oſtenſum Paulo: fuit enim gloria, vel regio cæleſtis. Auguſtinus autem ſolùm docere voluit, indefinitè quoad tempus, verè conditum à Deo fuiſſe & extitiſſe illum paradiſum: nec loquebatur determinatè pro tempore illo præſenti. Narratio demum illa de acceſſu Monachorum prope paradiſum, pro fabuloſa habenda eſt.

SECTIO TERTIA.

De Immortalitate primorum hominum, & virtute ligni vitæ.

Homo conditus fuit immunis à morte.

CONdidit Deus primos homines immunes à morte ſub quadam conditione, ſi obſeruaſſent præceptum non edendi de ligno vetito. Eſt res certa & nota apud omnes Theologos & Patres: contra Pelagium, qui inter alios ſuos errores dicebat, Adam omnino fuiſſe moriturum, ſiue peccaret, ſiue non peccaret, nec mortem fuiſſe in homines inuectam per peccatum. Conſtat autem veritas catholica ex Scriptura. Nam cap. 2. Geneſis intimauit Deus illud præceptum Adamo ſub pœna mortis, *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris*: ideſt quòd fieret ſubiectus & obnoxius morti: igitur conditus erat homo immunis à morte, ſub conditione ſeruandi illud præceptum. Et inde cap. 3. *Eiecit eum Deus de paradiſo dicens, Ne fortè mittat manum ſuam, & ſumat de ligno vitæ, & comedat, & viuat in æternum*. Rurſus Sapient. 2. hoc expreſſum eſt, *Deus creauit hominem inexterminabilem, inuidia autem Diaboli mors introiuit in orbem terrarum*. Denique Apoſtolus ſæpè hanc veritatem expreſſit, Rom. 5., 6., 8., & 1. Cor. 15. Et ex his definitum hoc dogma fuit in Concilijs. Concil. Mileuit. cap. 1., Arauſican. 2 can. 1. & 2., & Trident. ſeſſ. 5. cap. 1. Itaque homo tunc, abſque mortis tranſitu, tranſlatus à Deo fuiſſet poſt certum annorũ curſum ex hac vita terreſtri, ad cæleſtem vitam qualem de facto habebunt Beati poſt reſurrectionem.

Non quidè immortalis natura ſua, ſed beneficio Dei.

Non fuit autem homo factus immortalis per naturam, ſicut eſt Angelus, & anima ipſa rationalis. Quinimò homo ex natura ſua eſt morti obnoxius, ſicut cætera animantia. Ac de facto homines ex ratione ſuæ naturæ in mortem tendunt: & Adamus ſine dubio fuit eiuſdem naturæ & ſpeciei, qua reliqui omnes homines ex eo deſcendentes. Sed tamen diuino beneficio gratuito, & vltra ſtatum naturæ, factus erat homo immunis à morte. Ita rem explicat D. Tho. q. 97. art. 1., qui diſtinguit immortalitatem hominum in ſtatu innocentiæ, non ſolùm ab immortalitate Angelorum & cælorum per naturam, ſed etiam ab immortalitate Beatorum per gloriam. Et ſic optimè Auguſt. lib. 7. de Geneſi ad litter. cap. 25. de primo homine inquit, *Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris*. Et ſimiliter rem explicant alij Patres ac Theologi. Et hinc ruit fundamentum Pelagij, qui dicebat, cùm mors ſit naturæ defectus, non fuiſſe culpæ effectũ. Ita enim mors eſt naturæ defectus, quòd diuino beneficio corrigebatur hic defectus, & natura præſeruabatur à morte: ſed merito ſuæ culpæ amiſit homo beneficium Dei, & incurrit in mortem ſuam.

Quonam modo præſeruabatur homo à morte.

Pluribus autem modis intelligi poteſt hoc beneficium & donum immortalitatis in illo ſtatu. D. Thomas ex Auguſt. in lib. Quæſt. noui & veteris teſtam. q. 19. indicat, datam fuiſſe homini immortalitatem, per quandam virtutem impreſſam animæ, defendentem corpus à cor-

ruptio-

ruptione 1. *Non erat corpus indiſſolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo exiſtentem, ſed inerat animæ vis quædam ſupernaturaliter diuinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præſeruare*. Et ita defendunt Caiet. Valent. & alij eodem loco. Aliter Molina tract. de Opere ſex dierum diſp. 28. opinatur, factum fuiſſe corpus hominis impaſſibile per virtutem impreſſam intrinsecè ipſi corpori: ſicut certè corpora glorioſa Beatorum conſeruantur per dotem intrinſecam impaſſibilitatis: & corpora etiam Damnatorum erunt per quandam qualitatem exempta à morte, licèt relinquentur alijs paſſionibus obnoxia.

Præſeruabatur virtute ligni vitæ & prouidentia Dei.

Verùm, id quod ex Scriptura conſtat, eſt, per virtutem ligni vitæ, de cuius fructibus homo edere debebat, futurum fuiſſe hominem à morte immunem. Ita docet S. Tho. art. 4. & alij Theologi ac Patres communiter. Et patet: quia etiam poſt peccatum fuiſſet homo mortis expers, ſi de vitę arbore comediſſet; & ideo expulit Deus hominem è paradiſo: & hinc appellabatur lignum vitæ. Hoc ergo remedio præſeruabatur homo à morte, quæ alioqui per ſe ex neceſſitate naturæ contingit: neque ad hunc effectum oportet cogitare aliam virtutem aut qualitatem antea indicatam animę vel corpori in hominibus. Ad prę-cauendam verò mortem quæ accidentaliter ex morbis, vel violenter ex alijs cauſis contingere nunc ſolet, nec etiam addi debet alia virtus ſeu qualitas ſpecialis in ipſo homine, qua eſſet ab intrinſeco impaſſibilis. Cùm enim homo debuiſſet in illo ſtatu cibari, hoc vtique ſignum eſt, quòd intrinſecè exercebatur actio & paſſio quę dicitur inter calidum & humidum, ſiue inter ipſas partes corporis, & inde conſequebatur deperditio alicuius particulę; vnde debebat ſubſtantia refici per alimenta: ſic ergo ſimpliciter etiam à cauſis extrinſecis potuiſſet corpus humanum pati quantum erat ex ſe. Sed ſicut Deus ſubuenerat per lignum vitæ ad impediendam mortem naturalem: ita ſupponi debet, quòd per optimam temperiem corporum, & qualitatem omnium ciborum, ac ſalubritatem loci, & gubernationem humanæ vitæ, præſeruabatur homo ab omnibus morbis, & à morte ex morbis conſequente. Ac demum, ſpeciali ſua cura & prouidentia, Deus tutum reddidiſſet hominem in ſtatu innocentiæ ab omni cauſa quæ violenter mortem inducere poſſet, vtpotè ab impetu armorum, à morſu animalium, ab ictu fulminum, alijſquè omnibus ſimilibus cauſis. Itaque reuera, non talis erat immortalitas & impaſſibilitas hominis in ſtatu innocentiæ, ſicut de facto erit poſt reſurrectionem, quando homines non indigebunt amplius cibo & potu: ſed tunc alio modo magis intrinſeco conſeruabuntur.

Quæ & quanta erat virtus eius ligni.

Solùm ſupereſt nunc explicandum, qualiter fructus illius arboris habebat vim præſeruandi hominem à morte, & quænam erat huiuſmodi virtus eius. Aliqui voluerunt, nullam fuiſſe virtutem intrinſecam in tali fructu ad præſtandum talem effectum; ſed ſolummodò Deum ipſum ſtatuiſſe ac promiſiſſe, quòd dum homo illo cibo veſceretur, præſeruaret eum à morte. Ita rem explicat Eugubin. in Geneſ. Aliqui autem voluerunt, fuiſſe quidem talem virtutem intrinſecè in illo fructu, tamen non fuiſſe virtutem eius naturalem, ex propria eius forma prouenientem; ſed fuiſſe virtutem quandam ſupernaturalem, illi impreſſam à Deo ad talem effectum, præter omnem exigentiam talis fructus. Ita indicant Beda & Eucher. in Geneſ., Bonauent. & Gabr. in 2. diſt. 19., Arretin. in cap. 2. Geneſ. q. 5., & Caiet. hic qu. 97. art. 4. Rurſus ex ijs qui ſupponunt, virtutem eius arboris fuiſſe intrinſecam & naturalem, Scotus in 2. d. 19. opinatus eſt, talem virtutem non fuiſſe ad conſeruandam prorſus in perpetuum vitam hominis, ſed ſolummodò ad longius quoddam tempus quàm alioqui per alios cibos conſeruaretur; donec ſcilicet adueniret terminus præfixus a Deo, quo transferretur homo è terreſtri ad cœleſtem habitationem & vitam. Sequitur Perer. lib. 3. in Geneſ. diſp. de Arbore vitæ q. 3. Fauet S. Thomas 2. 2. q. 164. art. 2. ad 6., dicens, hominem poſt peccatum, ſi comediſset de ligno vitæ, potuiſſe ſolùm magis prolongare vitam, non autem permanere immortalem. Fundamentum omnis huiuſmodi ſententiæ eſt; quia virtus intrinſeca & naturalis

lis

ſis omnis cibi, non poteſt eſse talis ac tanta, vt cõſeruare aut reparare valeat in humano corpore eandem primæuam diſpoſitionem & vigorem: ſed ſemper videtur virtus vitalis aliquantum infringi ac retundi. Imò in vſu ipſiuſmet fructus vitæ, virtus natiua noſtri corporis, dum ageret in illum cibum, vt eum in ſuam ſubſtantiam conuerteret, eo ipſo ſimul aliquantum ab illo] repateretur, atque adeo per ipſummet cibum nonnihil læderetur & imminueretur.

Erat intrinſeca & naturalis. Communior tamen ſententia eſt, fructum illius vitæ habuiſſe ab intrinſeco ex natura ſua virtutem conſeruandi & protrahendi ſimpliciter in perpetuum hominis vitam. Ita notauimus q. 50. Philoſ. ſect. 10. Et ita docet S. Thomas hic q. 97. art. 4., alijquè Thologi in hoc tractatu, & frequenter ſacri Interpretes in Geneſ. Colligitur ex ipſa Scriptura. Nam ſi virtus illius arboris non fuiſset ei intrinſeca & naturalis, ſed ſolùm per extrinſecam promiſſionem & operationem Dei, vel per ſupernaturalem impreſſionem; non viguiſset talis virtus in illo fructu, niſi durante hominis innocentia, ſiue non extenderetur ad conſerendum effectum, niſi homini iuſto & innocenti dum de illo comederet: ſicut de facto virtus Sacramentorum, quæ eſt ſupernaturalis, vel ſolùm in extrinſeca Dei promiſsione conſiſtit, non habet vigorem nec conſert effectum, niſi reſpectu hominis ritè diſpoſiti. Sed ſic eſt, quòd virtus illius arboris eodem modo durabat poſt peccatum, & habebat eandem vim conferendi ſuum effectum etiã homini lapſo; ideoquè Deus eiecit hominem è paradiſo ne comederet de illo fructu: ergo ſignum eſt, virtutem illius arboris fuiſse ei intrinſecam & naturalem.

Erat apta conſeruare vitam in perpetuum. Valebat autem conſeruare vitam, non ſolùm ad longum tempus, ſed ſimpliciter in perpetuum. Tum quia ſic magis propriè intelligetur verbum Scripturæ, *Viuat in æternum*: licèt enim quandoque ſumatur ęternum pro diuturno tempore, tamen magis propriè ſumetur pro ſimpliciter perpetuo. Tum quia alioqui, ſi fructus vitæ, non habuiſset vim conſeruandi & reparandi vires corporis in eodem ſtatu, ſequeretur quòd paulatim homo declinaret ac deficeret, & temporis tractu ſeneſceret, fieretquè ſucceſſiuè debilior: quod planè non conſonat vigori & integritati illius ſtatus: & eſt apertè contra Auguſt. dicentem, cibum illum habuiſse vim præſeruandi hominem à morte, & defectione, atque languore, & ſenectute: & præſertim lib. 13. de Ciuit. cap. 23. inquit, *Corpus eius, non immortalitate illa abſoluta, atque indiſſolubili, ſed ligno vitæ à mortis neceſſitate prohibebatur, atque iuuentutis flore tenebatur*. Tum præterea, abſquè ligno vitæ illis primis temporibus homines viuebãt etiam vltra nongẽtos annos: ſed non videtur, quòd in ſtatu innocentię debuiſsẽt diutiùs homines in terra relinqui: ergo ſuperfluum fuiſſet lignum vitæ ſi non aliam maiorem virtutem habuiſſet. Tum etiam ratione ſuadetur: quia nõ apparet impoſsibile aut difficile reperi talem virtutem in aliquo cibo & remedio, quod valeret conſeruare & reparare eamdem primæuam diſpoſitionem & vigorẽ corporis: cùm de facto conſtet inueniri varia alimenta & medicamenta quæ habẽt notabiles quaſdam virtutes ad ſubſidium & iuuamen humani corporis.

Et ſic negandum eſt aſsumptum ad fundamentum antea oppoſitum. Poteſt enim inueniri alimentum & remedium talis vigoris, vt non ſolùm non infringat & retundat vires corporis, ſed potiùs reficiat ac reſtauret: ac dum virtus vitalis exercebat ſuam actionem in fructum vitæ vt eum in ſubſtantiam ſui corporis conuerteret, non oportet vt ab eo repateretur paſsione quæ dicitur corruptiua ac deperditiua, ſicut contingit inter contrarias qualitates; ſed potiùs patiebatur paſsione quæ dicitur perfectiua, ideſt confortabatur & roborabatur. Fortaſſe tamen lignum vitæ non habuiſſet vim ad impediendos omnes morbos, qui alioqui ab extrinſeco prouenire poſſunt, & qui præſertim in ſtatu naturæ lapſæ ex tot cauſis abundant: & ſine dubio non habuiſſet vim impediendi mortem quæ violenter ex varijs cauſis externis poteſt inferri. Et ſic poteſt intelligi quod dicit S. Tho. eo loco 2.2., quia ſcilicet in progreſſu diuturni temporis occurrere poterat aliqua externa cauſa morbum ac mortem inferens.

Cæterùm, Rupert. lib. 3. in Geneſ.

An ſufficeret ſemel comediſſe de illo ligno.

cap. 30. adeò exagerauit virtutem eius arboris ad conſeruandam vitam, vt dixerit, ſatis fuiſſe, ſemel tantùm guſtaſſe de fructu illius, ad hoc vt in perpetuum quiſque viueret & nunquam moreretur. Colligit ex ipſa Scriptura eiuſque modo loquendi, *Ne fortè mittat manum ſuam, & ſumat etiam de ligno vitæ, & comedat, & viuat in æternum*. Vbi videtur alludi ad aliam comeſtionem de arbore ſcientiæ: hoc eſt, ſicut Adam ſumpſit iam & comedit de ligno ſcientiæ, & ſic mortem incurrit, ideo ne etiam ſumat de ligno vitæ, & ſic acquirat vitam & immortalitatem in perpetuum, expedit vt expellatur è paradiſo. Itaque ſicut Adamus per vnicam comeſtionem de arbore ſcientiæ incurrit mortem, ita videtur quòd per vnicam comeſtionē de arbore vitæ vitam ſibi firmaſſet in æternum. Et alioqui non apparet, poſt quantum tēpus debuiſſet homo iterum veſci de arbore vitæ ad euitandum mortis periculum.

Oportebat potiùs identidem de illo veſci.

Verùm rectè S. Thomas q. 97. art. 4. & alij communiter docent, fructum vitæ non niſi per continuationem ſeu repetitionem in progreſſu temporis potuiſſe conſeruare vitam & vires, licèt non conſtet, quàm ſæpè oportuiſſet de illo comedere ad ſecuritatem talis effectus. Patet facilè: quia alioqui potuiſſet Adamus pro eo tempore quo commoratus fuit in paradiſo edere de ligno vitæ; nam probè nouerat virtutem eius, quamuis hoc Rupert. neget: ſed certè, ſicut cognoſcebat naturam & proprietates aliarum plantarum ac etiam animalium, ita conſcius erat de virtute illius arboris: ſi ergo ſufficiebat vnica comeſtio, iam fuiſſet pro toto ſequenti tempore immortalis. Patet etiam ratione: quia ad ſummum poterat fructus vitæ confortare & reparare vires corporis ad aliquod certum tempus: ergo oportuiſſet identidem de illo ſumere & paſci, ad hoc vt ſemper vigerent vires corporis, nec deperderentur aut langueſcerent. Et vtique poſt comeſtionem de ligno vitæ, debuiſſet adhuc homo veſci cibis ne moreretur: non enim fruſtra plantatæ à Deo fuerant tot arbores cum ſuis fructibus: nec fruſtra dixerat Deus primis hominibus, *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem ſemen ſuper terram, & vniuerſa ligna quæ habent in ſemet ipſis ſementem generis ſui, vt ſint vobis in eſcam:* & rurſus, *Ex omni ligno paradiſi comede*. Sed certè omnis alia ciborum copia non poterat conſeruare & redintegrare facultates vitales in eodem ſemper ſtatu & vigore, ſed hæc vis conceſſa erat ſoli arbori vitæ: ergo ſicut non ſufficiebat vna comeſtio de fructu eius arboris ad tollendam indigentiam aliorum ciborum, & ad ordinariam ſuſtentationem vitæ; ita prorſus non ſufficiebat ad tollēdam indigentiam eiuſdem fructus vitalis, & ad perpetuam conſeruationem vitæ: ſed ſicut homo, quamuis antea paſtus de ligno vitæ, ſi poſtea nullos alios cibos ſumeret, vtique intra certos dies moreretur; ita ſi ſumeret de alijs cibis, & non amplius de ligno vitæ, adhuc intra certos annos moreretur. Sola ergo repetitio & continuatio eius cibi vitalis valebat in perpetuum conſeruare vitam.

Neque vllatenus oppoſitum ex Scriptura colligitur: ille enim modus loquendi non denotat, quòd per vnicam comeſtionem de arbore vitæ reddidiſſet hominem immortalem, ſicut vnica comeſtio de arbore ſcientiæ reddidit mortalem: ſed ſolùm ſimpliciter demonſtrat, quòd per vſum arboris vitæ potuiſſet homo viuere in æternum. Nec etiam refert, quòd non poſſit à nobis determinari tempus quo neceſſe foret iterare comeſtionem de illa arbore. Admitti autem poteſt caſus vt ſi quis per longius ſpatium temporis quàm oporteret abſtinuiſſet ab illo cibô, & ſic contraxiſſet certam quandam debilitatem virium, ſicut contingit in homine ſene vel ad ſenectutem vergente, ac poſtea ſumeret & veſceretur de ligno vitę, cōſeruaretur deinceps in hoc ſtatu & diſpoſitione, & adhuc pręſeruaretur à morte.

SECTIO QVARTA.

De Alijs Perfectionibus & Donis gratuitis primorū hominum.

Habuit homo naturaliter dominium animaliū.

Aliud quod expreſſum quoque fuit à Moyſe Geneſ. 1., eſt dominium & imperium hominis in animalia vniuerſamquè terram: *Præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtijs vniuerſæquè terræ:*

ra: & rurſus, *Replete terram & ſubijcite eam, & dominamini piſcibus maris, & volatilibus cæli, & vniuerſis animantibus quæ mouentur ſuper terram*. Duæ autem partes in his verbis conſiderari poſſunt.

Vna eſt, poteſtas hominis erga terram & animalia, naturalis & debita ex vi creationis, quæ permanſit etiam poſt peccatum. Cùm enim homo ſit naturæ rationalis, vtique per vires corporis & rationem mentis naturaliter habet facultatem diſponendi de animalibus, etiam alioqui feris & fortioribus: vnde dictum eſt Iacobi 3. *Omnis natura beſtiarum, & volucrum, & ſerpentum, & cæterorum, domantur & domita ſunt à natura humana*. Item habet ex eadem natura moraliter auctoritatem vtendi licitè & iuſtè brutis animalibus, ſicut & plantis cum fructibus, metallis, & lapidibus, & omnibus quæ ſunt in terra: vnde notauit Ariſt. 1. Polit. cap. 5., venationem animalium, & aliarum rerum acquiſitionem, eſſe ex natura rei licitam ac iuſtam.

Hoc inquam totũ, licèt reuera naturale ſit, potuit exprimi à Moyſe in illis verbis: nam ſimul coniunxit in homine ſimilitudinem Dei & dominium animalium: ſimilitudo autem Dei eſt homini naturalis, vt antea vidimus: ergo ſic etiam nominari ibi poterat naturale dominium animalium. Et hoc permanſit etiam poſt peccatum: vt ſatis patet experientia: & rurſus expreſſum eſt Geneſ. 9. *Terror veſter ac tremor ſit ſuper cuncta animalia terræ, & ſuper omnes volucres cæli, cum vniuerſis quæ mouentur ſuper terram, omnes piſces maris manui veſtræ traditi ſunt*. & Pſal. 8. *Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius, oues & boues vniuerſas, inſuper & pecora campi, volucres cæli & piſces maris*. Imò maior eſt, & ad plures commoditates, vſus animalium in hoc ſtatu naturæ lapſæ, quàm fuiſſet in ſtatu innocentiæ: vt notauit S. Thomas q. 96. art. 1. ad 3. *Homines in ſtatu innocentiæ non indigebant animalibus ad neceſſitatem corporalem; neque ad tegumentum, quia nudi erant; neque ad cibum, quia lignis paradiſi veſcebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur*.

Ex dono gratuito Altera pars eſt, ſuperior quædam & amplior poteſtas, naturæ non debita, quę debebit inter dona gratuita cõputari. Ita eſt de mente S. Thomæ ibi q. 96. art. 1. & aliorum communiter: quia videlicet ante peccatum erat alia maior dominatio hominis erga animalia, & ſubiectio animalium erga hominem. Et indicatur quoque in ipſa Script. Geneſ. 2., quando videlicet, *Formatis, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & vniuerſis volatilibus cæli, adduxit ea ad Adam, vt videret quid vocaret ea; omne enim quod vocauit Adam animæ viuentis, ipſum eſt nomen eius*. Et explicatur: quia in hoc ſtatu, ac iuxta puram naturam, animalia ferocia ex ſe non ſolùm non obediunt homini, ſed ei potiùs aduerſantur & nocent vſque ad næcem: & alia etiam non niſi cum magna difficultate coguntur & aſſueſiunt ad humanam diſciplinam & ſubiectionem. At in illo primo ſtatu, nihil homo timebat damni ab animalibus, magnamquè facilitatẽ habebat ad illa regenda, & animalia omnia promptè ſubijciebantur & parebant humanis imperijs. Sicut videlicet nunc homo dominatur quibuſdam domeſticis animalibus, & hæc promptè obediunt. Itaque hoc tunc fiebat per quandam impreſsionem inditam a Deo in ſenſu interno animalium, ad inſtar eius quæ de facto inducitur in ijs quæ domeſtica & familiaria ſunt. Et ſic indicat S. Tho. eod. art. ad 4. *Sic tunc omnia animalia per ſeipſa homini obediſſent, ſicut nunc quædam domeſtica ei obediunt*. Eratquè id rationabile, vt diſcurrit S. Doctor in corpore articuli: quia dum homo ſubijciebatur & obediebat Deo, etiam animalia ſubijciebatur & obediebant homini. Et ſic etiam vires ſenſitiuæ ipſius hominis erant plenè ſubditę rationi, vt infra dicemus. Dum verò homo per inobedientiam receſsit à Deo, meritò perdidit obedientiam & ſubiectionem aliarum rerum, qua ipſe vltra naturæ debitum, gratuito Dei beneficio, potiebatur.

Dei habuit quoddam maius dominium.

Aliæ ſunt perfectiones & dona gratuita, quæ interiùs primis hominibus a Deo collata fuere, quæ licèt non tàm expreſsè fuerint narrata à Moyſe, tamen & ex eadem eius hiſtoria colliguntur, & expreſsiùs in alijs Sacræ Scripturæ paginis memorantur, ac per ſe ſpe-

ctant

ſtant ad animam eiuſquè potentias.

Habuit rerum ſcientiam per infuſionē à Deo.

Et quidem quoad intellectum acceperunt primi homines per infuſionem à Deo magnam ac multiplicem rerum notitiam & ſcientiam, nempe per ſpecies intelligibiles & habitus proportionatos. Ita expreſsit Eccleſiaſticus cap. 17. *Creauit illis ſcientiam ſpiritus, ſenſu impleuit cor illorum*. Habuit itaquè homo ſcientiam naturalem de rebus naturalibus. Ita S. Tho. q. 94. art. 3., & alij Theologi communiter. Et colligitur ex ea narratione Moyſis, vbi dicuntur animalia adducta fuiſſe ad Adamum, & ab eo ſua nomina accepiſſe, vt ibi Sacri Doctores obſeruant. Ratione quoque ſuadetur. Tum quia homo creatus fuit à Deo in ſtatu perfecto: maximè autem de perfectione naturæ rationalis eſt, rerum ſcientia: vnde ſi homo creatus fuit à Deo in ſtatu perfecto quantum ad corpus, eo magis quantum ad animam in cognitione rerum. Tum quia ſic oportebat etiam ad dominium & vſum aliarum rerum corporearum. Tum quia alioqui homo non niſi maximo labore & longiſſimo tempore potuiſſet rerum notitiam ſola inuentione propria comparare, cùm tunc non haberet alium à quo inſtrueretur. Tum demum, vt ait S. Thomas, primus homo creatus fuit caput poſterorũ, non tantum quoad generationem, ſed etiam quoad inſtructionem, vt non tantùm eſſet pater, ſed etiam magiſter: igitur ſicut creatus fuit in ſtatu perfecto corporis vt poſſet generare, ita etiam in ſtatu perfecto ſciẽtiæ vt poſſet alios edocere.

Hæc ſcientia erat eiuſdem rationis cum noſtra.

Fuit autem hæc Adami ſcientia eiuſdem rationis cum ſcientia noſtra, quam humana induſtria acquirimus: fuit enim per accidens infuſa, ſed de genere eius quæ dicitur acquiſita. Ita notauit S. Tho. eod. art. 3. ad 1., & eſt res certa. Vnde nõ attingebat ea quæ naturaliter nos aſſequi non poſſumus, vt notauit S. Tho. in fine corp., *Sicut ſunt cogitationes cordium, futura contingentia, & quædam ſingularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, & alia huiuſmodi*. At ſine dubio ſe extendebat ad omnia quæ naturaliter a nobis cognoſci poſſunt, inter quæ recenſeri debent Deus ipſe & Intelligentiæ ſeparatæ, vt affirmat S. Tho. ead. q. art. 1. & 2. Imò ob perfectionem illius ſtatus multò perfectiùs Adamus hæc cognoſcebat, quàm deinceps homines aſſequi ſoleant: ita tamen quòd adhuc Adami ſcientia ſimpliciter ſiſteret intra idem genus noſtræ cognitionis. Et iuxta hoc debet intelligi S. Tho., dum præfert ſcientiam Adami ſcientiæ noſtræ de Deo & Angelis.

Sed excellentior quàm aliorum hominum.

Et ſimpliciter putandum eſt abſque exceptione, Adamum in omni ſcientia ſuperaſſe cunctos puros homines. Nec rectè Abulenſ. ſuper 3. Reg. cap. 3. q. 7. excipit Salomonem, circa illa verba. *Dedi tibi cor ſapiens & intelligens, intantum vt nullus ante te ſimilis tui fuerit, nec poſt te ſurrecturus ſit*. Et Suarez lib. 3. De Homine cap. 9. admittit, Salomonem exceſsiſse in ſcientia practica & ciuili ſpectante ad Reipublicæ gubernationem. Non rectè inquam: quia perfectio illius primi ſtatus, & excellentia primi capitis omnium hominum, perſuadet potiùs, Adami ſcientiam in omni genere fuiſse præſtantiorem. Comparatio autem illa Salomonis in verbis illis Scripturæ, ad ſummum refertur ad omnes alios homines ſua induſtria rerum ſcientiam comparantes, ſiue dicamus ad omnes alios ex primis illis parentibus propagatos.

Sequitur etiam quod docet S. Tho. art. 3. ad 3., Adamum non potuiſse in ſua ſcientia naturali proficere quantum ad obiecta ſcibilia, ſiquidem omnia ab initio nouerat: ſed ad ſummum quantum ad modum ſciendi, ſcilicet per modum experientiæ. Et admittendum eſt etiam quantum ad illa quæ ſupra excipiebantur: poterat enim Adamus de nouo ediſcere cogitationes aliorum quando ab ijs manifeſtabantur, & futura quando adimplebantur, & ſingularia occulta quando apparebant.

Et in quo non poterat decipi.

Docet inſuper S. Thomas art. 4. & alij Theologi communiter approbant, non potuiſse hominem decipi & errare in illo ſtatu innocentiæ: & ſumitur ex Auguſt. lib. 3. de Lib. arb. cap. 12. Hoc quidem facile eſt, quantum ad illas res quæ erant homini notæ per dictam ſcientiam. At quantum ad illas res quę erant ignotæ, & ex occaſione noſci deinceps poterant, vt dicebamus, explicandum

id

id eſt, tum per exquiſitam hominis prudentiam in illo ſtatu, qua abſtinuiſſet ab omni iudicio rei non certæ, perſpiciendo tantùm quam probabilitatem & veriſimilitudinem haberet res quæ apparebat. Tum præcipuè ſpeciali Dei protectione præſeruabatur ne falleretur: in illo enim integritatis ſtatu, & durante innocentia, Deus auertebat ab homine reliqua mala, vt notauit Auguſt. 14. de Ciuit. cap. 10., malum autem intellectus eſt error, vt expreſsit idem Auguſt. in Enchir. cap. 16. Et ita tandem S. Tho. in ſolut. ad 5. recurrit ad ſpecialem diuinam prouidentiā, *Quòd diuinitus ei ſubuentum fuiſſet, ne deciperetur in his quorum ſcientiam non habebat*. At quia de facto Heua ſaltem per tentationem ſerpentis fuit etiam in intellectu decepta, vt ipſamet ſe excuſans dixit, *Serpens decepit me*: & Apoſtolus 1. Timoth. 3. *Mulier ſeducta in prauaricatione fuit*: Ideo Auguſt. 11. de Geneſ. ad litt. cap. 30. admonuit, & S. Tho. ad 1. approbat, tunc Heuam priùs deliquiſſe interiùs per ſuperbiam, & ſic non fuiſſe iam innocentem, & conſequenter fuiſſe à Deo permiſſam decipi. Aut potiùs dici poteſt, quia hæc deceptionis immunitas præſtanda erat per continuam & ſucceſsiuā protectionem Dei externam, non debuiſſe adimpleri ante probationem illam inſtitutam a Deo in obſeruatione eius præcepti: ſed Deum pro tunc permiſiſſe rerum curſum, vt contingere poſſet error in intellectu & delictum in voluntate: ſed quando poſt illam probationem, ſi homo rectè ſe geſsiſſet, Deus confirmaſſet felicitatem illius ſtatus, tūc deinceps immunem præſtitiſſet hominem ab omni errore.

Habuit notitiam ſupernaturalem quæ erat fides.

Habuit præterea homo per diuinam infuſionem, notitiam ſupernaturalem de ipſo Deo & myſterijs ſupernaturalibus. Ita S.Thom. ead. q.94. art. 1. & alij communiter. Et indicauit Eccleſiaſt. ibi cap. 17. *Poſuit oculum ſuum ſuper corda illorum, oſtendere illis magnalia operum ſuorum, vt nomen ſanctificationis collaudent*. Et patet: quia homo eleuatus fuit ad ſtatum & finem ſupernaturalem, ad quem vtique huiuſmodi notitia requiritur. Aliqui verò indicarunt, hanc notitiam in Adamo fuiſſe per claram viſionem Dei, ſaltem in illo raptu quando immiſit Deus ei ſoporem. Aliqui voluerunt, fuiſſe inferiorem quidem clara viſione, ſed ſuperiorem fide, ideſt fuiſſe ſcientiam infuſam, qualem Theologi cōſtituunt in Chriſto. Et ſic ſentiunt Alenſ. 2. par. q. 91. art. 2. memb. 2. & 3. par. q. 64. memb. 8., & Bonau. in 2. d. 23. art. 2. q. 2., & indicauit Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par. 6. cap. 14., & fauet etiam S.Tho. art. 1. citato.

Sed ſimpliciter dici debet fuiſſe fides. Ita expreſſit S.Tho. q. 95. ſequenti art. 3. & 2.2. q. 2. art. 7., & eſt communis ſententia, ac de mente Patrum. Suadetur: quia certè Adam tunc non habuit claram viſionem per modum permanentis, quia ſic non potuiſſet peccare: nec per modum tranſeuntis in raptu, quia id non conſtat, nec debet affirmari, vt tractauimus q. 12. circa viſionem Dei: & ſi ſic habuiſſet, adhuc aſſignanda eſt alia ſupernaturalis notitia permanens & apta ad meritum. Rurſus dici non debet Adā habuiſſe ſcientiam infuſam ſuperiorem fide, ſicut habuit Chriſtus: ea enim ſciētia tribuitur Chriſto, quia cùm ſimul eſſet beatus per claram viſionem, non poterat habere fidem: at Adamus, cùm non haberet claram viſionem, optimè poterat habere fidem. Atque Angeli ipſi in ſuo ſtatu viæ habuerunt fidem, non autem ſcientiam infuſam. Notitia ergo ſupernaturalis quam ab initio habuit Adamus, fuit ſimpliciter fides, quæ permanſit etiam poſt peccatum. Admitti autem poteſt fuiſſe cum euidentia diuinæ reuelationis & atteſtationis, vt tractabimus in propria materia de fide. Et ſic poteſt explicari quod ait S.Tho. q. 94. art. 1., fuiſſe ſuperiorem noſtra cognitione, & veluti mediam inter noſtram cognitionem & claram viſionem; quia nimirum noſtra fides non eſt cum euidentia diuinæ reuelationis.

Et inter myſteria fidei nouit Incarnationē Chriſti.

Specialiter autem dubitatur, nū Adamus inter myſteria fidei tunc habuerit reuelationem & notitiam de myſterio Incarnationis. Et ratio dubitandi eſt, iuxta ſententiam S. Tho. aſſerentis, Incarnationem fuiſſe à Deo determinatam poſt præuiſum lapſum Adami, in remedium ipſius peccati: ſic enim ſequeretur, Adamum pariter fuiſſe præſcium ſui caſus

ſus: quod non eſt admittendum. Sed adhuc non ſolùm ij qui ponunt decretũ Incarnationis ante peccatum, ſed etiam S.Tho.ipſe ibi 2.2.q.2.art.7., & alij qui cum eo ſentiunt, affirmant, Adamum ab initio habuiſſe fidem Incarnationis. Imò Patres obſeruant, quando dixit, *Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea*, prophetizaſſe in ſenſu ſpirituali de Incarnatione Chriſti; & ideo Apoſtolum ad Epheſ.5.dixiſſe, *Sacramentum hoc magnum eſt in Chriſto & Eccleſia*. Facilè autem fieri poterat, vt Adamus ſciret Incarnationem eſſe futuram, non autem quòd eſſet futura in remedium ſui peccati: & ſic nec etiam ſciebat tunc paſſionem Chriſti & redemptionem. Et ita notauit ibi S. Thom. *Ante ſtatum peccati homo habuit explicitam fidem de Chriſti Incarnatione, ſecundùm quòd ordinabatur ad conſummationem gloriæ, non autem ſecundùm quòd ordinabatur ad liberationem à peccato per paſſionem & reſurrectionem, quia homo non fuit praſcius ſui peccati*. Cæterùm ſimul cum fide habuit etiam homo quaſcunque alias virtutes & dona Spiritus Sancti ſpectantia ad intellectũ, ſicut habuit quæ ſpectant ad voluntatem vt mox proſequemur.

Habuit in voluntate virtutes.

Quoad voluntatem acceperunt quoque primi homines à Deo in eorũ creatione habitus virtutum: tum inquam habitus naturales & ex ſuo genere acquiſitos, tum ſupernaturales & per ſe infuſos. Ita D.Tho.q.95.art.3.alijquè Theologi communiter. Sumitur etiam ex Script. Eccleſiaſtes 7. *Deus fecit hominem rectum:* hæc enim rectitudo maximè in huiuſmodi virtutibus conſiſtit. Et cap.17. *Et ſecundùm ſe veſtiuit illum virtute*. Idemquè ſupponunt Sancti Patres. Et ratione ſuadetur de virtutibus acquiſitis: quia licèt hæ poſſint & à nobis ſoleant noſtris actibus comparari, tamen Deus ex ſe condidit hominem in ſtatu perfecto, atque adeo ab initio indidit ei has virtutes: & hoc ſanè magis faciebat ad perfectionem hominis in illo ſtatu, quàm ſcientia ex parte intellectus: ſi ergo Deus ex ſe dedit homini ſcientiam, maiori ratione dedit has virtutes. De virtutibus autem per ſe infuſis, inter quas intelliguntur quoque dona Spiritus Sancti, certiùs conſtabit infra, dum oſtendemus, hominem fuiſſe creatum in gratia, ſiquidem hæ virtutes comitantur gratiam.

Habuit omnes virtutes, & poterat earum actus exercere.

Ait autem S. Thomas, omnes virtutes fuiſſe aliqualiter in homine. Et hoc explicat: quia quædam virtutes in ſua exercitatione inuoluunt imperfectionem repugnantem ſtatui innocentiæ, vtpote pœnitentia quæ eſt dolor de peccato commiſſo, & miſericordia quæ eſt dolor de aliena miſeria, & quædam virtutes quæ ſunt circa paſſiones reſpiciẽtes malum in ſuo ſubiecto: docet ergo, has virtutes fuiſſe in ſtatu innocentiæ quantum ad habitum, quia homo erat diſpoſitus & promptus ſaltem ſub conditione ad rectè operandum in materia talium virtutum ſi occurriſſet: ſed non fuiſſe quãtum ad actum, quia durante illo ſtatu nõ occurrebat talis materia. Addit Durand. in 2.diſt.29. q. 2., ſimpliciter non fuiſſe in Adamo virtutes quæ verſantur circa paſſiones, ſed ſolùm quæ verſantur circa operationes, eo quòd in illo ſtatu non inſurgebant paſſiones quæ deberẽt moderari & corrigi per virtutes voluntatis.

Attamen etiam quantum ad actus poterant hæ virtutes inueniri & exerceri in ſtatu innocentiæ. Nam per ſe quoque eſt actus virtutis pœnitentiæ, odiſſe peccatum, nolle peccare, inquantum peccatum eſt iniuria Dei: & hic actus maximè exercetur ab innocente; & ſic latiùs in propria materia de pœnitentia dicemus. Ille autem actus qui ſub nomine pœnitentiæ exercetur, ſcilicet pœnitet me peccaſſe, verè non poteſt in innocente reperiri: & hoc voluit D.Th. Item actus miſericordiæ eſt, odiſſe & nolle miſeriam proximi ne accidat. Et præterea poterat eſſe, vt vnus innocens perſpiceret miſeriam in alio non innocente. Imò etiam in alio innocente, licèt non inueniretur miſeria peccati, poterat inueniri aliqua indigentia cui per miſericordiam ſubueniretur: vtpote ſi vrgeret tentatio & periculũ cadendi, aliuſvè ſimilis caſus. Virtutes demum circa quaſdam aut circa omnes paſſiones, non debent diſtingui à virtutibus circa operationes, vt in ſuo loco 1. 2. videbimus: itaque ſimpliciter erant in homine virtutes, abſque exceptione vllarum virtu-

 tum

tum erga paſſiones. Sed ſiue diſtinguãtur, ſiue non; exercitium harum virtutum non ſolùm eſt, reprimere paſſiones inſurgentes; ſed eo magis eſt, continere & dirigere ne inſurgant niſi iuxta regulam rationis: & ſic maximè in illo ſtatu erant virtutes. Cùm autem nominamus virtutes voluntatis, pariter cointelliguntur ex parte appetitus ſenſitiui, in omni materia in qua ſimul cõiunguntur, iuxta doctrinam generaliter de virtutibus moralibus 1. 2. tradendam.

Habuit perfectam ſubiectionem appetitus ſenſitiui ad voluntatem.

Sed vlteriùs quoad appetitum ſenſitiuum, aliud ſingulare donum erat à Deo primis hominibus pro innocentiæ ſtatu collatum, nempe perfecta ſubiectio & ſubordinatio talis appetitus erga voluntatem; ita vt non eam præueniret, inſurgens contra rectam rationem, & trahens ad bonum ſenſibile inordinatum; nec etiam reluctaretur imperio voluntatis, reſiſtens ac repugnans determinationi eius, & inclinans ad partem oppoſitam: ſicut nunc quidem in hoc ſtatu naturæ lapſæ magno noſtro malo experimur & patimur. Ita docet S. Thom. ead. q. 95. art. 2. & 1. 2. q. 81. ac ſequentibus, aliique Theologi communiter, tractantes de originali peccato. Sumitur ex Scriptura. Tum ex iiſdem illis verbis, *Deus fecit hominem rectum*, quæ in hoc ſenſu Sancti intelligunt. Tum ex ipſo textu Geneſ., vbi ante peccatum dicitur, quòd Adam & Heua erant nudi & non erubeſcebãt, ſed poſt peccatum cognouerunt ſe eſſe nudos: quia nimirum ante peccatum nõ ſentiebant motus inordinatos. Tum etiam hoc expreſſit Apoſt. ad Rom. 7., vbi repugnantiam carnis contra ſpiritũ, & concupiſcentiæ contra rationem, planè adſcribit peccato, ſupponens ortam fuiſſe ex Adami peccato. Item ſic paſſim docuit D. Auguſt., & alij Patres, occaſione peccati originalis, contra Pelagium. Et eſt de mente Concilior. circa eundem articulum peccati originalis, & expreſsè Trident. ſeſſ. 5. in Decreto de peccato originali. Ratione autem non alia poteſt hæc veritas ſuaderi: niſi quia ſic diuinæ bonitati placuerat, hominem condere in ſtatu perfecto atque tranquillo, quandiu ſua culpa non eum amitteret. Alioqui talis ſubiectio appetitus non erat per ſe debita humanæ naturæ, ſed fuit donum gratuitum, quod amiſimus per peccatum.

Ad explicandum verò, qualiter tunc fieret hæc perfecta ſubiectio appetitus, Corduba lib. 1. ſuarum quæſtionum q. 45. indicat, tunc fuiſſe aliam diuerſam potentiam per ſe ita ſubditam voluntati. Sed certum ſanè eſſe debet, eiuſdem prorſus rationis eſſe omnes noſtras potentias, tàm poſt quàm ante peccatum: nec cogitari debet fuiſſe permutatam vllam potentiam: quia tales potentiæ ſunt connaturales tali naturæ, nec in ſe variari poſſunt. Suarez lib. 3. de Homine cap. 12. contendit, præter virtutum habitus inditos à Deo potentijs animæ, non interueniſſe aliam formam intrinſecam, ſed ſolùm externam Dei prouidentiam & protectionem. Verùm, ſi ab intrinſeco appetitus ſenſitiuus non erat perfectè ſubditus voluntati per aliquam formam intrinſecam præter ordinarias virtutes, oporteret dicere, Deum paſſim debuiſſe prouidere per ſubtractionem ſui concurſus, ne appetitus ſenſitiuus prorumperet in aliquem motum ante aut contra imperiũ rationis, occurrente nempe obiecto ſenſibili attractiuo ipſius appetitus: quod planè eſſet minùs conueniens.

Hæc ſubiectio perficiebatur per formã intrinſecam.

Cenſendum ergo potiùs eſt, quòd talis ſubiectio perficiebatur per quandam formam intrinſecam, qua appetitus fiebat totaliter conformis voluntati, & voluntas totaliter dominabatur appetitui. Ita indicant Scotus Durand. & alij in 2. diſt. 29., & ſequitur Molina diſp. 27. de Opere ſex dierum. Suadetur; quia non apparet difficile, imprimi à Deo appetitui ſenſitiuo talem qualitatẽ, quæ eum contineat, ne moueatur ante aut contra imperium voluntatis, ſed prorſus ei conformetur, operans ad nutum eius: item imprimi talem qualitatem voluntati, qua perfectè ſibi ſubijciat & ſecum trahat appetitum, nec ſinat eum deuiare. Cumque in ſtatu innocentiæ hic fuiſſet ordinarius & firmus modus operandi, perfici ſic debebat per formam intrinſecam. Explicatur magis: ſicut dantur virtutes intrinſecæ potentijs, quæ tribuunt facilitatem & promptitudinem, vt appetitus obediat voluntati, & voluntas dominetur appetitui;

ita

ita cogitari & admitti debet quædam forma tanti vigoris, vt penitus ſubijciat appetitum voluntati. Et ſicut virtutes morales conſtituuntur tum in voluntate tum in appetitu, ad hoc vt vtraque potentia ſit ritè diſpoſita: ita pariter conſtituenda erit ſua forma in vtraque potentia. Imò videbitur hæc forma ſufficere pro omnibus virtutibus, ſiquidem præſtat pluſquam facilitatem, complectens in ſe virtualiter & eminenter totam vim ipſarum virtutum, & addens multò maiorem vim. Et ſic cogitari poteſt vna forma in voluntate, & altera in appetitu ſenſitiuo, habens rationem omnium virtutum in ſua potentia.

Habuit præcipuè gratiam iuſtificantem.

Iam verò ſuprema perfectio & ſummum beneficium Dei gratuitum in hac vita, eſt gratia iuſtificans, quæ iuxta ſententiã D. Tho. & noſtram reſidet in eſſentia animæ. Et omnes quidẽ Theologi affirmant, primos homines in illo innocentiæ ſtatu habuiſſe hanc gratiam: ſed aliqui volunt, non fuiſſe ab initio creatos in gratia, ſed eam accepiſſe aliquantò poſt creationem. Sic ſentiunt Magiſt. in 2. diſt. 24., Scotus & Bonau. diſt. 29., Alenſ. 2. par. q. 91., & alij ex antiquis. Aſſerendum tamen eſt, habuiſſe gratiam ab initio, & fuiſſe creatos in gratia. Ita S. Tho. q. 95. art. 1., & alij communiter. Probatur cum S. Doctore ex ijſdem illis verbis Eccleſiaſtis, *Deus fecit hominem rectum*: debet enim intelligi, hominem iuſtum ac ſanctum: & ſtante eleuatione hominis ad ſtatum & finem ſupernaturalem, rectitudo ſimpliciter dicta conſiſtit in gratia iuſtificante & ſanctificante. Faciunt etiam alia verba Eccleſiaſtici 17. *Legem vitæ hereditauit illos, teſtamentum æternum conſtituit cum illis, &c.* Atque etiam in ipſo textu Geneſis, aliqui Patres, per ſimilitudinem cum Deo, & per ſpiraculum vitæ, intellexerunt hoc donum gratiæ. Et præſertim Auguſtinus frequẽter alijque Patres communiter, non ſolùm docent, Adamum habuiſſe in illo ſtatu gratiam, ſed etiam ab initio fuiſſe creatum in gratia. Concilia quoque ſupponunt, ac determinant, Adamum habuiſſe antea gratiam, & per peccatum amiſiſſe: vt videre eſt in Concil. Arauſic. ſecundo Canone 19. & Trident. ſeſſ. 5. Can. 1. & 6. Vnde abſolutè hoc eſt certum de fide. Et hinc colligendum eſt, ab initio fuiſſe creatum in gratia: quia conuenientius eſt dicere, Deum in primo inſtanti condidiſſe hominem in ſtatu perfecto: & ſic diximus quoque de Angelis, fuiſſe ſtatim creatos in gratia: & ſic infra dicemus, quòd ſi Adamus non peccaſſet, omnes homines in primo conceptionis inſtanti recepiſſent gratiam; & ideo nunc in eo inſtanti contrahunt originale peccatum: ac demum nulla eſt ratio, vt infuſio eius gratiæ differri debuiſſet poſt creationem, cùm optimè potuerit fieri in eodem inſtanti.

Habuit abundantiã gratiæ auxiliantis.

Habuit item homo ſimul cum gratia ſanctificante abundantem gratiam auxiliantem, non ſolùm vt ſeruare poſſet præceptum ſibi impoſitum, ſed etiam vt plures alios perfectionis actus exerceret. Et credendum eſt, reuera exercuiſſe dũ permanſit in gratia. Imò Gregor. lib. 4 Dialogor. cap. 1. inquit, *In paradiſo aſſueuerat homo, verbis Dei perfrui, Beatis ſpiritibus cordis munditia & celſitudine viſionis intereſſe*: quod debet intelligi de contemplatione Dei & exercitio bonorum actuum. Atque putandum eſt, in ipſo quoque primo inſtanti, elicuiſſe actum valde perfectum conuerſionis ad Deum ſiue dilectionis Dei: ſiquidem fuit ſtatim conditus in excellenti quodam ſtatu intellectus & voluntatis. Et ſic S. Tho. ibi q. 95. art. 1. ad 5. ait, *Nihil prohibet, etiam in primo inſtanti ſuæ creationis primum hominem gratiæ conſenſiſſe.* Quare poſſibile erat, vt per huiuſmodi actum priùs ordine naturæ elicitum ex gratia auxiliante, diſponeretur homo ad recipiendam gratiam ſanctificantem: ſed tamen hoc non erat neceſſarium: de facto verò eodem modo ſentiendum videtur, ſicut antea de diſpoſitione & gratia Angelorum.

Et gratiã non peccandi venialiter.

Non habuit autem homo donum perſeuerantiæ, ideſt auxilium efficax ad ſeruandum præceptum. Et ſic abſolutè ille ſtatus innocentiæ non ſecum ferebat impeccabilitatem, idest auxilia efficacia ad non peccandum mortaliter. Et ita ſimpliciter poterat homo peccare, non ſolùm contra præceptum illud de non comedendo, ſed etiam contra alia præcepta: ac de facto

dicitur peccaſſe priùs per ſuperbiam, vt poſtea circa eius lapſum tractabimus. Admitti tamen poteſt quod aſſerit S. Th. 1.2.q.89. art. 3., atteſtans eſſe communem ſententiam, vt tenera eſt Scholaſticorum in 2.diſt.21., ſcilicet quamdiù homo in illo ſtatu non peccabat mortaliter, fuiſſe immunem ab omni veniali peccato. Quamuis oppoſitum velint Scotus, Maior, Baſſolis, Gabr., Herrera, & alij Scotiſtæ ea diſt.: & quamuis etiam Altiſiodor.lib.2. Summæ tract. 10.c.3.q.4. & Almain. in Moralib. tract. 3.cap.22. velint, fuiſſe ſolùm immunem ab ijs venialibus quæ ex ſurreptione contingunt, non autem ab ijs quæ ex plena deliberatione committuntur. Sed ſententia D. Thomæ eſt magis ad mentem Auguſt. lib. 14. de Ciuit. cap.10. & 26. & alibi. Et magis conſona felicitati & tranquillitati illius ſtatus iuxta hactenus dicta: nam certè per ſolum veniale peccatum non amittebatur felicitas illius ſtatus: ſed ille ſtatus erat immunis ab alijs malis: ergo etiam ab hoc malo culpæ venialis, & conſequenter pœnæ quæ illi correſpondere deberet. Rationem autem & modum huius rei, aliqui aſſignarunt, dicentes, quòd in illo ſtatu, omne peccatum, licèt alioqui veniale, imputaretur ad mortale. Sed hoc meritò refellit S. Thomas. Ipſe verò aſſignat ex intrinſeca rectitudine & diſpoſitione hominis in illo ſtatu. Sed hæc ſanè non ſufficit, ſicut non impediebat quominùs poſſet homo peccare mortaliter. Addendum ergo eſt, ex diuina protectione, conferenda ſemper fuiſſe homini auxilia efficacia ad non peccandum venialiter, quandiù non peccabat mortaliter: & hoc planè ſufficit.

In collectione bonorum donorum conſiſtebat iuſtitia originalis & integritas naturæ.

Cæterùm in his perfectionibus & donis gratuitis conſiſtebat iuſtitia originalis, & integritas naturæ, quæ vocatur in illo ſtatu innocentiæ. Scotus quidem in 2. diſt. 29. indicauit, iuſtitiam originalem fuiſſe quoddam aliud habituale donum, tribuens voluntati & appetitui delectationem ad benè operandum. Sotus verò lib.1. de Natura & grat. c.5. Valent.1.par. & Zumel quæſt. 95. art.1. volunt, iuſtitiam originalem ſpecialiter fuiſſe gratiam ipſam ſanctificantem, ſed cum maiori virtute & vigore quàm nũc habeat, ad præſtandos *ſcilicet* alios effectus illius ſtatus: & putant eſſe de mente S.Tho.hic q.95.art.1. & q.97.art. 1. ad 3., quoniam iuſtitia & gratia iuſtificans idem ſonant, & in eius priuatione conſiſtit peccatum. At Caiet.eodem loco, & Durand. in 2.d.20.q.5., Bonau. diſt.29.art.2. q. 2., Henric. Quodlib. 6. q.11., Alenſ. 2. par. q.90. memb.1., & quidam alij, conſtituunt potiùs iuſtitiam originalem in alijs donis præter gratiam ſanctificantem: quoniam reſtitura poſtea eſt hominibus gratia ſanctificans, non autem iuſtitia originalis. Verùm, ſimpliciter & adæquatè loquendo, iuſtitia originalis ſumi debet pro collectione dictorum donorum. Non enim oportet cogitare aliud donum diſtinctum quod vocetur hoc nomine: & per habitus antea dictos impreſſos voluntati & appetitui ſatis habebatur delectatio in operando. Gratia verò ſanctificans per ſe & intrinſecè non erat diuerſæ rationis ab ea quæ de facto nobis confertur, ſed ex voluntate Dei illi tunc adiungebantur alia dona ad alios effectus. Atque ratione diuerſarum partium verificantur ea quæ de iuſtitia originali dicuntur: nam ratione ipſius gratiæ verum eſt, in eius priuatione conſiſtere peccatum: ratione aliorum donorum verum eſt, non reſtitui iuſtitiam originalem, licèt reſtituatur donum gratiæ.

SECTIO QVINTA.

De Statu & conditione aliorum hominum in caſu innocentia.

PLerique Patres putâſſe videntur, quòd ſi primi homines non peccaſſent ſed in prima innocentia permanſiſſent, non fuiſſet futura aliorum hominum multiplicatio naturali modo & propagatione, ſicut modò fit. Sic indicant Chriſoſt. homil. 18. in Geneſ., Damaſc. lib.2. Fidei cap. 30., Niſſen. lib. de Opificio hominis cap. 17., Euthim. in Pſalm. 50., Auguſtin. etiam lib.1. de Geneſi cont. Manich. cap. 19., Hieron. Epiſt. 22. ad Euſtochium, & alij dicentes, vſum coniugij ortum fuiſſe ex peccato,

cato, & ideo ante peccatum & intra paradiſum non fuiſſe.

Alij homines multiplicati fuiſſent per naturalē propagationem.

Certum tamen eſſe debet, verè futuram fuiſſe in ſtatu innocentiæ hominum multiplicationem & propagationem, eodem naturali modo quo nunc fit. Ita S. Thomas hìc q. 98., alijquè Theologi omnes circa hunc locum, & cum Magiſtro in 2. diſt. 20. Et expreſſe Auguſt. lib. 9. de Geneſ. ad litter. à cap. 3. & lib. 14. de Ciuit. à cap. 21., vnde lib. 1. Retract. cap. 10. reuocauit quod antea alio loco dixerat: item Beda, Rupert., alijquè ex Patribus idem docuerunt. Eſtquè res clara in Script. Nam idcirco ſtatim ab initio Deus creauit in humana ſpecie maſculum, & feminam: ideo ex tunc dixit, *Non eſt bonum hominem eſſe ſolum, faciamus ei adiutorium ſimile ſibi*: & Adamus tunc dixit, *Relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori ſuæ, & erunt duo in carne vna*: itemquè ante peccatum Deus illis indixit, *Creſcite & multiplicamini, & replete terram*. Ratione verò oſtenditur: quia vtique ſi Adamus & Heua manſiſſent innocentes, non per hoc ſoli ſemper manſiſſent: quamuis enim eſſent à morte immunes, tamen ad perfectionem & abundantiam humanæ ſpeciei, & complementum vniuerſi, conueniebat adhuc plures homines multiplicari, ſicut de facto poſt reſurrectionem tot homines manebunt in perpetuum immortales. Neque verò homines deinceps immediatè crearentur à Deo: neque alius modus multiplicationis per cauſas naturales eſſet poſſibilis: igitur verè eodem ordinario modo propagarentur. Neque ſanè oporteret in illo ſtatu ſeruari virginitatem: neque actus coniugij eſt per ſe illicitus aut indecens: ſed tunc non exerceretur cum inordinatione concupiſcentiæ, ſed cum moderamine rationis, vt notat S. Tho. art. 2. ad 3. Partus autem, ex ſpeciali beneficio Dei, fuiſſet ſine dolore: ideoquè poſt peccatum dictum fuit mulieri, *In dolore paries filios*.

An eſſent naſcituri ijdem & totidē homines.

Dubitatur autem, num in caſu innocentiæ naſcituri fuiſſent ijdem & totidem homines qui de facto, vel numero diuerſi & inæquales. In qua re inutile erit quærere in ſenſu merè conditionali, quid tunc Deus ordinaturus eſſet: id enim nobis conſtare non poteſt. Sed potiùs id quæritur in ſenſu quodam abſoluto, num ex ordine diuinæ prouidentiæ id ſit de facto conſtitutum: & præſertim num de facto ante præuiſum peccatum Deus decreuerat, vt hi & tot homines naſcerentur; ſic enim ſequeretur, quòd etiam ſecluſo peccato naſcerentur. Scotus in 2. diſt. 20. q. 2., putans, homines qui de facto electi ſunt, fuiſſe prædeſtinatos ante præuiſum peccatum, conſequenter vult, quòd in caſu innocentiæ nati fuiſſent ijdem omnes qui de facto naſcuntur eruntquè ſaluandi. Cenſet etiam, quòd tunc non fuiſſent vlli ex ijs qui de facto damnantur, quoniam in eo caſu nulli eſſent reprobi, nec vlli ex ijs reprobis eſſent prædeſtinati. Aliqui verò addunt, quòd tunc nati etiam fuiſſent illi qui de facto damnantur, ita vt Deus ante præuiſionem peccati decreuiſſet omnes hos homines naſcituros: & quòd vel tunc etiam damnarentur ij qui de facto damnantur, vel ex diuina gratia ſaluarentur, vel partim eſſent ſalui, & partim reprobi. Ex aduerſo S. Thomas Quodl. 5. art. 8. ſignificat, omnes homines in caſu innocentiæ naſcituros fuiſſe diuerſos ab ijs qui de facto ſunt, & non conſtare quotnam fuiſſent. Supponit enim, ordinem diuinæ prædeſtinationis, ac etiam determinationis circa homines, non præceſsiſſe præuiſionem peccati, ſed potiùs determinationem indiuiduorum fieri ex occurrentia talium cauſarum & circumſtantiarum loci & temporis: ſed in caſu innocentiæ longè alia fuiſſet coniunctio progenitorum, & longè aliæ circumſtantiæ, ac de facto ſunt: & etiam Adamus & Heua diuerſimodè tunc diſpoſiti fuiſſent; & alijs cibis vſi, & in alio loco habitantes: ergo alij diuerſi homines tunc nati fuiſſent, & non illi qui de facto naſcuntur.

Res eſt incerta & conditionalis.

Sed in primis, nos ſupponimus, prædeſtinationem hominum de facto non præceſsiſse, ſed potiùs conſequutam fuiſse ad præuiſionem peccati: itaque ex hac parte non habetur, fuiſse antea determinatos à Deo certos homines naſcituros. Sed nec etiam apparet alia ratio, qua dici debeant ante peccatum determinati, qui & quot homines ex Adamo & Heua naſcituri & propagan-

di eſsent: itaque nulla ex parte habetur talis determinatio, vt ijdem homines vel in toto vel in parte naſcerentur. Rurſus ex aduerſo ſupponimus, non determinari certa indiuidua ex occurrentia talium cauſarum & circumſtantiarum, ſed ſolùm ex voluntate & cauſalitate diuina: ita quòd ex diuerſis cauſis, & cum diuerſis circunſtātijs, in mera libertate diuina ſitum eſſet, eadem indiuidua determinare: vt tractauimus q. 16. Philoſophiæ. Et ſpecialiter ſupponimus, non dari determinatum reſpectum talis animæ ad tale corpus ſiue talem materiam, ſed prorſus indifferenter ex natura rei potuiſſe a Deo applicari & infundi quamcumque animam cuicumque corpori, vt notauimus circa animam rationalem q. 57. Philoſ. ſect. 7. in fine. Vnde hinc ſequitur, quòd quantumuis eſſent diuerſæ circumſtantiæ, & licèt diuerſi genitores inter ſe conuenirent, dato caſu innocētiæ; non per hoc oporteret diuerſos homines naſci, ſaltem quantum ad animā: quia adhuc æquè benè potuiſſent á Deo eædem animæ procreari, quamuis plerumque materia corporum eſſet diuerſa. Quare concludendum eſt, de facto & abſolutè loquendo, atque ex natura rerum & ordinatione diuina, non extare, aut ſaltem nobis non conſtare, vllam certam determinationem, vt vel ijdem vel diuerſi homines naſcerentur, & vel totidem vel in alio numero: ſed hæc res remanet ſub ſtatu conditionali nobis incerto, quidnam in eo caſu & hypoteſi ſi Adam non peccaſſet, Deus eſſet pro ſua libertate & ſumma ſapientia determinaturus.

Nati fuiſſent in ſtatu infantili, & ætatis decurſu profeciſſent.

Vlteriùs, D. Auguſt. lib. 1. de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 36. 37. & 38. ſignificat, ſtatim atque pueri in illo ſtatu naſcerentur, euaſuros in iuſtam magnitudinem ac ſtaturam, & habituros expeditum ac promptum vſum corporis & membrorum, habituros quoque perfectum vſum rationis; atque adeo in præſenti ſtatu infantilem paruitatem & imbecillitatem per tot annos infantiæ, eſſe vnū ex effectibus & pœnalitatibus peccati. Sed rectè S. Thomas q. 99. art. 1. & q. 101. art. 2. alijquè Theologi communiter docent, id non eſſe neceſſarium, nec aſſerendum: quia ex natura rei homini conueniens eſt huiuſmodi progreſſus in augmento corporis, exercitio membrorum, & vſu rationis, cum ſucceſſione ætatis: non debent autem ea quæ ſupra naturam ſunt aſſeri abſque fundamento auctoritatis, quod hic non inuenitur. Sed ad ſummum fatendum eſt, quòd in ſtatu innocentiæ pueri naſcerentur cum totali integritate membrorum, abſque vllo defectu vel monſtruoſitate, & in illa corporis menſura quæ eſſet tunc cōueniens, & haberent eum membrorum ſenſuum ac mentis vſum, qui iuxta proportionem ætatis eis conueniret. Aut admitti etiam poteſt, quòd citiùs tunc creſcerent & perfectiorem ſuarum virium vſum acquirerent: nempe ob optimam corporis temperiem, qualitatem alimentorum, & alia adiumenta. Atque iuxta hoc poterit intelligi Auguſtinus.

Fuiſſent à morte immunes.

Verè autem ſi Adam non peccaſſet, filij eius & poſteri nati fuiſſent á morte immunes. Eſtquè res certa de fide. Et patet ex ijſdem Scripturæ, Conciliorū, & Patrum auctoritatibus, quibus expreſſa eſt immortalitas ipſius Adami ſub ea conditione. Itaque illa verba, *In quacumque hora comederis morte morieris*, & è contra ſubintelligendo ſi non comederis non morieris, dicta fuerunt Adamo, non ſolùm tamquam particulari perſonæ, ſed maximè tanquam capiti totius humanæ naturæ; ita quod ex illa cōditione pendebat beneficium immortalitatis toti humano generi concedendum. Et ideo Apoſtolus ad Roman. 5. dicebat, *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt, in quo omnes peccauerunt*. Fuiſſent autem eodem modo alij homines præſeruati à morte, virtute ligni vitæ, & protectione Dei, ſicut antea diximus de ipſo Adamo. Item habuiſſent quoque alij homines illud dominium & auctoritatem in animalia, quod conceſſum fuit Adamo: nam pariter pro omnibus dictum fuit, *Replete terram, & ſubijcite eam, & dominamini piſcibus maris, &c.*

Non fuiſſent nati cum rerū ſcientijs.

Præterea Riccard. in 2. d. 20. art. 1. q. 4. opinatus eſt, pueros in illo ſtatu naſcituros fuiſſe cum habitu omnium naturalium ſcientiarum, ſicut habuit Adamus, licèt nō vterentur in actu talibus ſcien-

tijs niſi in prouectiori ætate. Sed rectè S.Thomas q. 101. art. 1. & alij Theologi id negant: quia id eſſet ſupra naturã, & non habet ſufficiens fundamentum auctoritatis. Quæ enim pro Adamo adducebantur, planè ſpectant ad eius particularem perſonam. Adamus enim fuit conditus in ſtatu adultæ ætatis, quando illi conueniebat iam non ſolùm habitus ſed & vſus ſcientiarum: fuit conditus tanquam doctor & magiſter, qui debebat inſtruere alios, nec habebat alium à quo addiſceret. At alij homines commodè poterant, ætatis decurſu, adiuti ab Adamo, ac deinceps alij ab alijs hominibus, & propria induſtria, rerum ſcientias comparare. Habuiſſent autem in eo ſtatu homines magnam ingenij promptitudinem & animi cupiditatem ad addiſcendum, vt ſine labore ac laſſitudine in ſciendo proficerent. Habuiſſent etiam homines ſtatim ab initio infuſum habitum fidei cum alijs donis ſupernaturalibus ſpectantibus ad intellectum, ſicut mox dicemus de habitibus virtutum cum gratia ſanctificante, & ſicut de facto in baptiſmo infunditur infantibus habitus fidei ſimul cum alijs habitibus ſupernaturalibus.

Sed fuiſſent nati & concepti in gratia & iuſtitia originali.

Ex aduerſo Vgo de S. Victore lib. 1. de Sacram. par. 6. cap. 24. ſignificat, quòd etiam ſi Adamus non peccaſset, non per hoc filij eius nati fuiſsent cum originali iuſtitia. At certè gratia iuſtificans, quam comitantur virtutes per ſe infuſæ, data fuiſset hominibus ſimul cum ijs virtutibus ſtatim in primo conceptionis inſtanti quo anima infundebatur corpori, & ſimiliter gratia ſubijciens appetitum ſenſitiuum voluntati, atque tota iuſtitia originalis. Ita S. Thomas q. 100. art. 1. & alij omnes Theologi. Et habetur ex fide, qua è contra conſtat de facto homines naſci in peccato originali, idquè contrahere ſtatim in primo conceptionis inſtanti, nempe ex præuaricatione primi parentis, & ex eadem cauſa incurrere deordinationem appetitus ſenſitiui, quæ vocatur fomes peccati, lex membrorum, concupiſcentia carnis, & ſimilibus modis: & ita patet præſertim ex Apoſtolo in Epiſt. ad Romanos, ex Concil. Mileuit., Arauſic. 2. & Trident., atque ex D. Auguſt. aliſque Patribus, contra Pelagium. Sed hoc non aliter poteſt verificari & intelligi, niſi quia Deus promiſerat & ſtatuerat, omnibus hominibus hæc dona conferre ſi Adamus non peccaſset, & ideo per peccatum eſse deperdita: igitur verè in caſu innocentiæ omnes homines hæc habuiſsent, & cum ijs nati & concepti fuiſsent, ſicut & de dono immortalitatis dictum eſt. Neque oppoſitum intendere potuit Vgo: qui vel ſolùm voluit, quòd filij Adæ non habuiſsent ſtatim exercitium iuſtitiæ cum vſu rationis, ſicut habuerat Adamus, ſed ad hoc indigerent temporis progreſsu; vt exponit S. Tho. ad 1. Vel voluit, quòd non habuiſsent quaſi hęreditario iure ex ipſo Adamo, ſed tantùm ex ordinatione & ſtatuto Dei.

Et cum virtutibus quoque moralibus.

Suarez autem lib. 5. de Homine cap. 8. putat, non fuiſse tunc à Deo ſtatim infundendas paruulis virtutes morales de ſuo genere acquiſitas, ſed has debuiſſe temporis decurſu & proprijs actibus ab ijs in adulta ætate acquiri: interim autem ex ſpeciali protectione Dei & cuſtodia Angelorum fuiſse continendum appetitum ſenſitiuum ne inſurgeret contra rationem. Sed putandum potiùs eſt, quòd ſtatim ab initio infunderentur quoque à Deo hæ virtutes. Ita docuit S. Tho. q. 18. de Verit. art. 7. Et ſuadetur: quia hæ virtutes per ſe ſpectabant ad iuſtitiã originalem & integritatem naturæ: ac planè alia peculiaris ratio de ijs erat, ad differentiam ſcientiæ intellectualis. Atque de perfectione illius ſtatus erat, vt per donum intrinſecum, & non per ſolam curam Dei extrinſecam, ſubijceretur appetitus voluntati, vt antea diximus. Et non poterat talis forma penitus ſubdens appetitum voluntati, acquiri humanis actibus, ſed debebat infundi à Deo: igitur infundebatur ab initio, & illa continebat virtutes morales, perfectiori modo quàm de facto acquirantur in nobis.

Alia dubia proponuntur.

Præter hæc, alia plura de illo ſtatu quæruntur, quidnam futurum fuiſſet in caſu innocentiæ, ſcilicet Adamo non peccante: quæ tamen non poſſunt certa reſolutione decidi, ſed potiùs ſub dubio relinquenda ſunt: quia nec oportet, vt Deus de facto ſub ea conditio-

ne decreuerit quidnam facturus in eo caſu fuiſset; & ſine hoc decreto, vanum eſset quærere quidnam tunc Deus decreturus fuiſset: & etiam ſi de facto Deus habuiſset illud decretum, tamen nobis non conſtat quid decreuerit, cùm reuelatum non fuerit. Satis autem erit, breuiter huiuſmodi dubia indicare.

Quanto tempore in terra viuerent, & quibus cibis veſcerentur.

Circa vitam naturalem ſciri non poteſt, quantonam tempore duraret, & quandiù ſinguli homines in hoc terreſtri incolatu detinerentur: licèt Perer. lib. 5. in Geneſ. diſp. de ſecunda excell. ſtatus innocen. q 5. veriſimile putauerit, hanc terreſtrem vitam protrahendam vſque ad tria vel quatuor annorum millia. Sed ſine fundamento ſic loquutus eſt: nullaquè alia prudens coniectura de præfigende certo termino haberi poteſt. Quæritur etiam, quibuſnam cibis tunc homines vterentur ad ſuſtentandam vitam. Et conſtat quidem vſuros fuiſſe ligno vitæ, imò & ſub præcepto debuiſſe ex illo comedere ad conſeruandã ſemper in eodem ſtatu vitam & vires. Item vſuros quoque fuiſſe alijs terræ fructibus: nam ſtatim ab initio dixit Deus hominibus, *Dedi vobis omnem herbam afferentem ſemen ſuper terram, & vniuerſa ligna quæ habent in ſemetipſis ſementem generis ſui vt ſint vobis in eſcam*: & rurſus Heua dixit ſerpenti, *De fructu lignorum quæ ſunt in paradiſo veſcimur*. Dubium tamen eſt, num veſcerentur etiam carnibus iiſquè cibis quæ ex animalibus deſumuntur. Et multorum ſententia eſt, quòd non veſcerentur: & aliqui addunt, quòd nec etiam poſt peccatum vſque ad diluuium cibo carnium vterentur: eo quia poſt diluuium dixit Deus ad Noe & filios Geneſ. 9. *Omne quod mouetur & viuit erit vobis in cibum, quaſi olera virentia tradidi vobis omnia*. Sed alij ſunt qui putant, non ſolùm poſt peccatum ſtatim homines paſtos fuiſſe, & quidem licitè, carnibus; ſiquidem *Abel fuit paſtor ouium, & Cain agricola*, Geneſ. 4. Sed etiam in ſtatu innocentiæ potuiſſe licitè veſci carnibus; ſiquidem nulla extabat de tali re prohibitio Dei, nec ex natura rei id erat illicitum. Suarez autem lib. 5. cap. 6. defendit, quòd in ſtatu innocentiæ fuiſſet ex natura rei ſaltem veniale peccatum veſci carnibus; præſertim ob nimiam occupationem & diſtractionem quam præparatio talium ciborum afferret; vnde etiam excludit vſum panis & vini: ſed quòd ſtatim poſt peccatũ fuit licitus & in vſu eſus carniũ. Sed certè ea ratio non perſuadet: quoniam etiam in parandis cibis ex terra prodeuntibus, debuiſſet ſua occupatio & exercitatio adhiberi: imò ab initio *Poſuit Deus hominem in paradiſo voluptatis, vt operaretur & cuſtodiret illum*: & ſic poterat quoque licitè adhiberi aliqua moderata occupatio ad parandos interdum cibos carnium. Itaque incertum remanet, num in ſtatu innocentiæ homines vſuri fuiſſent tali genere cibi.

Qualiter inter ſe ſociarētur.

Deinde circa vitam ciuilem & politicam, rectè quidem docet S. Tho. q. 96. art. 4., quòd in illo ſtatu fuiſſet ſocietas & communicatio inter homines, & ſic aliqua etiam gubernatio cum ordine cuiuſdam ſuperioritatis & præſidentiæ vnius erga alios. Sed de reliquo ſciri non poteſt, num homines diſtribuerentur in ciuitates & regna, & quanis, & quorum eſſet gubernatio. Item rationabile eſt, quòd in eo ſtatu inueniretur aliquis externus ritus colendi Deum: ſed ſciri non poteſt, quiſnam eſſet & qualiter exerceretur, ſicut de facto exercetur per vſum ſacramentorum & ſacrificiorum, & inſtitutionem ſacerdotum, ac ſubordinationem ad vnum ſummum Pontificem, & per alias ſacras actiones. Rurſus, vterentur quidem homines rebus externis, partim ad neceſſitatem, partim ad honeſtam iucunditatem & commoditatem: ſed incertum eſt, qualiter res diſtribuerentur & applicarentur, & quænam rerum diuiſio fieret: niſi quòd rectè notauit S. Tho. q. 98. art. 1. ad 3., *Fuiſſent voluntates hominum ſic ordinatæ, quòd abſque omni periculo diſcordiæ, communiter vſi fuiſſent, ſecundùm quòd vnicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio ſubdebantur*. Demum habuiſſent homines ſuas operationes & occupationes, nequaquam enim marcerent otio: habuiſſent viciſſitudinem vigiliæ & ſomni, exercitationis & quietis, & alia quæ humanam vitam decent: & ſpecialiter terræ culturam

ram exercuiſſent, vt colligitur ex eo quòd Deus poſuit hominem in paradiſo vt operaretur & cuſtodiret illum: vacaſſent etiam ſcientijs addiſcendis aut edocendis, vt colligitur ex antea dictis: vacaſſent præcipuè diuinarum rerum contemplationi, & varijs virtutum actibus, tum internis, tum etiam externis illi ſtatui conuenientibus; vt colligitur ex perfectione illius ſtatus: neque maior harum rerum determinatio exquirenda eſt.

An plus in ſanctitate proficerent quã in præſenti ſtatu.

Circa vitam autem moralem & ſpiritualem, verè quidem homines in illo ſtatu proficerent in gratia & meritis, conſequendo augmentum gratiæ & merendo maiorem gloriam, quandiù in hac terreſtri vita degerent, & donec ad aliam transferrentur. Sed præcipuè dubitatur, num ampliùs mererentur & maiorem gratiam ac gloriam conſequerētur quàm in hoc ſtatu: item an eſſent omnes ita confirmati in gratia, vt peccare non poſſent, ſiue nunquam peccarent, vt non poſſent gratiam & felicem illum ſtatum amittere.

D. Thomas q. 95. art. 4. ſupponit, quòd maior fuiſſet gratia & charitas in ſtatu innocentiæ, & conſequenter docet quòd maius tunc fuiſſet meritum quoad prę mium eſsētiale: & addit, quòd maior etiam fuiſſet quantitas abſoluta operum ad conſequendū maius quoque præmium accidentale: ſed maior nunc ſit quantitas quædam proportionalis operum reſpectu noſtræ imbecillitatis, quia cum maiori difficultate fiunt; & ex hac parte creſcat nunc præmium accidentale. Ex aduerſo Bonau. in 2. d. 29. art. 3. q. 2. putat potiùs in ſtatu innocentiæ futuram fuiſſe minorem gratiam & gloriam & minora merita. Adhæret ex parte Suarez lib. 5. cap. 11. Durand. verò eadem d. 29. q. 3. vult, gratiam gloriam & merita in vtroque ſtatu fore æqualia.

Sed certè in primis ſciri non poteſt, quantanam eſſet gratia quæ ab initio infunderetur infantibus in illo ſtatu, comparatione eius gratiæ quæ nunc infunditur per ſacramentum. Deinde inter opera haberent quidem homines tunc maiorem facilitatem exercendi feruentes & frequentes actus meritorios, tamen ſimpliciter hoc pendet ex abundantia auxiliorum Dei. Ex alia parte in hoc ſtatu, difficultas ipſa benè operandi, & miſeriæ atque aduerſitates huius vitę, occaſionem præbent magnæ exercitationis ac meriti: & D. Auguſt. lib. de Corrept. & gratia cap. 11. indicauit, dari nunc hominibus validiora auxilia gratiæ: & adeſt etiam nunc Redemptio Chriſti, & copia Sacramentorum. Itaque ſimpliciter res eſt incerta. Et cùm ſupponamus non fuiſſe homines de facto prædeſtinatos ante præuiſum lapſum Adami ad certam gloriam & gratiam, nec etiam fuiſſe antecedenter determinatos qui & quot homines eſſent naſcituri, nec etiam nobis conſtet quanto tempore ſinguli eſſent in hac terreſtri vita permanſuri, ſed hæc omnia pendeant ex eo quod Deus eſſet pro ſua voluntate in caſu innocentiæ diſpoſiturus; non poteſt quicquam in hac re prudenter definiri.

An eſſent confirmati in gratia vt non caderent.

Rurſus D. Thomas q. 100. art. 2. abſolutè negat, homines in ſtatu innocentiæ fore confirmandos in gratia donec ad cęleſtem beatitudinem transferrentur, ſiquidem ipſi primi homines non fuerunt creati confirmati gratia, ſed potuerunt peccare ac de facto peccarunt, nec niſi in ſtatu beatitudinis confirmati fuiſſent. At in ſolut. ad 1. admittit, quòd fortè per diuinam prouidentiam poſteri Adæ fuiſſent conſeruati à peccato immunes in caſu quo Adamus non peccaſſet. Eandem partem negatiuam ſequuntur Durand. Aegid. & alij in 2. d. 20., ac defendunt hoc loco Caiet. Zumel, Molina, Valent. Suarez, & alij. Fauetquè D. Auguſt. 14. de Ciuit. cap. 10., quem affert S. Thomas in argum. *Sed contra.* Et laborant aliqui ex his ad explicandum, quidnam fieret quando aliqui in eo ſtatu peccaſſent, videlicet ſi mortis pœnam incurriſſent, ſi originalia dona amiſiſſent, ſi è paradiſo expulſi fuiſſent, ſi habuiſſent remedium pœnitentiæ & remiſſionis, ſi debuiſſet ordinari incarnatio & redemptio Chriſti, & ſimilia. Ex aduerſo Scotus in 2. d. 20. putat, quòd omnes homines, & ipſe quoque Adamus, fuiſſent ſtatim in gratia confirmati poſt victoriam primæ tentationis: ſequuntur Baſſolis, Gabr. & Maior ead.

diſt.,

diſt., & ex parte Perer. lib.4. in Geneſ. circa illa verba, *Non eſt bonum hominem eſſe ſolum*. Et ſatis expreſsè ſic docuiſſe videntur Gregor. lib 4 Moral. cap 18 & Anſelm. lib.1. Cur Deus homo cap. 18. Et quamuis S. Tho. ad 1. & 2. hæc teſtimonia conatus ſit exponere, tamen non videtur ſufficiens expoſitio.

Dicendum autem eſt, verè quidem homines in via non fuiſſe ita confirmandos in gratia, quaſi ab intrinſeco peccare non poſſent; ſed benè potuiſſe habere donum perſeuerãtiæ & innocentiæ, quo de facto non peccarent ſi Adamus non peccaſſet; & incertum eſſe, quidnam de facto futurum fuiſſet. Primam partem huius aſſertionis intendit præcipuè S. Thomas, qui ideo dixit, non videri poſſibile, vt pueri naſcerentur in iuſtitia confirmati, & hanc confirmationem non concedi niſi in patria, vel ex ſpeciali priuilegio. Sed ex alia parte perſpicuum quoque eſt, potuiſſe Deum itæ res diſponere, vt ſi Adamus non peccaſſet nullus alius peccaret. Sciri autem non poteſt, num de facto ita fieret: ſed hoc quidem affirmare voluerunt Gregor. & Anſelm., & ſub dubio relinquit ipſe S. Thomas in ſecunda ſolut. ad 1. argumentum quod erat ex auctoritate Gregorij. Et ſic pariter ſciri aut diuinari non poteſt, quidnam vlteriùs faciendum eſt, ſi Deus permiſiſſet vllos peccare. Sed cùm abſolutè voluerit Deus permittere lapſum humani generis in Adamo, neceſſe non eſt, vt de facto decreuerit quicquid facturus eſſet ſub conditione ſi Adamus non peccaret: & ſiue id decreuerit, ſiue non, id nobis non reuelauit, & ſic remanet ſimpliciter ignotum.

Fuiſſent adhuc in dotibus corporis & animæ inter ſe diſpares.

Poſtremò, rectè notauit S. Thomas q. 96. art. 3., quòd non oportuiſſet in ſtatu innocentiæ omnes homines inter ſe æqualiter ſe habere: quinimò tam in eſſe naturæ quàm in eſſe gratiæ potuiſſe eſſe inæquales. Et certe omnino habuiſſent diſparitatem quantũ ad ſexum propter generationem, & quantum ad ætatem, cùm alij ex alijs naſcerentur: & conſequenter habuiſſent quoque illam inæqualitatem in viribus corporis & exercitijs animi, quæ ex ea diuerſitate naturaliter oriebatur. Et inſuper abſque ea diuerſitate, inter viros quoque aut feminas eodem tempore naſcentes, ac deinde in adulta ætate, facilè quoque diſparitas fuiſſet, tum in anima, tum in corpore. In anima quidem quantum ad iuſtitiam & quantum ad ſcientiam: quia cùm homo operetur per liberũ arbitriũ, poterat vnus magis quàm alius animum applicare ad ſciendum & ad merendũ: vnde fuiſſent alij alijs eruditiores, alij alijs ſanctiores, & ſic quoque in gloria alii aliis beatiores. In corpore etiam quantum ad vires, pulchritudinem, & complexionem: quia ex corporeis ipſis & externis agentibus, vtpote cibis, aere, aſtris, aliquod commodum aut auxilium magis minuſvè reciperent: vnde aliqui robuſtiores, proceriores, pulchriores, & meliùs complexionati naſcerentur. De omnibus verò concludit S. Doctor, *Ita tamen quòd in illis qui excederentur, nullus eſſet defectus aut peccatum, ſiue circa animam, ſiue circa corpus.*

SECTIO SEXTA.

De Præcepto impoſito primis hominibus non comedendi de ligno ſcientiæ.

Expreſſit Moyſes hoc præceptum Geneſ. 2. *De ligno autẽ ſcientiæ boni & mali ne comedas, in quocunque enim die comederis ex eo morte morieris.* Diſtinguit autem Auguſt. lib. 8 de Geneſi ad litter. in fine, duplicem modum quo potuit Deus tale præceptum ferre: nempe vel apparens in externa ſpecie, & loquens ſenſibili voce ad aures corporis, ſicut deinceps aliæ ſimiles apparitiones factæ ſunt: vel ſolùm interiùs reuelando & proponendo tale præceptum: neque determinari poteſt, vtro ex his duobus modis Deus intimauerit ſuum præceptum, ſed vterque erat aptus & ſufficiens ad obligandum, dum conſtabat verè præceptum illud eſſe à Deo.

Hoc præceptum fuit impoſitum primis hominibus.

Priùs verò narrauit Moyſes præceptũ impoſitum ſpecialiter ipſi Adamo, & poſtea narrat formationem mulieris, vnde videtur ſoli Adamo fuiſſe impoſitum illud præceptum. Sed adhuc Rupert. lib. 2. in Geneſ. cap. 32., Caietan. ſuper eundem

eundem locum Geneſ., & quidam alii contendunt, præceptum fuiſſe immediatè quoque eodem modo à Deo intimatum mulieri ſicut viro, & vel per anticipationem narratum eſſe præceptum ante formationem mulieris, vel poſt eius formationem Deum ipſi quoque immediatè impoſuiſſe præceptum. Magis tamen conſonat dicere iuxta ordinem narrationis, Deum antea impoſuiſſe præceptum Adamo, & poſtea iuſſu Dei Adamum id notificaſſe vxori. Ita docent Auguſt. eod. lib. 8. de Geneſi ad litt. cap. 17., Ambroſ. lib. de Parad. cap. 12., Chriſoſt. homil. 10. in Geneſ., & alii magis communiter. Et quidem conſtat, Heuā quoque fuiſſe obligatam eodem præcepto: nam ipſamet dixit ſerpenti, *Præcepit nobis Deus ne comederemus*: & mulierem quoque reprehendit & puniuit Deus. Neceſſe autem non eſt, vt Deus iterum per ſe immediatè iniungeret illud præceptum mulieri: ſed ſatis vtique erat, vt vir id ei intimaret & promulgaret nomine Dei.

Non cōſtat ſi fuerit impoſitum etiam poſteris.

Addit autem Suárez lib. 3. de Homine cap. 2., præceptum illud latum pariter à Deo fuiſſe pro omnibus aliis qui deinceps ex Adamo naſcerentur, & habuiſſe vim obligandi omnes poſteros quamdiù ſtatus innocentiæ duraret. Et probat: tum quia ſic comprehendebat mulierem: tum quia eodem tenore verborum dixit Deus Adamo, vt de omni alia arbore comederet, & non de ligno ſcientiæ; vnde ſicut pars affirmatiua ſpectabat ad omnes alios homines, ita quoque pars negatiua: tum etiam illud non fuit præceptum perſonale pro Adamo, ſed fuit lex pro tota natura humana cuius Adamus erat caput; & de ratione legis eſt perpetuitas: tum demum ratio illius legis, ſcilicet ad exercendam obedientiam & ſubiectionem hominis ad Deum, erat communis pro omnibus hominibus. Sed hæc faciunt quidem rem dubitabilem aut opinabilem: non tamen ſimpliciter perſuadent. Nam ſpecialis ratio erat de muliere Adami ſocia, & ſpecialis expreſſio illa habetur in Scriptura, non autem de filijs naſcituris. Et pars quoque illa affirmatiua vt comederent de aliis arboribus, fuit dicta iiſdem primis parentibus ad excipiendam conſequenter arborem ſcientiæ: alioqui non requirebatur per ſe alia conceſſio. Et benè poterat illud eſſe præceptum, perſonale quidē primis parentibus quoad obligationem, & non per modum legis perpetuæ & communis: tamen quoad effectum obſeruatio vel tranſgreſſio ipſius Adami tanquam capitis, reſpiciebat omnes poſteros. Et iuxta hoc Deus voluit ſpecialiter exercere obedientiam Adami pro toto genere humano in illo præcepto, vnde non oportebat idem præceptum extendi perſonaliter ad reliquos homines.

Non cōſtat quænam fuerit illa arbor.

Aliqui verò Patres coniecturam fecerunt, quodnam erat illud lignum & quis fructus eius, de quo præcepit Deus Adamo ne comederet. Nempe Theodoret. q. 28. in Geneſ., Iſidorus Peleuſiotā lib. 1. Epiſtolarum epiſt. 51., & Moyſes Barcepha lib. 1. de Paradiſo par. 1. cap. 19., opinati ſunt, ac referunt ex antiquiorum traditione, fuiſſe arborem ac fructum ficus. Et ſequuti ſunt Nicephor. lib. 1. Hiſtor. eccleſiaſt. cap. 27., & Baronius tomo 1. Annalium, circa annum Domini 34. Et fundantur in eo quod narrat eadem Script. Geneſ. 3. *Cumquè cognouiſſent ſe eſſe nudos, conſuerunt ſibi folia ficus, & fecerunt ſibi perizomata.* Sed leuis ſanè & friuola coniectura: non enim hinc colligi poteſt, ex eadem arbore ſumpſiſſe folia ex qua comederant fructum. Quinimò potiùs colligi poteſt oppoſitum, quòd ſentientes damnum ex illa arbore contractum, inciperent illam abhominari. Et Adamus non erat ſub eadem arbore quando ſerpens allocutus eſt Heuam, ſed Heua detulit fructum ad Adamum; vnde tunc diſtabat aliquantū ab arbore: non ergo credendum eſt tunc acceſſiſſe ad illā arborem, vt de foliis eius ſe contegeret: Sed vel tunc inueniebatur prope arborem ficus, vel cōquiſiuit inter arbores paradiſi illa folia tamquam commodiora ad tegumentum. Et de reliquo diuinari prorſus non poteſt, quænam fuerit arbor vetita: nec etiam ſciri poteſt, num fuerit ex iis quæ modo nobis notæ ſunt & perpetuò in ſua ſpecie remanſerunt, vel fuerit alia diuerſa quæ ampliùs non extet.

Non erat de ſe mala

Non fuit autem à Deo prohibitum, comedere de fructu illius arboris, eo quòd

illa comeſtio, nec inductiua mortis aut ſcientia. quòd de ſe malum eſſet, ſed è conuerſo ideo redditum fuit malum quia fuit prohibitum: alioqui enim nullam intrinſecam malitiam habebat comeſtio illius fructus. Neque item talis fructus habebat vim per ſe inferendi mortem: ſed hanc pœnam Deus impoſuit in tranſgreſſione ſui præcepti. Neque habebat vim inducendi ſcientiam, ſicut ſerpens propoſuit, *Eritis ſicut Dij ſcientes bonum & malum:* non enim corporalis cibus poterat valere ad tribuendam ſcientiam, quæ ſpectat ad animam; quamuis benè inueniri poterat cibus valens conſeruare vitam corporis. Quamuis Ioſephus hebræus, & alij eiuſdem ſectæ, putauerint, arborem illam per ſe habuiſſe vim acuendi ingenium & inducendi vſum rationis: quod eſt planè fictitium. Sed vocatum eſt lignum ſcientiæ boni & mali, ab ipſo euentu, vt Patres explicant: quoniam per illam comeſtionem Adamus incurrit tot mala quæ deinceps per experientiam didicit. Et totum hunc effectū non habuit niſi ex prohibitione & lege diuina, qua ſtatuerat Deus, vt Adamus priuaretur iuſtitia originali & felicitate illius ſtatus, totquè mala incurreret, ſi non ſeruaret illud præceptum: & ideo quia per amiſſionem eius doni cepit perpeti motus partis ſenſitiuæ, dictum eſt, *Et aperti ſunt oculi amborum, cumquè cognouiſſent ſe eſſe nudos:* & rurſus, *Quis indicauit tibi quòd nudus eſſes, niſi quòd ex ligno de quo præceperam tibi ne comederes comediſti?* Vel vocata eſt arbor ſcientiæ boni & mali, ob fallacia verba & promiſſa ſerpentis, vt cum Ruperto & Abulenſi ſentit Perer. lib. 3. in Geneſ. diſp. de Arbore ſcientiæ q. 3.

Sed fuit à Deo prohibita ſub motiuo obedientia. Et iuxta hoc cenſendum eſt, principale & directum motiuum, ſub quo Deus impoſuit illud præceptum, fuiſſe motiuum obedientiæ. Hoc expreſſit Auguſt. lib. 8. de Geneſi ad litt. cap. 6., lib. 14. de Ciuit. cap. 12., & alibi. Et idem indicare ſolent alij Patres. Colligi etiam poteſt ex illo Apoſtoli Roman. 5. *Per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi:* tranſgreſſio enim habuit malitiam inobedientiæ, eo quòd iuſſio habuerat motiuum obedientiæ. Suadetur quoque: quia hoc magis dignum apparet reſpectu diuinæ auctoritatis & poteſtatis: vt nempe in hoc Deus oſtenderet ſe ſupremum dominum & principem, & in re alioqui non mala iubebat præſtari ſibi obſequium. Et alioqui ſi ſpectetur ratio abſtinentiæ contra gulam, non apparet hoc motiuum fuiſſe ita dignum, vt ex illo fieret tale præceptum, quamuis materialiter fuerit in tali materia. Itaque generaliter quidem in omni lege inuenitur vniuerſalis illa ratio obedientiæ quæ includitur in omni obſeruatione legis: ſed poteſt vlteriùs aliquid præcipi ſpecialiter & formaliter ex motiuo obedientiæ, & tunc conſtituitur obligatio obedientiæ, tanquam virtutis cuiuſdam ſpecialis ab alijs condiſtinctæ: & ſic putandum in hoc facto eſt de præcepto illo Dei.

Atque hoc diuinum præceptum fuit à Deo latum cum illa promiſsione, vt ſi obſeruaretur, immortalitatis donum confirmaretur, & cum eo tota iuſtitia originalis & felicitas illius ſtatus; ſi autem violaretur, amitterentur hæc dona. Et hæc promiſsio ſub hac conditione facta fuit etiam pro omnibus poſteris ex Adamo naturali propagatione naſcituris: & hanc vim habuerunt illa verba, *In quocumque die comederis morte morieris:* ideſt pro te & poſteris amittes donum immortalitatis cum alijs donis gratuitis, quæ alioqui pro ſtatu innocentiæ reſeruata & promiſſa erant, ac reuera in caſu innocentiæ collata fuiſſent. Et ſic illud præceptum cum ſua promiſsione dicitur factum Adamo, non ſolùm tanquam perſonæ cuidam particulari, ſed tanquam capiti totius humani generis, in quo veluti continebantur & obligatæ manebant omnium poſterorum voluntates. Hoc autem conſtat ex doctrina fidei de peccato originali quod ab omnibus contrahitur, & pœna mortis cum alijs damnis quæ ab omnibus incurritur, iuxta illud Apoſtoli Roman 5., *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt, in quo omnes peccauerunt.* De qua re loquemur ſect. ſequenti, & poſtea cùm de peccato originali tractabimus. *Hoc præceptum fuit impoſitum cum promiſſione cō plectente poſteros.*

Nunc pro complemento ipſius præcepti & promiſsionis, videndum ſolùm *An hæc promiſſio* ſupe-

debuerit eſſe nota & accepta Adamo. ſupereſt, num interuenire debuerit notitia & conſenſus Adami ſuper tali extenſione ad poſteros eius ſpectante. Affirmant Catherin. lib. de Peccato originali cap. 8. & Salmeron ſuper cap. 5. Roman. diſp. 45. Fundamentum ſumitur ex Scriptura, & ex ratione. Ex Script. Eccleſiaſt. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij ſui, adiecit mandata & præcepta ſua, ſi volueris mandata ſeruare conſeruabunt te, & in perpetuum fidem placitam facere:* ideſt ſi homo ſeruaſſet fidem ſiue promiſſionem & pactum, quod placitum & acceptum illi fuit. Item cap. 17. *Teſtamentum æternum conſtituit cum illis*, vbi teſtamentum idem eſt ac pactum, de cuius ratione eſt notitia & conſenſus partis; ac modus ipſe loquendi, *conſtituit cum illis*, denotat hanc notitiam & conſenſum. Et de eodem intelligi ſolet illud Oſeæ 6. *Ipſi autem ſicut Adam præuaricati ſunt pactum meum, ibi præuaricati ſunt in me.* Imò & illud Geneſ. 17. *Maſculus cuius præputij caro circuncisa nō fuerit, delebitur anima illa de populo ſuo, quia pactum meum irritum fecit:* quia ſcilicet tunc inſtituebatur circunciſio in remedium peccati originalis, ſicut nunc baptiſmus, & ideo ſine circunciſione damnabatur anima ob peccatum originale contractum in periculis ex tranſgreſſione illius pacti quod omnes inierant in voluntate Adami. Ratione idem ſuadetur: quia vtique nullum eſt peccatum niſi voluntarium: ſed peccatum originale non eſt nobis voluntarium voluntate propria ſingulorum: ergo fuit pro omnibus voluntarium in voluntate Adami, quæ reputabatur vt noſtra: igitur Adamus cognouit & conſenſit vice noſtri in illud ſtatutum & pactum Dei, quatenus attingebat poſteros.

Non requirebatur notitia & cōſenſus Adami, Nihilominus, hoc reuera non erat neceſſarium, ac proinde non eſt putandum, Deum antecedenter veluti exquiſiſſe & expectaſſe conſenſum Adami ad firmandum pactum, ſed fortaſſe conſequenter id illi notificauit. Ita ſentiunt Theologi magis communiter, tractantes de peccato originali. Et patet: quia Deus per ſe erat abſolutus dominus & largitor ſuorum donorum, poteratquè ex ſe promittere ac diſponere cum conditionibus ei placitis abſque omni humano conſenſu: optimè ergo potuit ſtatuere, conferre poſteris illa originalia dona cum conditione ſi Adamus ſeruabat præceptum, & alioqui auferre, ſecluſo omni conſenſu & notitia Adami. Ac certè, pro ipſomet Adamo non expectauit conſenſum eius: ergo neque pro poſteris. Benè tamen potuit Deus poſt ſuum ſtatutum complectens poſteros, notificare id Adamo, vt cautior eſſet ad ſeruandum præceptum: & per hoc valde aggrauaretur peccatum eius, ſi ſciens tantum detrimentum poſterorum peccauit. Sed quia non conſtat de facto id ei fuiſſe notum ante peccatum, ideo hoc ſub dubio relinquimus.

Ad loca verò Scripturæ facilis eſt expoſitio, dato quòd loquantur de illo facto Adami. Dicitur enim fides placita, quæ placita fuerat Deo, quoniam Deus ſic conſtituere voluit. Dicitur teſtamētum pro iuſſione & promiſſione Dei, quæ vtique non requirit conſenſum partis, & fuit conſtituta cum Adamo, ſcilicet cum obligatione & conditione vt Adamus ſeruaret præceptum. Dicitur pactum, non in eo rigore quo requirit conſenſum duorum contrahentium, & ſeſe mutuò voluntariè obligantium: ſed dicitur abſolutè pro ipſa lege Dei cum ſua obligatione & promiſſione. Quo ſenſu paſſim in ſacris litteris diuina lex vocatur pactum & teſtamentum, vnde dicitur vetus & nouum teſtamentum: neque vtique ad hoc interceſſit conſenſus vel antecedens notitia ex parte hominum, ſed ſufficit obligatio impoſita & promiſſio facta ex ſapientia & voluntate Dei. Ad rationem quoque facilè dicetur, peccatum originale eſſe voluntarium in voluntate Adami, quia Adamus voluntariè & liberè comedit de arbore vetita, & tranſgreſſus eſt præceptum: non autem oportet, vt ei eſſet voluntarium & factum cum eius conſenſu, ſtatutum Dei, vel detrimentum poſterorum: ſicut vtique peccata perſonalia ſingulorum ſunt verè peccata, etiam ſi non interceſſerit noſter conſenſus ad acceptandam legem obligantem, vel amiſſionem gratiæ conſequentē ex tranſgreſſione: ac etiam ſunt peccata apud eos qui nihil nouerint de amiſſione gra-

tiæ

tiæ ex peccato, quia ſatis eſt ſimpliciter ſcire obligationem operis: & hoc ſufficit, vt non ſolum actualis tranſgreſſio ſit & dicatur actuale peccatum, ſed etiam vt carentia gratiæ inde conſequens, ſit & dicatur habituale peccatum, vt ſuo loco 1. 2. videbimus.

SECTIO SEPTIMA.

De Lapſu primorum hominum, & ruina aliorum.

NArrat Moyſes Geneſ. 3., qualiter ſerpens allocutus fuerit Heuam, eique perſuaſerit vt de arbore ſcientiæ ederet, & poſtquam Heua comedit, dederit Adamo, qui etiam comedit, & ſic diuinum præceptum miſerabili lapſu tranſgreſſi ſint.

Humani lapſus auctor fuit Diabolus in figura ſerpentis.

Circa hanc hiſtoriam, Ioſephus Hebræus lib. 1. Antiquit. cap. 2. indicat, ſerpentem naturale animal, habuiſſe ex natura ſua vim intelligendi & loquēdi, & ex propria malitia tentaſſe Heuam. Ex aduerſo Auguſt. lib. 2. de Geneſi cont. Manich. cap. 14. putauit, ſolum Dæmonem interiori ſuggeſtione tentaſſe Heuā, & metaphoricè vocatum eſſe ſerpentem. Et ita defendit Caiet. ſuper locum Geneſis. Sed omnino putandum eſt, Dæmonem ſub viſibili figura ſerpentis allocutum fuiſſe Heuam, & ad peccatum induxiſſe. Ita communiter ſentiunt ac ſupponunt Theologi ac Sacri Doctores: & ſpecialiter D. Auguſt. lib. 14. de Ciuit. cap. 21. & alibi, qui proinde priorem ſententiam retractauit: & S. Tho. 2. 2. q. 165. Et eſt res certa: ita quòd oppoſitū ſit prorſus falſum & alienum à fide. Patet: quia ex vna parte ſatis conſtat, ſerpentem, ſicut & reliqua bruta animalia, non habere, nec vnquam habuiſſe vim intelligendi & loquendi: ex alia parte, hiſtorica narratio Geneſis cum ſuis circunſtantiis, planè denotat externum & ſenſibile colloquium inter ſerpentem & mulierem: igitur concludendum eſt, ſubſtantiam quandam ſuperiorem, nempe ſpiritualem & angelicam, non vtique de numero beatorum Angelorum, ſed impiorum & damnatorum, ſub figura ſerpentis, miſcuiſſe ſermonem cum muliere. Et ſic conſonant alia quædam Scripturæ loca. Ioan. Apocal. 20. nominat *Draconem ſerpentem antiquum, qui eſt Diabolus & Satanas*. Et Paulus 2. Corinth. 11. *Serpens Heuam ſeduxit aſtutia ſua*. Et Chriſtus Dominus Ioan. 8. *Ille*, ſcilicet Diabolus, *homicida erat ab initio*. Ac etiam Sapiens cap. 2. *Inuidia autem Diaboli mors introiuit in orbem terrarum*. Hæc inquam planè ſupponunt, Diabolum in illo ſerpente fuiſſe auctorem humani peccati & interitus.

Quis fuerit Diabolus & ſerpens, & quid de illo putauerit Heua.

Notum autem non eſt, quiſnam è Dæmonibus fuerit qui ſic Heuam tentauit: ſed fortaſſe fuit idem ipſe Lucifer princeps Dæmonum. Ignotum quoque eſt, quinam ſerpens fuerit, quæ ſerpentis ſpecies. Sed Eugub. in Coſmopæia putauit, fuiſſe Baſiliſcum. Perer. lib. 6. in Geneſ. q. 2. opinatur, fuiſſe fortè ſerpentem dictum Scytalen, eo quòd eſt ſpecioſus aſpectu. Nec etiam conſtat, num fuerit verus & viuus ſerpens in quo Diabolus loquutus eſt, vel ſolùm apparens, ſicut quādo aliàs Angeli tàm boni quàm mali in corporibus ex aere à ſe formatis apparent. Sed Eugubin. defendit, fuiſſe apparentem, Pererius verò fuiſſe verum & viuum. Si autem fuit ſolùm apparēs, poſſet habere locum quod ex Beda aſſerit Bonauent. in 2. d. 21. art. 1. q. 2., habuiſſe vultum & aſpectum puellæ: quod quidem fuiſſet Dæmoni commodius ad loquendum per organa proportionata, & ad conſequendum intentum decipiendi Heuam. Heua verò non exhorruit præſentiam ſerpentis, ſicut nos aufugimus, quia in eo ſtatu ab huiuſmodi animalibus non timebat. Nec mirata eſt, ſerpentem loqui: nec recuſauit eum audire, eique reſpondere. Quod Cyril. lib. 3. contra Iulian., Magiſter in 2. d. 21. cap. 2., Abulenſ. in cap. 13. Geneſ. q. 457., & Perer. lib. 6. diſp. *Qualis fuerit ſerpens* q. 3., referunt ad ſimplicitatem mulieris, quæ putauerit aut ſaltem dubitauerit, ſerpentem habere talem naturam & facultatem. Idquè faciliùs poſſet admitti, ſi ſerpens apparebat cum vultu puellæ, quia ſic putare potuiſſet Heua, eſſe aliam quandam ſpeciem animalis rationalis. Rupert. verò lib. 3. in Geneſ. cap. 3. & D. Thomas hìc q. 94. art. 4. ad 2. ſigni-

ſignificant, & defendit Suar. lib. 4. de Homine cap. 2., Heuam exiſtimaſſe, ſerpentem loqui aliqua ſuperiori virtute, ſiue quandam ſpiritualem ſubſtantiam loqui in ſerpente, & ideo miſcuiſſe colloquium, non diſcernendo num eſſet probus vel nequam ſpiritus qui in ſerpente loqueretur.

Lapſa eſt Heua in plura peccata.

Ex hac tentatione Diabolici ſerpentis lapſa eſt Heua in peccatum, & comedit de fructu arboris ſcientiæ contra præceptum Dei. Sed plura & varia peccata ſolent à Sacris Doctoribus in hoc Heuæ lapſu obſeruari. Rupert. lib. 3. in Geneſ. cap. 2. excogitauit primo loco in lapſu Heuæ otioſitatem & curioſitatem, quòd vagabunda excurreret & proſpiceret, ideoquè tentationi aditum præbuerit. Chriſoſt. Homil. 16. in Geneſ. accuſat temeritatem & negligentiam in audiendis & non repellendis verbis ſerpentis. Caiet. in cap. 3. Geneſ. excogitauit diſplicentiam & triſtitiã de diuino præcepto. Videtur etiam in verbis Heuæ fuiſſe duplex mendacium, dum dixit, *Præcepit nobis Deus ne comederemus & ne tangeremus illud, ne fortè moriamur*: nam Deus non præceperat ne tangerent, nec ſub dubio comminatus erat mortem. Hæc tamen non liquent, quinimò facilè excuſari poſſunt, vt in his non fuerit aliqua culpa, nec deliquerit mulier, donec replicante ſerpente, *Nequaquam morte moriemini, & eritis ſicut Dij ſcientes bonum & malum*, mulier aſſenſum præbuit tentationi.

Ex tunc autem verè in lapſu eius plura peccata conſiderari poſſunt: nempe præter ipſam trãſgreſſionem directè oppoſitam præcepto diuino, & præter occaſionem & inductionẽ qua traxit Adamum in idem crimen; deliquit etiã interiùs mulier per ſuperbiã & infidelitatẽ. Et in hoc ſatis communiter Theologi ac ſacri Interpretes conſentiunt, & præſertim expreſſit S. Thomas 2. 2. q. 63. art. 1. ad argumenta, & clarè docuit Auguſt. lib. 11. de Geneſi ad litter. cap. 13., & lib. 14. de Ciuit. cap. 13. & 17. & alibi. Et ſumitur ex ipſa Scriptura. Nam, quantum ad ſuperbiam, Dæmon hoc motiuũ propoſuit mulieri vt eam induceret ad comedendum de illa arbore, *Eritis ſicut Dij*, quod fuit motiuum propriæ excellentiæ penes ſimilitudinem cum Deo, ſicut deliquerat ipſe Dæmon: ac ſine dubio ex hoc motiuo inducta fuit mulier ad comedendum. Qualem autem ſimilitudinem cum Deo appetierit, ſcilicet quoad ſcientiam & poteſtatem, explicat S. Thom. ea quæſt. art. 2. Hoc idem indicauit Eccleſiaſticus cap. 10. *Initium ſuperbiæ hominis apoſtatare à Deo; quoniam ab eo qui fecit illum receſſit cor eius, quoniam initium omnis peccati eſt ſuperbia*. Et Tobias cap. 4. *Superbiam nunquam in tuo ſenſu aut in tuo verbo dominari permittas, in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio*. Item, quantum ad infidelitatẽ, Dæmon decepit mulierem dicens, *Nequaquam moriemini &c.*, & mulier fidem his verbis adhibuit, & ſic receſſit ab ea fide quam debebat verbis Dei ſibi intimatis per virum: & ſic deliquit etiã per infidelitatem: ſiue imprudenter putauerit, Deum fuiſſe in alio ſenſu loquutum: ſiue impiè exiſtimauerit, Deum fuiſſe mentitum, veluti ex inuidia ne ipſi eam excellentiam conſequerentur. Et hunc mulieris errorem indicauit Apoſtolus 1. Timoth. 2. *Mulier autem ſeducta in præuaricatione fuit*: & confeſſa eſt ipſa mulier quando dixit, *Serpens decepit me*. Non conſtat autem, ſi hic mulieris error habuerit illam pertinaciam cum omnibus conditionibus, prout ad completam hæreſim requiritur: ſiquidẽ poteſt alioqui dari peccatum infidelitatis per culpabilem negligentiam abſque completa hæreſi. Atque inter hæc duo mulieris delicta, ſuperbiæ & infidelitatis, præceſſiſſe videtur ſuperbia, ita quòd hæc fuerit ſimpliciter prima culpa: ſic enim colligitur ex locis Tobię & Eccleſiaſtici: & ſic expreſſit D. Auguſtin., & ex illo S. Tho. art. 1. cit. ad 4. & art. 4. ad 1. Et quidem deprauato priùs affectu per inordinatum appetitum eius excellentiæ ſibi propoſitæ, facilius fuit, excæcari etiam intellectum mulieris, vt magis crederet verbis Dæmonis quàm Dei.

Lapſus eſt quoque Adamus in plura peccata.

Lapſa mulier in peccatum, traxit Adamum in eundem lapſum: *Deditquè viro ſuo, qui comedit;* & ſubintelligi poteſt, alijs verbis induxiſſe virum ad conſentiendum & comedendum. Atque ſimiliter in hoc lapſu Adami, præter ipſum delictum comeſtionis contra illud diui-

num

num præceptum, plura peccata à Doctoribus excogitata ſunt. Caiet. circa locum Geneſis accuſat primo loco Adamum negligentiæ contra obligationem correptionis, eo quòd non corripuerit Heuam ne comederet: putat enim Caiet., Heuam tuliſſe & comediſſe de arbore ſcientiæ coram ipſo Adamo. Scotus verò in 2. diſt. 21. q. 2. accuſat primo loco Adamum nimiæ & inordinatæ dilectionis erga vxorem, non quidem in genere carnalis luxuriæ, ſed humanæ amicitiæ: & hinc inquit, ne contriſtaret vxorem conſenſiſſe ad communicandum in comeſtione. Et hoc idem indicat Auguſt. lib. 11. de Geneſi ad litter. cap. 42. & lib. 14. de Ciuit. cap. 11. Et colligitur ex Script., quando Adamus ſe excuſauit Geneſ. 3. *Mulier quam dediſti mihi ſociam, dedit mihi de ligno, & comedi.* Sed præſertim peccatum ſuperbiæ per inordinatum appetitum propriæ excellentiæ, Adamo primo loco tribuunt, S.Tho. ibi 2.2.q.163., & Scholaſtici cōmuniter in 2.d.22., alijquè Theologi in hac re, & Expoſitores in Geneſi, & plerique Patres. Et colligitur ex Scriptura Geneſ. 3., dum Deus velut irridens Adamum dixit, *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt, ſciens bonum & malum:* hæc enim verba ſupponebant, Adamum deliquiſſe ex appetitu illius excellentiæ promiſſæ à ſerpente, *Eritis ſicut Dij ſcientes bonum & malum.* Rurſus Tertullian. lib. 2. contra Marcion. cap. 2. imputauit Adamo peccatum hereſis, & plures alij Patres indicant, Adamum quoque fuiſſe deceptum, & fidem adhibuiſſe verbis ſerpentis ſibi à muliere relatis. Sed quia Apoſtolus 1. Timoth. 2. dixit, *Adam non eſt ſeductus*, varijs modis conati ſunt id exponere, vt refert & examinat Perer. lib. 6. in Geneſ. diſput. *An verè Adam fuerit deceptus*, & Suarez lib. 4. cap. 4. Et ſic intellexerūt verba illa Dei, *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt*, quòd Deus exprobrauerit Adamo credulitatem adhibitam verbis Dæmonis. Tandem aliud peccatū contemptus Dei imputatur Adamo, quando reprehenſus à Deo, ſe excuſauit, quaſi refundere volens culpam in ipſum Deum, dicens, *Mulier quam dediſti mihi ſociam, dedit mihi de ligno.*

Verùm, ex his peccatis, illud quod magis conuincitur, eſt ſuperbia; imò ſuperbiam fuiſſe ſimpliciter primum Adami peccatū, per inordinatum appetitum eius excellentiæ ſibi propoſitæ. Ita ſentit D. Thomas & alij magis communiter, eſtquè de mente Sanctorum Patrum, qui ſimpliciter originem humani lapſus in ambobus primis parentibus referunt ad ſuperbiam. Et colligitur, tum ex illis verbis Dei exprobrantis Adamo, tū ex alijs Scripturæ locis, quibus initium humanæ perditionis attribuitur ſuperbiæ: ſimpliciter enim noſtra perditio orta eſt ex peccato ipſius Adami. De reliquo, peccauit etiam Adamus nimio amore erga vxorem, & omiſſione correptionis debitæ, non quidem tunc quando Heua comedit, quia tunc non erat ibi præſens, ſed quando Heua narrauit illi factum. De infidelitate & contemptu Dei, res eſt magis dubia & obſcura.

Cæterùm in ipſo quoque peccato externo comeſtionis, plures deformitates ac malitiæ excogitatæ ſunt, nempe inobedientiæ contra præceptum, gulæ contra abſtinentiam, furti contra iuſtitiam, auaritiæ ob vſurpationem rei ſuperfluæ in tanta affluentia aliarum rerum, homicidij ob mortem ſibi & poſteris illatam, & aliæ huiuſmodi. Verùm, principaliter quidem deformitas & malitia illius peccati dici debet inobedientiæ ſpecialis, attento motiuo Dei in ferendo illo præcepto, ſcilicet ad exercitium obedientiæ, vt diximus ſect. præcedenti: & attentis etiam illis verbis Apoſtoli, *Per inobedientiā vnius peccatores conſtituti ſunt multi.* Et ſi Adamus præuidit, & cogitare potuit ac debuit tàm ingens damnum totius generis humani ex illo peccato ſequuturum, hæc etiam fuit grauiſſima culpa in illo actu contra bonum proximi, conſiderando tantam multitudinem poſterorum. *Et in comeſtione fructus vetiti erant plures deformitates*

Explicat quoque S.Tho. ibi 2.2.q.163. art. 3., peccatum primorum parentum non fuiſſe ſimpliciter grauius in ſpecie ſua omnibus alijs peccatis: quia inquit, *Etſi ſuperbia ſecundùm genus ſuum habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen eſt ſuperbia qua quis Deum negat vel blaſphemat, quàm ſuperbia qua quis inordinatè diuinam ſimilitudinem appetijt.* *Comparatur peccatū primorum hominum cum peccatis aliorum.*

appetijt. Ac præterea, ſiue conſideretur ſuperbia, ſiue inobedientia & tranſgreſſio præcepti, grauiora ſunt vtique in ſpecie ſua peccata quæ tendunt directè contra Deum; & omnium ſummum eſt odium Dei. At ex circunſtantijs; & præſertim ex conditione perſonæ peccantis, docet S. Thomas, peccatum primorum parentum fuiſſe grauiſsimum, propter perfectionem illius ſtatus: ad quam perfectionem ſpectat, magna rerum cognitio, maxima facilitas in ſeruando illo præcepto, ſubordinatio appetitus ad rationem, abundantia diuini auxilij, & ſimilia. Sed ſpecialiter, ſi habuerant notitiam damni ſequuturi in tota poſteritate ex illo eorum peccato, hinc maximè aggrauabatur, vt patet.

Comparatur lapſus Adami cum lapſu Heuæ.

Rurſus explicat S. Tho. art. 4., comparando inter ſe lapſum Heuæ & Adami, fuiſſe æqualem ex genere ſuo, ſcilicet in genere ſuperbiæ: fuiſſe grauiorem ex parte Adami ratione perſonæ, ſcilicet ob maiorem viri perfectionem: fuiſſe autem grauiorem ex parte Heuæ, tum ſecundùm ſpeciem ſuperbiæ, eo quòd credens verbis ſerpentis, concupiuit obtinere Dei ſimilitudinem contra Dei voluntatem: tum ratione ſcandali quod præbuit viro ad peccandum: tum ob aliquam excuſationem Adami, qui in peccatum conſenſit ex amicabili quadam beneuolentia, & inductus ſuaſione vxoris. Ac præſertim, ſi ſola Heua, non autem Adamus, peccauit per infidelitatem, hinc vtique valde augetur lapſus Heuæ. Sed ex alia parte, quia ex lapſu Adami, non autem Heuæ, dependebat damnum poſterorum, hinc quidem admodum aggrauatur culpa Adami in comeſtione cibi vetiti; ſed pariter aggrauatur culpa Heuæ, ſi non in actu comeſtionis, ſaltem in actu ſuaſionis, quo traxit virum, & conſequenter totam poſteritatem, in talem ruinam.

Amiſerūt primi homines diuina dona gratuita.

Ex hoc lapſu incurrerunt primi homines plurima damna & ſupplicia, amittendo illa dona, naturæ indebita, quæ Deus illis contulerat & promiſerat, & ſe ſubdendo tot afflictionibus, & pœnis: fueruntque ex illo loco voluptatis expulſi. Atque ſpecialia quædam ſupplicia tam viro quàm mulieri Deus iniunxit; nempe mulieri ærumnas, dolorem partus, & ſubiectionem erga virum: viro laborem & ſudorem, ſpinas & tribulos: quę omnia explicat S. Thomas 2. 2. q. 164. art. 2. Serpenti quoque maledictionem intulit Deus. Quod communiter intelligitur ſpectare ad Dæmonem, qui in ſerpente tentauerat hominem: & intelligitur per modum nouæ declarationis illius pœnæ cui Dæmon iam addictus erat. Et ita ſub metaphora dictum eſt ei, quòd ſuper pectus graderetur & terram comederet, ideſt ſuperbia & fraude niteretur, ac vilibus & indignis affectibus immoraretur: & quòd inimicitias gereret cum muliere ſeu humana natura, dum ipſe inſidiatur greſsibus noſtris, ſed caput eius conteritur, quia adhuc homines ad gloriam quam ipſe amiſit aſſumuntur.

Quamuis autem priùs Heua peccauerit, & poſtea Adamum induxerit, tamen ſimul ambo videntur amiſiſſe donum illud iuſtitiæ originalis quod ſubdebat ſenſum rationi: nam poſt peccatum Adami ſimul dicitur, *Et aperti ſunt oculi amborum, cumquè cognouiſſent ſe eſſe nudos, &c.* Et fortaſſe ex ipſo quoque lapſu Adami pendebat amiſsio illius doni in Heua ſicut in alijs hominibus. Et videtur etiam, quòd licèt per quodcumque peccatum mortale merebātur damnationem æternam ſuo tempore infligendam, & ſtatim amiſiſſent gratiam ſanctificantem: tamen pœna mortis temporalis, & ſic pariter amiſsio iuſtitiæ originalis quoad alias partes, erat ſpecialiter impoſita pro tranſgreſsione illius præcepti: nam ſpecialiter de illo dictum erat, *In quocumque die comederis ex eo morte morieris.*

Non conſtat quanto tempore manſerint in ſtatu innocentia.

Incertum verò eſt, quonam die Adamus & Heua peccauerint, fuerintquè è paradiſo expulſi, & ſic quanto tempore in illo felici innocentiæ ſtatu & voluptatis loco permanſerint. Irenæus lib. 5. cont. Hæreſes cap. 23. putat, eadem die qua fuerunt creati, deliquiſſe, & eiectos fuiſſe, atque ita ſolùm per paucas horas in illo ſtatu & loco permanſiſſe. Abulenſ. verò ſuper cap. 13. Geneſ. q. 108., quem ſequitur Suarez lib. 4. de Homine cap. 8. in fine, veriſimilius cenſet, peccaſſe ſequenti die poſtquam creati fuerant,

tant, ſeptima nempe die in qua Deus dicitur quieuiſſe. Perer. lib. 6. in Geneſ. diſp. *Quandiu Adam & Heua commorati ſint in paradiſo*, diuinando, vt ipſe fatetur, inquit, peccaſſe octaua die à ſua creatione, ideſt cùm creati fuiſſent ſexta mundi die, peccaſſe alia ſexta die ſequentis hebdomadæ: & ideo Chriſtum Dominum ad expiationem eius peccati, pati & mori voluiſſe ſexta feria, eadem ſcilicet hebdomadæ die qua homo ceciderat. Ampliùs refert Anaſtaſius Synaita lib. 6. Examer. ſententiam aſſerentem, non niſi poſt quadraginta dies Adamum fuiſſe introductum in paradiſum, & poſtea peccaſſe: aut dixerunt aliqui, manſiſſe eo tempore in paradiſo, & poſtea peccaſſe. Sed vanus eſt in hac re labor, quandoquidem ex Scriptura non conſtat, & aliunde conſtare non poteſt.

Ex lapſu primorum hominum orta eſt aliorum ruina.

Ex hoc item primorum hominum lapſu orta eſt aliorum hominum ruina: per ſe quidem ex lapſu Adami, per accidens verò ex lapſu Heuæ, quatenus fuit cauſa vt peccaret Adamus: & ideo de Adamo dicit Apoſtolus Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, vnius delicto mors regnauit per vnum, per vnius delictum in homines in condemnationem.* Et ſpecialiter item orta eſt ex illo peccato tranſgreſſionis & inobedientiæ contra diuinum præceptum, de quo iam diximus, & de quo dixit Apoſtolus, *Per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi*. Neque ex alio quocumque Adami peccato ſequuta fuiſſet talis aliorum ruina. Conſiſtit autem hæc noſtra ruina, in peccato originali quod omnes ex Adamo contrahimus. in morte quam omnes incurrimus, in amiſsione iuſtitiæ originalis cum illis donis quæ generi humano ex diuina largitate collata & promiſſa erant, in his ærumnis & calamitatibus quas in hac vita patimur: quoniam licèt hi defectus erant naturales homini in ſua pura natura, tamen diuino beneficio correcti & ſublati erant, ſed ex peccati merito redierunt. Hoc autem totum in propria materia de peccato originali, prima ſecundæ ex profeſſo comprobandum & conſiderandum erit.

Sed inſtituit Deus remedium ſalutis pro hominibus.

Attamen non reliquit Deus homines abſque remedio, ſicut quidem non præbuit Angelis peccantibus locum pœnitentiæ & remiſsionis. Quinimo ad ſatiſfaciendum pro noſtro peccato, & ad reparandam noſtram ruinam, inſtituit immenſum illud redemptionis beneficium per Chriſtum, quo paruuli quidem per ſolum Sacramentum, adulti verò per actum conuerſionis ad Deum, & poſt actualia ſua peccata per actum pœnitentiæ, iuſtificari poſsint à peccato, ac redire in gratiam, & poſtea conſequi gloriam. Quod totum conſtabit in tertia parte, vbi de Incarnatione & Redemptione ac de Sacramentis, & in prima ſecundæ, vbi de gratia & iuſtificatione ex profeſſo tractabimus. Non per hoc autem, potuerunt aut poſſunt homines euadere temporalem mortem corporis cum alijs huius vitæ ærumnis, aut recuperare priſtinam originalem iuſtitiam cum felicitate illius ſtatus & loci in quo ante peccatum conſtituti erant: has enim pœnas Deus remittere noluit: ſed ſatis eſt, quòd poſſumus euadere pœnam mortis æternæ, & emundari à culpa, ac recuperare gratiam ſanctificantem.

Ac de facto primi parentes ſalui facti ſunt.

De facto autem, omnes quidem illi, quibus applicantur remedia ſalutis per Chriſtum, & qui benè vtuntur medijs inſtitutis ad ſalutem, reuera & infallibiliter obtinent remiſsionem peccati & conſequuntur gratiam iuſtificationis, ac decedentes in gratia conſequentur gloriam. Et hic quidem eſt præſens ſtatus hominum in hac vita, & fuit ſtatim poſt lapſum Adami, & erit vſque ad finem mundi. Ipſos autem primos homines, Adamum & Heuam, non obtinuiſſe remiſsionem ſui peccati, ſed fuiſſe damnatos, putauit olim quidam Tatianus Hæreticus, vt refert Irenæus lib. 1. contra Hæreſ. cap. 31. Et rem eſſe dubiam opinatus eſt Rupertus lib. 1. in Geneſ. c. 30. Communiter tamen Sacri Doctores pro certo cenſent ac docent, Adamum & Heuam obtinuiſſe per veram pœnitentiam ſui peccati remiſsionem, & ſic ſaluatos fuiſſe, ac de facto eſſe beatos. Vnde Alphonſus de Caſtro lib. 1. Aduerſus Hæreſ. verbo *Adam*, hæreſi 1. relatam ſententiam Tatiani vocat hæreticam, &

alij

alij vocant ſaltem erroneam. Atque Ireneus ibi, ac ſimiliter Tertullian. lib. de Præſcript. cap. vlt., Auguſt. lib. de Hereſib. ad Quoduult Deum num. 25., Epiphan. Hæreſi 46., Philaſtrius in Catalogo Hæreſum poſt Apoſtolos, Euſeb. lib. 4. Hiſtor. cap. 25., & alij, inter errores Tatiani illam ſententiam recenſent. Et præterea non ſolùm hi Patres, ſed alij communi conſenſu docent, primos parentes fuiſſe iuſtificatos & ſaluatos, Origenes tract. 85. in Matth., Nazianz. Orat. 31. & 39., Athanaſ. ſerm. de Paſſione & Cruce Domini, Cyprian. ſerm. de Reſurrect. Domini, Hieron. ſuper Matth. 16. & 20., Ambroſ. lib. de Iſaac cap. 5., Hilar. ſuper Pſalm. 109. & Canone 8. in Matth., Gregor. lib. 6. Epiſtolarum Epiſt. 31., Anſelm. lib. 2. *Cur Deus homo* cap. 16., Hugo de S. Victore ſuper Geneſ. 3., & Leo Papa nonus, vt refertur cap. *Hi duo*, de Conſecrat. diſt. 1. Et habetur ſatis clarè ex Sacra Scriptura, Sapient. 10. *Hæc illum, qui primus formatus eſt à Deo pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus, cuſtodiuit, & eduxit illum à delicto ſuo*. Vbi, educere à delicto, planè intelligitur, dediſſe illi ſpiritum pœnitentiæ, & conceſſiſſe remiſsionem peccati. Et licèt ſingulariter nominetur vir, idem tamen ſubintelligitur de muliere. Et præſertim quidem hinc conſtat remiſsio illius primi delicti commiſsi in paradiſo: ſed inde veriſimile fit, primos parentes nullum aliud poſtea commiſiſſe mortale peccatum: & Sapiens ibi intelligit remiſsionem & iuſtificationem cum perſeuerantia finali & conſecutione æternæ ſalutis: immediatè enim antea in fine capitis noni dixerat, *Per ſapientiam ſanati ſunt quicumque placuerunt tibi Domine à principio*. Et hæc quidem in præſenti Sacræ Theologiæ prima parte, de Deo in ſe ſpectato, & quatenus rerum principio. Iam verò de Deo quatenus vltimo fine, & de medijs ad eum aſſequendum, ſecunda pars proximè conſequetur.

LAVS DEO.

INDEX QVAESTIONVM ET SECTIONVM.

QVAESTIO PRIMA.

De Sacra Theologia. pagina. 2.

Sect. 1. An & quo pacto Sacra Theologia ſit vtilis & neceſſaria. 3

Sect. 2. Quid & qualis ſit Sacra Theologia. 6

Sect. 3. An & quo pacto Sacra Theologia habeat pro ſuo obiecto adæquato Deum. 12

QVAESTIO II.

De Deo, An ſit, & quid ſit, & de attributis eius in communi. 16

Sect. 1. Quo pacto notum ſit Deum eſſe. 16

Sect. 2. Quænam ſit prima ratio eſſentialis Dei. 21

Sect. 3. Quid, & quot, & quæ ſint attributa Dei. 24

QVAESTIO III.

De Simplicitate Dei. pagina. 29

Sect. 1. Num Deus ſit ita ſimplex vt excludat omnem compoſitionem integralem & quantitatiuam. 29

Sect. 2. Vtrum Deus ſit ita ſimplex quòd excludat omnem compoſitionem eſſentialem entitatiuam ac ſubſtantialem. 31

Sect. 3. Vtrum Deus ſit ita ſimplex vt omnem quoq. accidentalem compoſitionem excludat. 32

Sect. 4. Vtrum Deus ſit ita ſimplex quòd omnem compoſitionem diſtinctionemquè à parte rei inter ſua attributa & eſſentiam excludat. 34

Sect. 5. Vtrum Diuina ſimplicitas admittat diſtinctionem rationis ac virtualem in re inter ſuam eſſentiam & attributa. 40

Sect. 9. A quo nam intellectu fiat & concipiatur huiuſmodi diſtinctio rationis in Deo. 43

Sect. 7. Vtrum iuxta dictam identitatem à parte rei & diſtinctionem rationis, eſſentia & attributa diuina ſe ſe mutuò eſſentialiter includant. 46

QVAESTIO IV.

De Perfectione Dei. pagina. 53

Sect. 1. Vtrum Deus ſit tàm perfectus vt in ſe omnem perfectionem contineat. 54

Sect. 2. Vtrum Deus ſit tàm perfectus vt nulla creatura ſit ei ſimilis. 55

QVAESTIO V. ET VI.

De Bonitate Dei. pagina. 57

Sect. 1. An & quo pacto Deus ſit bonus ac ſummè bonus. 57

Sect. 2. An & quo pacto Deus propriè ſit bonus per eſſentiam, & alia ſint bona bonitate diuina. 60

QVAESTIO VII.

De Infinitate Dei. pagina. 63

Sect. 1. An & quo pacto Deus ſit infinitus in eſſendo. 63

Sect. 2. Vtrum eſſe infinitum ſit proprium Dei. 66

QVAESTIO VIII.

De Immenſitate Dei, Hoc eſt præſentia eius in omnibus rebus & locis. 67

Sect. 1. Quibus modis intelligatur

Deus eſſe in alijs rebus. 67
Sect. 2. *Vtrum Deus ſit ſecundùm ſubſtantiam ſuam præſens omnibus rebus.* 70
Sect. 3. *Vtrum dicta præſentia rectè inferatur ex operatione Dei in omnibus rebus.* 73
Sect. 4. *An Deus ſit præſens omnibus locis & ſpatijs etiam imaginarijs.* 77
Sect. 5. *Per quidnam Deus conſtituatur vbique præſens, & quid ſit diuina immenſitas.* 83

QVAESTIO IX.

De Immutabilitate Dei. pagina. 87
Sect. 1. *Vtrum Deus ſit immutabilis.* 87
Sect. 2. *Vtrum ſit proprium Dei eſſe immutabilem.* 89

QVAESTIO X.

De Aeternitate Dei. pagina. 91
Sect. 1. *Vtrum Deus ſit per eſſentiam ſuam æternus.* 91
Sect. 2. *Quid ſit Diuina æternitas: qualiter ſit duratio permanens interminabilis.* 91
Sect. 3. *Vtrum Diuina æternitas ſit omnino realis, vel aliquam negationem aut relationem rationis inuoluat.* 95
Sect. 4. *Quam negationem æternitas diuina inuoluat.* 96
Sect. 5. *Quam relationem rationis, præſertim an menſura, æternitas diuina inuoluat.* 97

QVAESTIO XI.

De Vnitate Dei. pagina. 101
Sect. 1 *Vtrũ vnus tantùm ſit Deus.* 101
Sect. 2. *Quid ſit dicta vnitas Dei.* 104

QVAESTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoſcatur, ac præſertim clarè videatur. 105
Sect. 1. *Vtrum Deus cognoſci poſſit ſenſibus corporeis.* 106
Sect. 2. *An & quomodo Deus poſſit naturaliter intellectu cognoſci, an præſertim quidditatiuè.* 108
Sect. 3. *An & quomodo Deus poſſit ſupernaturali illuſtratione cognoſci.* 114
Sect. 4. *Vtrum Deus poſſit ab intellectu creato intuitiuè cognoſci, hoc eſt clarè videri.* 117
Sect. 5. *Vtrum Deus poſſit ab intellectu creato per naturæ vires vel ſolùm per auxilium ſupernaturale videri.* 119
Sect. 6. *Vtrum Deus poſſet ab aliqua creatura intellectuali poſſibili, naturali virtute videri.* 121
Sect. 7. *A quibuſnam & quando de facto videatur Deus.* 126
Sect. 8. *Quid & qualis ſit clara viſio Dei.* 129
Sect. 9. *An & quomodo viſio Dei ſit ſupernaturalis.* 131
Sect. 10. *Vtrum viſio Dei ſit connaturalis intellectui eleuato.* 138
Sect. 11. *De perfectione eſſentiali viſionis Dei.* 139
Sect. 12. *De Perfectione intenſiua viſionis Dei, eiuſquè inæqualitate.* 142
Sect. 13. *De Principio elicitiuo viſionis Dei: vtrum actus viſionis ſimul ab intellectu creato & à Deo eleuante efficiatur.* 148
Sect. 14. *Vtrum actus viſionis efficiatur à Deo eleuante intellectum, non ſolùm in ratione ſpeciei intelligibilis, ſed præſertim in ratione potentiæ.* 150
Sect. 15. *Vtrum de facto infundatur à Deo intellectui creato habitus luminis gloriæ, eleuans potentiam & efficiens actum.* 153
Sect. 16. *Vtrum poſsit intellectus creatus*

tus in ratione potentiæ eleuari, & actus viſionis effici à Deo immediatè per ſpecialem concurſum. 156

Sect. 17. *Vtrum actus viſionis Dei effici debeat à Deo, non ſolùm eleuante potentiam, ſed etiam concurrente in ratione obiecti ſeu ſpeciei intelligibilis impreſſæ.* 158

Sect. 18. *An & quomodo de facto Deus immediatè per ſuam eſſentiam concurrat cum intellectu ad actum viſionis in ratione obiecti tamquam ſpecies intelligibilis.* 160

Sect. 19. *Vtrum ſit poſſibilis ſpecies impreſſa creata ad videndum Deum.* 166

Sect. 20. *Quonam modo intellectus creatus, lumen gloriæ, & eſſentia diuina, ſe habeant inter ſe & ad actum viſionis eliciendum.* 169

Sect. 21. *De Subiecto receptiuo viſionis Dei.* 173

Sect. 22. *De Obiecto terminatiuo viſionis Dei: An & quomodo de facto à Beatis videantur omnia quæ ſunt formaliter in Deo.* 176

Sect. 23. *Vtrum poſſibile ſit Deum ita videri vt non videantur omnia quæ formaliter in ipſo ſunt.* 179

Sect. 24. *An & quomodo in Deo viſo à Beatis creaturæ poſſibiles cognoſcantur.* 183

Sect. 25. *An in Deo viſo à Beatis omnes creaturæ poſſibiles in ſpecie cognoſcantur.* 186

Sect. 26. *An in Deo viſo à Beatis aliquæ creaturæ poſſibiles in ſpecie cognoſcantur, eòq. plures quò clarius videtur Deus.* 187

Sect. 27. *Quænam creaturæ poſſibiles cognoſcantur à Beatis in Deo viſo, & quæ ſit ratio huius determinationis.* 190

Sect. 28. *An & quomodo Creaturas exiſtentes Beati in Deo viſo cognoſcant.* 192

Sect. 29. *Quot & quas creaturas exiſtentes Beati in Deo viſo cognoſcant.* 194

Sect. 30. *Vtrum Deus poſſit ab intellectu creato comprehendi.* 197

Sect. 31. *Quidnam ſit comprehenſio Dei quæ intellectui creato eſt impoſſibilis.* 199

QVAESTIO XIII.

QVomodo Deus Nominibus ſignificetur. 202

Sect. 1. *Vtrum Deus ſignificari poſſit nominibus propriè ac ſubſtantialiter ei conuenientibus.* 203

Sect. 2. *Vtrum Deus poſſit quidditatiuè clarè & comprehenſiuè nomine aliquo ſignificari, vel ſit hoc pacto ineffabilis.* 206

Sect. 3. *De hoc Nomine, Deus.* 209

Sect. 4. *De Nomine Dei, Qui eſt.* 211

QVAESTIO XIV.

DE Intellectu ac Scientia Dei. pagina. 212

Sect. 1. *Vtrum Deus ſit naturæ intellectualis ac ſcientificæ, & an ratione ſuæ immaterialitatis.* 212

Sect. 2. *Vtrum Deus habeat potentiam intellectiuam, & alia quæ ad ſciendum in actu primo concurrunt.* 217

Sect. 3. *Vtrum Deus habeat ſcientiam actualem.* 222

Sect. 4. *Quid ſit ſcientia Dei, & quomodo ad eſſentiam diuinam ſe habeat.* 223

Sect. 5. *Vtrum Deus comprehenſiuè cognoſcat ſe ipſum.* 227

Sect. 6. *Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe.* 228

Sect. 7. *Vtrum Deus cognoſcat omnia alia à ſe, non ſolum entia realia, ſed etiam non entia, entia rationis, & mala.* 230

Sect. 8. *Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe infinita.* 233
Sect. 9. *Vtrum Deus ſua ſcientia tribuat aliquod eſſe cognitum creaturis, & quodnam illud ſit.* 238
Sect. 10. *De Diuiſione diuinæ ſcientiæ circa creaturas in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ & ſcientiam viſionis.* 242
Sect. 11. *Vtrum Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ creaturas poſſibiles in ſe ipſo cognoſcat.* 243
Sect. 12. *Vtrum Deus cognoſcat creaturas poſſibiles in ſeipſo tamquam in cauſa, vel tamquam in ſpeculo, Verbo, & Idea.* 246
Sect. 13. *Quid ſit Diuina cognitio creaturarum poſſibilium, & quomodo ſe habeat ad cognitionem qua Deus intuetur ſe ipſum.* 249
Sect. 14. *Vtrum Deus per ſcientiam viſionis cognoſcat omnia futura, etiam contingentia quæ ex noſtra libertate dependent.* 252
Sect. 15. *An Deus futura cognoſcat ſolùm ratione ſuæ virtutis in cognoſcendo, & veritatis futurorum in ſe ipſis.* 254
Sect. 16. *Vtrum Deus futura cognoſcat ratione præſentiæ eorum in æternitate.* 256
Sect. 17. *Vtrum Deus futura cognoſcat ratione inclinationis aut determinationis cauſarum creatarum ad operandum.* 266
Sect. 18. *Vtrum Deus futura cognoſcat ratione repræſentationis eorum in ſuis Idæis.* 269
Sect. 19. *Vtrum Deus futura cognoſcat ratione determinationis ſuæ voluntatis.* 270
Sect. 20. *Vtrum Deus futura cognoſcat ante vel ſolùm poſt determinationem ſuæ voluntatis.* 274
Sect. 21. *Quid ſit diuina ſcientia viſionis, & quomodo ſe habeat ad ſcientiam qua Deus ſe ipſum & omnia poſſibilia comprehendit.* 278
Sect. 22. *An præter omnem dictam ſcientiam detur in intellectu diuino ſcientia approbationis & actus imperij.* 279
Sect. 23. *De Proprietatibus ac denominationibus ſcientiæ Dei.* 282
Sect. 24. *De Alijs quibuſdam proprietatibus ac denominationibus ſcientiæ Dei.* 284
Sect. 25. *De Cauſalitate diuinæ ſcientiæ erga creaturas.* 289
Sect. 26. *Quænam diuina ſcientia ſit rerum cauſa.* 291
Sect. 27. *Quo pacto ſcientia Dei non imponat neceſſitatem actibus noſtris liberis.* 295

QVAESTIO XV.

De Idæis Diuinis. pagina. 303
Sect. 1. *An & quarum rerum Deus habeat Idæas.* 303
Sect. 2. *Quid ſint Idææ diuinæ: An ſint aliquid à Deo diſtinctum & extra creaturarum ordinem.* 308
Sect. 3. *Vtrùm Idææ diuinæ ſint ipſæmet creaturæ prout cognitæ à Deo.* 308
Sect. 4. *An & qua ratione eſſentia diuina ſit creaturarum Idæa.* 311
Sect. 5. *Qua ratione dicantur in Deo plures Idææ.* 316
Sect. 6. *Quomodo ſe habeant Idææ ad diuinam ſcientiam.* 320
Sect. 7 *Quomodo creaturæ ratione idearum in Deo eſſe dicantur.* 321

QVAESTIO XVI.

De Veritate Dei. pagina. 324

QVAESTIO XVII.

De Falſitate quæ Deo non conuenit. 324

QVAESTIO XVIII.

DE Vita Dei. pagina. 325

QVAESTIO XIX.

DE Voluntate Dei. pagina. 325

Sect. 1. Vtrum Deus habeat voluntatem eiuſquè actus. 325

Sect. 2. Quid ſit diuina voluntas cum ſuis actibus. 327

Sect. 3. An & quomodo Deus ſua voluntate amet ſe ipſum. 329

Sect. 4. An & quomodo Deus velit alia à ſe. 331

Sect. 5. An & quomodo Deus velit & amet creaturas poſſibiles actu ſimplicis complacentia. 335

Sect. 6. An Deus poſſit velle creaturas vt actu ſint, complacentia libera & inefficaci. 337

Sect. 7. An Deus poſſit velle ac de facto velit creaturas vt actu ſint, complacentia libera & aliquatenus efficaci. 339

Sect. 8. Vtrum Deus velit decreto efficaci & libero creaturas aliquando exiſtentes. 341

Sect. 9. Num aliqua & quanam neceſſitas, in decreto efficaci diuina voluntati conueniat. 344

Sect. 10. Quid ſit Decretum liberū *Dei, An ponat aliquid in ipſo* Deo. 347

Sect. 11. Qualiter diuinum decretum per reſpectum rationis, vel terminationem ad obiectum, aut obiecti poſitionem ad extra, compleatur. 350

Sect. 12. Vtrum decretum Dei *eſſe nequeat quin ponatur aliqua phyſica mutatio ad extra.* 354

Sect. 13. De *Proprietatibus quibuſdam ac* Denominationibus *Voluntatis* Dei. 357

Sect. 14. De *Cauſalitate* Voluntatis *Dei.* 359

QVAESTIO XX.

DE Amore aliiſque actibus & affectibus voluntatis Dei. 361

Sect. 1. De *Amore* Dei. 361

Sect. 2. Vtrum Deus habeat affectum odij. 365

Sect. 3. Vtrum affectus gaudij & deſiderij, triſtitia & fuga, diuina voluntati conueniant. 366

Sect. 4. Num alij affectus qui ſunt partis iraſcibilis, diuina voluntati conueniant. 368

QVAESTIO XXI.

DE Iuſtitia & Miſericordia aliiſq. Virtutibus Voluntatis Dei. 370

Sect. 1. An in voluntate Dei *ſint virtutes.* 370

Sect. 2. Qua nam virtutes ſint in voluntate Dei. 371

Sect. 3. De *Iuſtitia & Miſericordia* Dei. 373

QVAESTIO XXII.

DE Prouidentia Dei. pagina. 374

Sect. 1. Vtrum Deus habeat de rebus omnibus prouidentiam. 375

Sect. 2. Quid ſit Prouidentia Dei, An conſiſtat in ordinatione rerum ad finem. 377

Sect. 3. Vtrum prouidentia ſit actus intellectus vel voluntatis Dei. 378

Sect. 4. Quo pacto Deus *per ſuam prouidentiam ordinet res in finem.* 380

Sect. 5. Quonam ordine Deus velit finem & res propter finem. 382

Sect. 6. Vtrum *Deus prater voluntatem finis ordine intentionis priorem, habeat aliam ordine exequutionis poſteriorem voluntate mediorū.* 389

Sect. 7. Vtrum *Deus poſſit ad libitum res in vnum vel alium ordinare finem.* 392

Sect. 8. Vtrum Deus poſſit praintendere finem humana libertate aſſequendum

dum, ad eumque media ordinare. 396

Sect. 9. *Vtrum Deus de facto debeat præintendere finem humana libertate aſſequendum, quando ad ipſum finem media ordinat.* 400

Sect. 10. *Vtrum Deus poſſit ac debeat præintendere finem medijs moralibus aſſequendum.* 404

Sect. 11. *Vtrum Deus poſſit ac debeat præintendere finem media permiſſione peccati aſſequendum.* 410

Sect. 12. *De Proprietatibus Prouidentiæ Dei.* 415

Sect. 13. *De Præcipuis partibus prouidentiæ Dei.* 418

QVAESTIO XXIII.

De Prouidentia ſupernaturali Dei: De Prædeſtinatione ac Reprobatione. 421

Sect. 1. *An & quid ſit Prouidentia ſupernaturalis Dei.* 422

Sect. 2. *An Deus per ſuam Prouidentiam ſupernaturalem velit omnes homines ſaluos fieri.* 423

Sect. 3. *Quonam modo Deus velit omnes homines ſaluos fieri.* 425

Sect. 4. *An & quomodo Deus omnibus hominibus prouideat media ſufficientia generalia ad ſalutem.* 428

Sect. 5. *An & quomodo Deus prouideat omnibus hominibus media ſufficientia ſpecialia ad ſalutem.* 432

Sect. 6. *An Deus prouideat omnibus per totum vitæ ſpatium, etiam poſt maxima peccata, auxilia ſufficientia ad ſalutem.* 438

Sect. 7. *An Deus continuè, vel ſolùm pro opportunitate temporis, prouideat hominibus auxilia ſufficientia ad ſalutem.* 443

Sect. 8. *Quænam ſint media ſalutis quæ per Prouidentiam ſupernaturalem hominibus præparantur à Deo.* 445

Sect. 9. *Quo ordine Deus ſalutem & media ſalutis ſua Prouidentia hominibus præparauerit.* 450

Sect. 10. *An detur ex parte hominis aliqua cauſa prouidentiæ ſupernaturalis Dei circa ipſius ſalutem.* 452

Sect. 11. *An detur aliquod meritum proportionatum ex parte hominis ad primam gratiam ex Dei prouidentia obtinendam.* 455

Sect. 12. *Vtrum detur aliqua diſpoſitio improportionata, per actus moraliter bonos, ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.* 464

Sect. 13. *An detur aliqua diſpoſitio negatiua, per carentiam peccatorum, ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.* 469

Sect. 14. *An detur aliqua diſpoſitio per merita ſub conditione præuiſa, ad gratiam ex diuina prouidentia obtinendam.* 471

Sect. 15. *Num aliquis homo poſſit mereri, & Chriſtus de facto meruerit, ut Deus alijs prouideat gratiam & media ad ſalutem.* 474

Sect. 16. *An Deus prædeſtinauerit omnes qui de facto ſaluantur.* 475

Sect. 17. *An Deus prædeſtinauerit homines poſt præuiſum originale peccatum.* 479

Sect. 18. *Quid ſit Prædeſtinatio.* 482

Sect. 19. *Quàm certa ſit Prædeſtinatio.* 485

Sect. 20. *An Deus prædeſtinauerit homines, eligendo eos ad gloriam ante præuiſionem meritorum & præparationem mediorum gratiæ.* 486

Sect. 21. *Vtrum D. Auguſtinus contra Maſſilienſes docuerit electionem ad gloriam ante merita.* 494

Sect. 22. *Qui alij actus diuinæ voluntatis prædeſtinationem conſtituant: & quæ ſint media ſalutis per prædeſtinationẽ præparata electis à Deo.* 499

Sect. 23. *An detur aliqua cauſa diuinæ prædeſtinationis ex parte prædeſtinatorum.* 504

Sect. 24. *Num aliquis homo mereri potuerit, & Chriſtus de facto meruerit prædeſtinationem aliorum.* 507

Sect. 25. *An & qua ratione prædeſtinatus debeat cooperari ſuæ prædeſtinationi vt ſaluetur.* 513

Sect. 26. *An & quomodo prædeſtinatus liberè cooperetur atque ſaluetur.* 516

Sect. 27. *An Deus reprobauerit omnes qui de facto damnantur, & in quo ſigno.* 519

Sect. 28. *Quid ſit Reprobatio, & quàm certa.* 520

Sect. 29. *Num Deus reprobauerit homines, excludendo eos à gloria, & deputando ad pœnam, ante permiſſionem & præuiſionem peccatorum.* 523

Sect. 30. *Quinam actus diuinæ voluntatis reprobationem conſtituant, & qui ſint reprobationis effectus.* 527

Sect. 31. *An detur aliqua cauſa reprobationis ex parte reprobi, vel ex parte peccati originalis.* 530

Sect. 32. *An & quo pacto reprobus ex ſua libertate peccet, & ob ſua peccata damnetur.* 531

Sect. 33. De Comparatione *Prædeſtinationis & Reprobationis, Prædeſtinatorum & Reproborum.* 536

QVAESTIO XXIV.

De Libro Vitæ Prædeſtinatorum, & Libro Mortis Reproborum. 539

Sect. 1. *Quid ſit Liber vitæ Prædeſtinatorum.* 539

Sect. 2. *An detur Liber mortis Reproborum.* 541

QVAESTIO XXV.

De Omnipotentia Dei. pagina. 542

Sect. 1. *An & quid ſit potentia Dei operatiua ad extra.* 542

Sect. 2. *An Diuina potentia ſit perfectio quædam, ab eſſentia, & intellectu, & voluntate Dei, ratione diſtincta.* 545

Sect. 3. *Quem ordinem habeat potentia cum intellectu & voluntate Dei.* 550

Sect. 4. *An & qua ratione Potentia Dei ſit infinita.* 552

Sect. 5. *An & qua ratione in Deo ſit omnipotentia.* 555

Sect. 6. *Qualiter aſſignandum ſit obiectum omnipotentiæ Dei.* 558

Sect. 7. *Vtrum Deus habeat potentiam circa præterita.* 56[illegible]

Sect. 8. *Vtrum Deus habeat potentiam faciendi alia & plura quã fecit.* 565

Sect. 9. *An Deus habeat potentiam faciendi meliora quàm fecit.* 568

Sect. 10. *Quid ſit Dei potentia abſoluta & ordinata ſeu ordinaria.* 570

QVAESTIO XXVI.

De Beatitudine Dei. pagina. 572

Sect. 1. *An & quomodo Deus ſit beatus.* 572

Sect. 2. *Quid ſit Beatitudo Dei.* 573

QVAESTIO XXVII.

De Pluralitate ac Proceſſione Diuinarum Perſonarum. 577

Sect. 1. *An plures ſint Perſonæ diuinæ, nempe tres, Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus.* 578

Sect. 2. *Quo pacto per duas reales proceſſiones multiplicentur diuinæ perſonæ.* 579

Sect. 3. *Quo pacto Diuinæ proceſſiones ſint operationes immanentes ac perpetuò permanentes in Deo.* 581

Sect. 4. *Vtrum Diuinæ proceſiones ſint operationes intellectus & voluntatis, ita vt Filius procedat per intellectum, Spiritus ſanctus per voluntatem.* 585

Sect. 5. *Quanam operationes intellectus & vo-*

& voluntatis ſint diuinæ proceſſiones. 588

Sect. 6. An & qua ratione Proceſſio diuina Verbi per intellectum, ſit vera generatio Filij à Patre, non verò proceſſio Spiritus Sancti per voluntatem. 593

QVAESTIO XXVIII.

DE Relationibus & proprietatibus conſtitutiuis Diuinarum perſonarum. 600

Sect. 1. An & quot ſint Relationes diuinarum perſonarum. 600

Sect. 2. Quid ſint Diuinæ Relationes. 602

Sect. 3. Quales ſint Diuinæ Relationes, An aliquam perſonarum perfectionem importent. 603

Sect. 4. Vtrum Relationes diuinæ actu à parte rei ab eſſentia diſtinguantur. 609

Sect. 5. Vtrum Diuinæ relationes actu per intellectum, & fundamentaliter ac virtualiter in re, ab eſſentia diſtinguantur. 612

Sect. 6. Vtrum Diuinæ relationes in conceptu eſſentiæ includantur, & eſſentiam in ſuo conceptu includant. 613

Sect. 7. Vtrum Diuinæ relationes aliquo modo à proceſſionibus ſeu originibus diſtinguantur. 618

Sect. 8. Vtrum in Deo dentur proprietates conſtitutiuæ diuinarum perſonarum. 621

Sect. 9. Vtrum hæ proprietates ſint abſolutæ à relationibus originibuſq. diſtinctæ. 622

Sect. 10. Vtrum hæ proprietates ſint diuinæ relationes vel origines. 624

Sect. 11. Secundùm quam rationem conſideratam diuinæ relationes conſtituant perſonas. 626

Sect. 12. Quo pacto ex dictis proprietatibus ſimul cum eſſentia conſtituantur diuinæ perſonæ. 630

QVAESTIO XXIX.

DE Identitate Diuinarum perſonarum in eſſentia omnibuſquè perfectionibus abſolutis: Atque Conuenientia in nomine & conceptu Perſonæ. 632

Sect. 1. Vtrum Perſonæ habeant vnam indiuiſam eſſentiam & exiſtentiam eademquè attributa. 633

Sect. 2. Vtrum Perſonæ diuinæ ratione eſſentiæ habeant vnam ſubſiſtentiam abſolutam communem. 634

Sect. 3. Vtrum nomen & conceptus perſonæ, verè & propriè Deo Patri & Filio & Spiritui Santo cõueniat. 637

Sect. 4. Quodnam ſit ſignificatum Diuinæ perſonæ, in quo Pater Filius & Spiritus Sanctus conueniunt. 638

Sect. 5. Quonam modo Pater & Filius & Spiritus Sanctus in nomine & cõceptu perſonæ diuinæ conueniant. 640

QVAESTIO XXX.

DE Diſtinctione Diuinarum perſonarum in ſuis proprietatibus, relationibus, & originibus. 644

Sect. 1. Vtrum Perſonæ diuinæ reuera diſtinguantur in ſuis proprietatibus, relationibus, & originibus. 644

Sect. 2. Vtrum Perſonæ diuinæ ratione ſuarum proprietatum habeant ſubſiſtentias relatiuas diſtinctas. 645

Sect. 3. Vtrum perſonæ diuinæ habeant eſſentias & exiſtentias relatiuas diſtinctas. 647

Sect. 4. Vtrum Perſonæ diuinæ habeant alia quædam prædicata & attributa diſtincta. 650

Sect. 5. Quænam, quanta, & qualis ſit, diſtinctio Diuinarum perſonarum. 653

QVAE-

QVAESTIO XXXI.

DE Modo loquendi circa myſterium Trinitatis, ad explicandam diſtinctionem diuinarum perſonarum cum vnitate eſſentiæ. 655

Sect. 1. *De Modo loquendi quoad terminos perſonales in diuinis.* 655

Sect. 2. *De Modo loquendi quoad terminos eſſentiales in diuinis.* 656

QVAESTIO XXXII.

DE Modo cognoſcendi myſterium Trinitatis: ac de Notionibus quibus diuinæ perſonæ cognoſcuntur eſſe diſtinctæ. 657

Sect. 1. *Vtrum Trinitatis myſteriũ potuerit naturali ratione cognoſci.* 658

Sect. 2. Vtrum *Trinitatis myſterium naturali rationi repugnet.* 661

Sect. 3. *An & quomodo Trinitatis myſterium poſſit diuina illuſtratione cognoſci.* 663

Sect. 4. *An, quid, quot, & quæ ſint Notiones, quibus dignoſcuntur diuinæ perſonæ.* 666

QVAESTIO XXXIII.

DE Perſonis diuinis ſingillatim: & primò de Perſona Patris. 669

Sect. 1. *Quo pacto Pater ſit prima perſona Trinitatis.* 670

Sect. 2. De *Nomine & ratione Patris atquè principij reſpectu Filij.* 673

Sect. 3. *Vtrum Pater dici poſſit principium Deitatis ac Trinitatis.* 675

Sect. 4. *De eo quod Pater dicitur ingenitus.* 676

QVAESTIO XXXIV.

DE Perſona Filij, Præſertim quatenus dicitur Verbum. 678

Sect. 1. *An & qua ratione Verbi diuini nomen ſit proprium perſonæ Filij.* 678

Sect. 2. *Quid & quomodo Verbi diuini nomine ſignificetur de perſona Filij.* 679

Sect. 3. *Vtrum* Verbum *diuinum procedat ex cognitione omnium quæ ſunt in Deo, non ſolùm eſſentiæ, ſed etiam perſonarum.* 682

Sect. 4. *Vtrum Verbum diuinum procedat etiam ex cognitione creaturarum.* 689

QVAESTIO XXXV.

DE eadem Perſona Filij quatenus dicitur Imago. 692

QVAESTIO XXXVI.

DE Perſona Spiritus Sancti, Præſertim quatenus à Patre Filioquè procedit. 693

Sect. 1. *Vtrum verè & ſecundùm fidem* Spiritus *Sanctus tàm à Filio quàm à Patre procedat.* 694

Sect. 2. *Vtrum proceſſio Spiritus Sancti per ſe & neceſſariò requirat ipſas duas perſonas producentes.* 696

Sect. 3. *Vtrum* Spiritus *Sancti proceſsio à* Patre *& Filio, per ſe ac neceſſariò requiratur ad diſtinctionem eius ab ipſis.* 698

Sect. 4. *Vtrum Pater & Filius ſint vnus ſpirator vnumquè* Spiritus *Sancti Principium.* 703

Sect. 5. *Quidnam Spiratoris nomine denotetur Patri Filioq; commune.* 704

Sect. 6. *Quonammodo ſpirator & ſpiratio actiua ſe habeat ad* Patrem *& Filium &* Spiritum *Sanctum.* 706

QVAESTIO XXXVII.

DE eadem Perſona Spiritus Sancti quatenus eſt Amor. 709

QVAESTIO XXXVIII.

DE eadem Perſona Spiritus Sancti quatenus dicitur Donum. 710

QVAESTIO XXXIX.

DE Perſonis diuinis ad eſſentiam comparatis. 711

Sect. 1. De *Comparatione Perſonarum diuinarum ad eſſentiam, quoad rem ipſam & noſtrum concipiendi modum.* 712

Sect. 2. *De Comparatione Perſonarum diuinarum ad eſſentiam quoad quaſdam nominum ſuppoſitiones & prædicationes*, 712

QVAESTIO XXXX.

DE Perſonis diuinis ad ſuas relationes ſiue proprietates comparatis. 717

QVAESTIO XXXXI.

DE Perſonis diuinis ad ſuos actus notionales comparatis. 718

Sect. 1. *Quodnam & quomodo ſit principium actuum notionalium ex parte perſonarum producentium.* 718

Sect. 3. *Quiſnam & quomodo ſit terminus actuum notionalium ex parte perſonarum procedentium.* 720

Sect. 3. *An & quomodo actus notionales ſint voluntarij perſonis diuinis.* 722

Sect. 4. *Vtrum Actus notionales dicendi ſint neceſſarij, vel liberi, vel naturales, diuinis perſonis.* 723

QVAESTIO XXXXII.

DE Perſonis diuinis Inter ſe ad intra comparatis. 724

Sect. 1. *De Diſtinctione, Identitate, Aequalitate, & Similitudine, Perſonarum diuinarum inter ſe.* 725

Sect. 2. *De Ordine durationis, rationis, naturæ, & originis, perſonarum diuinarum inter ſe.* 728

Sect. 3. *De Circuminſeſſione Perſonarum diuinarum qua in ſe inuicem eſſe dicuntur.* 730

QVAESTIO XXXXIII.

DE Perſonis diuinis Inter ſe quoad Miſſionem ad extra cōparatis. 732

Sect. 1. *An & quid ſit Miſſio diuinarum Perſonarum.* 732

Sect. 2. *Quænam Perſona diuina mittat, & quæ mittatur.* 734

Sect. 3. *Cuinam & quando Perſona diuina mittat aut mittatur.* 735

Sect. 4. *De Miſſione viſibili Perſonarum diuinarum.* 736

Sect. 5. *De Miſſione inuiſibili Perſonarum diuinarum.* 738

QVAESTIO XXXXIV.

DE Deo Quatenus primo principio effectiuo rerum. 740

Sect. 1. *Vtrum Deus ſit primum principium effectiuum omnium aliarum rerum à ſe.* 741

Sect. 2. *Vtrum vnicus Deus ſit vnicum principium omnium aliarum rerum.* 742

Sect. 3. *Vtrum Deus quaſdam res ſolus efficiat, quaſdam verò ſimul cum cauſis creatis.* 743

QVAESTIO XXXXV.

DE Emanatione rerum à Deo, quæ ab eo ſolo efficiuntur, præſertim de Creatione. 744

Sect. 1. *An & quæ res efficiantur à Deo per creationem.* 745

Sect. 2. *Quid ſit Creatio.* 747

Sect. 3. *Vtrum ſolus Deus de facto ſit cauſa creans.* 753

Sect. 4. *Vtrum aliqua res creata tanquam cauſa principalis creare poſſit.* 754

Sect. 5. *Vtrum aliqua res creata eleuari poſſit tanquam inſtrumentum à Deo ad creandum.* 758

QVAESTIO XXXXVI.

DE Principio durationis quando res creatæ ſunt à Deo. 762

QVAESTIO XXXXVII.

DE Emanatione rerum à Deo, quæ ab eo ſimul cum cauſis creatis cœfficiuntur. 762

Sect. 1. *Vtrum Deus immediatè effectiuè concurrat ad omnem effectum & operationem cauſæ creatæ.* 763

QVAESTIO XXXXVIII.

DE Emanatione effectuum ſupernaturalium à Deo. 767

Sect. 1. *Vtrum Deus poſſit effectus ſuos per-*

pernaturales operari. 767

Sect. 2. *Vtrum* Deus *poſſit effectus ſupernaturales, non tantùm ſe ſolo ſed etiam ſimul cum cauſis creatis ad eos eleuatis efficere.* 771

QVAESTIO XXXXIX.

DE Conſeruatione & Gubernatione Rerum à Deo. 777

Sect. 1. *Vtrum* Res *omnes immediatè conſeruentur à Deo.* 779

Sect. 3. *An & quid ſit Gubernatio rerum à* Deo. 782

QVAESTIO L.

DE Creaturis ſpiritualibus, nempe Angelis, & primò quod ſubſtantiam. 783

Sect. 1. *Quàm certũ ſit Angelos eſſe.* 783

Sect. 2. *Quid ſint Angeli: An ſint ſpirituales, vel corporei.* 785

Sect. 3. *Vtrum Angeli ſint ſimplices vel compoſiti.* 786

Sect. 4. *Vtrum Angeli ſint ſubſtantiæ completæ intellectuales.* 788

Sect. 5. *Vtrũ Angeli ſint ex natura ſua incorruptibiles & immortales.* 788

Sect. 6. *Quot ſint Angeli, & qualiter per Hierarchias & Ordines diſtributi.* 790

Sect. 7. *Vtrum Angeli differre inter ſe poſſint, tum ſpecie, tum ſolo numero.* 791

Sect. 8. *Qualiter de facto differant Angeli inter ſe ſpecie vel numero.* 797

QVAESTIO LI.

DE Angelis in comparatione ad corpora. 799

Sect. 1. *An & quomodo Angeli aſſumant corpora.* 799

Sect. 2. *Quo pacto Angeli forment ſibi corpora quæ aſſumunt.* 800

Sect. 3. *Quo pacto Angeli in aſſumptis corporibus operentur.* 802

Sect. 4. *Quos effectus in vniuerſũ Angeli in corporibus inducere queant.* 803

Sect. 5. *Quos effectus Angeli in humanis mentibus & ſenſibus imprimere queant.* 804

Sect. 6. *An & quomodo Angeli cuſtodiant vel oppugnent homines.* 805

Sect. 7. *Vtrum Angeli debeant eſſe præſentes corporibus in quibus operentur.* 806

QVAESTIO LII.

DE Angelis quoad locum. pagina. 808

Sect. 1. *Vtrum Angeli ſint in loco.* 808

Sect. 2. *Quonam modo Angeli ſint in loco.* 809

Sect. 3. *Per quid Angeli conſtituantur in loco, An per ſuammet ſubſtãtiam, aut qualitatem ſuperadditam.* 810

Sect. 4. *Vtrum Angeli conſtituantur in loco per operationem tranſeuntem, propriè vel minùs propriè dictam, aut per applicationem virtutis ad operandum.* 811

Sect. 5. *Vtrum Angeli ſint in loco per modum præſentiæ localis.* 814

Sect. 6. *Quid & qualis ſit præſentia Angelorum in loco.* 815

Sect. 7. *Vtrum Angeli eſſe poſſint ac debeant in loco indiuiſibili vel diuiſibili.* 816

Sect. 8. *In quantonam loco diuiſibili Angeli eſſe poſſint ac debeant.* 817

Sect. 9. *Vtrum Angelus poſſit ſimul in pluribus locis exiſtere.* 819

Sect. 10. *Vtrum poſſint plures Angeli ſimul in eodem loco exiſtere.* 820

QVAESTIO LIII.

DE Angelis quoad motum localem. 822

Sect. 1. *An & quomodo Angeli moueantur localiter.* 822

Sect. 2. *Quid ſit motus localis Angeli.* 824

Sect. 3. *Quo pacto motus localis Angeli ſit continuus vel diſcretus.* 826

Sect. 4. *Vtrum Angelus, dum moueatur de vno loco ad alium debeat tranſire per mediam.* 827

Sect. 1. *Vtrum Angelus debeat moueri intempore, vel poſsit moueri in inſtanti.* 829

QVAESTIO LIV.

DE Angelis quatenus intelligentibus. 832

Sect. 1. *De Potentia intellectiua Angeli.* 832

Sect. 2. *De actu intellectionis Angelicæ.* 833

Sect. 3. *De Habitibus intellectualibus Angelorum.* 834

QVAESTIO LV.

DE Speciebus intelligibilibus, per quas Angeli cognoſcunt. 835

Sect. 1. *Vtrum Angeli cognoſcant per ſpecies impreſſas.* 835

Sect. 2. *Vtrum Angeli accipiant ſpecies per acquiſitionem à rebus, vel recipiant per infuſionem à Deo.* 836

Sect. 3. *An & quomodo Angeli per pauciores ſpecies plura cognoſcant.* 839

QVAESTIO LVI.

DE Obiecto Intellectionis Angelicæ. 842

Sect. 1. *An & quo pacto ſinguli Angeli cognoſcant ſe ipſos.* 843

Sect. 2. *An & quo pacto ſinguli Angeli alios Angelos cognoſcant.* 845

Sect. 3. *An & quo pacto Angeli cognoſcant Deum.* 848

Sect. 4. *An & quo pacto Angeli cognoſcant res materiales & ſingulares.* 850

QVAESTIO LVII.

DE iis quæ Angeli intra amplitudinem ſui obiecti cognoſcunt. 851

Sect. 1. *An & quo pacto Angeli cognoſcant res poſsibiles.* 852

Sect. 2. *An & quo pacto Angeli cognoſcant res actu exiſtentes.* 852

Sect. 3. *An & quo pacto Angeli cognoſcant res præteritas.* 854

Sect. 4. *An & quo pacto Angeli cognoſcant effectus futuros à cauſis naturalibus.* 855

Sect. 5. *Vtrum Angeli cognoſcant effectus futuros à cauſis liberis.* 857

Sect. 6. *Vtrum Angeli cognoſcant cogitationes & affectus occultos aliorum Angelorum & hominum.* 859

Sect. 7. *Quanam ratione cognitiones & affectus alieni, occulti & ignoti ſint Angelis.* 861

Sect. 8. *Vtrum Angeli cognoſcant effectus ſupernaturales.* 863

QVAESTIO LVIII.

DE Modo quo Angeli intelligunt. pagina. 865

Sect. 1. *Vtrum Angeli ſemper in actu intelligendi permaneant.* 866

Sect. 2. *Vtrum Angeli plura ſimul cognoſcere queant.* 868

Sect. 3. *Vtrum Angeli plura per modum vnius cognoſcere debeant.* 869

Sect. 4. *Vtrum Angeli intelligant diſcurrendo.* 871

Sect. 5. *Vtrum Angeli intelligant componendo & diuidendo, vel ſimplici intuitu apprehendendo & iudicando.* 873

Sect. 6. *Vtrum Angeli ſemper verum cognoſcant vel falli poſsint.* 875

QVAESTIO LIX.

DE Loquutione & Illuminatione intellectuali Angelorum. 876

Sect. 1. *Vtrum Angeli inter ſe loquantur exhibendo ſigna expreſsiua conceptuum.* 876

Sect. 2. *Vtrum Angeli loquantur producendo intellectionis actum.* 878

Sect. 3. *Vtrum Angeli loquantur imprimendo ſpecies intelligibiles, vel ſolùm volendo ſuos manifeſtare conceptus.* 880

Sect. 4. *Quo pacto Angeli dirigant loquutionem ſuam ad alios vt audiant.* 882
Sect. 5. *An & qui Angeli ac de quibus rebus alios illuminent.* 883
Sect. 6. *Quidnam ſit illuminatio Angelorum.* 884

QVAESTIO LX.

DE Voluntate Angelorum. pagina. 886
Sect. 1. *De Potentia Voluntatis Angelorum.* 886
Sect. 2. *De Actibus & Habitibus voluntatis, præſertim de Dilectione Angelorum.* 889

QVAESTIO LXI.

DE Creatione Angelorum. pagina. 890
Sect. 1. *Vtrum Angeli creati ſint à Deo.* 890
Sect. 2. *Quandonam Angeli creati ſint.* 891
Sect. 3. *Vbinam Angeli creati ſint.* 893

QVAESTIO LXII.

DE Gratia & Gloria Angelorum. pagina. 894
Sect. 1. *Vtrum omnes Angeli ab initio ſuæ creationis fuerint beati.* 895
Sect. 2. *Vtrum Angeli ab initio ſuæ creationis habuerint gratiam.* 896
Sect. 3. *Vtrum omnes Angeli ab initio ſuæ creationis habuerint actum conuerſionis ad Deum, meritorium gratiæ & gloriæ.* 897
Sect. 4. *Quo pacto Angeli beati meruerint & aſſequuti ſint gloriam.* 898
Sect. 5. *Quomodo ſe habeant, via in qua Angeli beati meruerunt, & terminus in quo aſſequuti ſunt gloriam.* 900
Sect. 6. *Vtrum Angeli inæqualem gratiam & gloriam ſortiti ſint iuxta perfectionem ſuæ naturæ & quantitatem meriti.* 902

QVAESTIO LXIII.

DE Culpa Malorum Angelorum. pagina. 903
Sect. 1. *Vtrum omnes Angeli ex natura ſua peccare poſſint.* 904
Sect. 2. *An & quot & qui Angeli de facto ſua voluntate lapſi ſint.* 905
Sect. 3. *Quodnam fuerit peccatum Angelorum, an ſuperbia & appetitus Diuinitatis.* 907
Sect. 4. *Quonam modo Angeli Diuinitatem, æqualitatem, ſeu ſimilitudinē cum Deo, ſuperbè appetierint.* 909
Sect. 5. *Vtrum Angeli peccare potuerint in primo ſuæ creationis inſtanti.* 913
Sect. 6. *Quandonam de facto peccarunt Angeli.* 915
Sect. 7. *Quo ordine Angeli mali lapſi ſint.* 917

QVAESTIO LXIV.

DE Pœna Dæmonum. pagina. 919
Sect. 1. *Vtrum Angeli cùm peccarunt, ſtatim pœna æterna dānati ſint.* 919
Sect. 2. *De Pœna Dæmonum quoad intellectum.* 921
Sect. 3. *De Pœna Dæmonum quoad voluntatis obſtinationem in malo.* 922
Sect. 4. *De Pœna Dæmonum quoad impotentiam ad volendum bonum.* 924
Sect 5. *De Pœna doloris & triſtitiæ quam Dæmones patiuntur.* 927
Sect. 6. *De Pœna Dæmonū quoad locum & ignem Inferni.* 928
Sect. 7. *Quonam modo Dæmones ab igne infernali crucientur.* 930

QVAESTIO LXV.

& ſequentes vſque ad 74.
DE Creaturis Corporalibus. pagina. 934
Sect. 1. *Num verè Res corporales creatæ ſint à Deo, & certo tempore factæ fuerint.* 935

Sect. 2. *Vtrum verè & realiter per tot dies ſicut narratur à Moyſe, condita fuerint à Deo res corporeæ in mundi exordio.* 938

Sect. 3. *De Primo Opere diuinæ creationis.* 942

Sect. 4. *De Luce & toto opere primæ diei.* 947

Sect. 5. *De Opere ſecundæ diei.* 954

Sect. 6. *De Opere tertiæ diei.* 959

Sect. 7. *De Opere quartæ diei.* 964

Sect. 8. *De Opere quintæ diei.* 967

Sect. 9. *De Opere ſextæ diei.* 970

Sect. 10. *De Requie Dei in die ſeptima.* 974

QVAESTIO LXXV.
& ſequentes vſque ad finem.

DE Hominibus qui ex corpore & ſpiritu conſtant. 976

Sect. 1. *De Origine & formatione hominum.* 976

Sect. 2. *De Loco in quo conſtituti fuere primi homines, nempe terreſtri Paradiſo.* 980

Sect. 3. *De Immortalitate primorum hominum, & virtute Ligni vitæ.* 986

Sect. 4. *De Alijs Perfectionibus & Donis gratuitis primorum hominum.* 989

Sect. 5. *De Statu & conditione aliorum hominum in caſu innocentiæ.* 996

Sect. 6. *De Præcepto impoſito primis hominibus non comedendi de ligno ſcientiæ.* 1002

Sect. 7. *De Lapſu primorum hominum & ruina aliorum.* 1006

INDEX RERVM.

A

ABAILARDI error circa potentiam Dei. pag. 565. col. 2

ACCIDENTI ſupernaturali non correſpondet ſubſtantia ſupernaturalis. pag.126.c.1

Accidentia diſponunt ad formam ſubſtantialem, imò vnum accidens poteſt diſponere ad aliud. 176.1

ACTVS purus poteſt admittere potentiam tantùm virtualiter ab ipſo diſtinctam. 221.2

Actus ſupernaturales commenſurantur eleuationi diuinæ. 145.1. Nunquam excedunt intenſionem auxilij eleuantis. 146.2. Requirunt eleuationem in potentia ex parte potentiæ. 151.2

ADAMI corpus fuit formatum de limo terræ. 976.2. Fuit formatū immediatè à Deo. 977.1. vide Deus.

Adam habuit vnam coſtam ſupra debitum numerum. 979.c.1. Fuit formatus cum optima corporis diſpoſitione. c.2.

Adam non fuit creatus in paradiſo, ſed poſtea ibi collocatus. 980.2. Vide Paradiſus. Homo.

Adamo fuit impoſitum præceptum de non comedendo de ligno ſcientiæ boni & mali. 1002. 2. Non conſtat num fuerit impoſitum eius poſteris. 1003. 2. Vide Arbor ſcientiæ boni & mali.

Adamo fuit impoſitum præceptum cum promiſſione complectente poſteros. 1004.2. Hæc promiſſio non requirebat notitiā & conſenſum Adami. 1005.1

Adam lapſus eſt in plura peccata. 1007. 2. Vide Comeſtio. Diabolus. Serpens.

Adami lapſus cum Heuæ lapſu cōparatur. 1009.1

ADVLTI qui ſint. 437.2

ÆTERNITAS Dei. Vide Deus.

AGENS infinitum non indiget præſentia ad operandum. 74.2. Nec etiam Agens finitum. 75.1

Agens ſpirituale non indiget maiori præſentia ad operandum, quàm corporeum. 72.2. & 74.1

ALBIGENSES hæretici. 102.1. & 741.1

AMOR cognitionem ſequitur. 105.1

Amor concupiſcentiæ & amicitiæ. 362.2

Amoris proceſſio in communi per ſe non requirit eſſe à duobus. 697.1

ANGELVS an poſſit eſſe talis perfectionis vt ſit vbique. 86.1. Si annihilaretur an variaret modum eſſendi. 96.1

Angelos eſſe, eſt certum de fide. 783.2. Et ratione. 784.1. Tam bonos quàm malos. c.2.

Angeli ſunt prorſus ſpirituales. 785.1. Non dantur corporei. 786.1. Sunt ſubſtantialiter ſimplices, non compoſiti ex materia & forma. col. 2. Habent compoſitionem accidentalem. 787.2. Item ſubſtantialem ex natura & ſubſiſtentia. ibid. Et eſſentialē ex genere & differentia. ibid.

Angeli ſunt ſubſtantiæ completæ. 788.1. Sunt intellectuales. col.2. Nunquam deſinent. 789.1. Non poſſunt deſinere per ablationem formæ à materia. ibid. Non poſſunt deſtrui à Cauſa creata. ibid. Poſſunt deſtrui à Deo. col.2.

Angeli non ſunt infiniti. 790.1. Sunt plures in ſpecie, quàm res materiales. col.2. Sunt plures in indiuiduo, quàm Homines. 791.1. Sunt per Hierarchias & Ordines diſtributi. col.2.

Angeli poſſunt differre ſpecie. 792.1. Non poſſunt differre ſolo numero quantitatiuè. col. 2. Poſſunt differre ſolo numero entitatiuè. 793.1. Omnino dicunt ſpeciem vltimam. col.2. Item differentiam vltimam ſpecificam. ibid. Et naturā ſpecificam, quæ communicatur indiuiduis. ibid. Dicunt ſpeciem ſubalternam, & infimā. 794.1. Qui differunt ſpecie ſubijcibili, differunt communicabili. col 2.

Angeli poſſunt eſſe plures æquales in perfectione. 794. 2. Ipſorum differentia numerica conſtituitur ab intrinſeco. 795. 2. Non omnes differunt ſpecie. 797. 2. Nec omnes ſunt vnius ſpeciei. 798.1

Angeli apparent in corporibus non ſuis. 799. 1. Verè aſſumunt corpora. ibid. Non aſſumunt hypoſtaticè. 800.1. Aſſumunt per certam aſſiſtentiam. ibid. Non formant corpora ex nihilo. c.2. Non ex cœleſti materia. ibid. Formant ex aere. ibid. Congregando & conſpiſſando aerē. 801.1. Non per ſe efficiunt qualitates tangibiles. col 2. Referunt qualitates viſibiles. ibid. Quomodo alias qualitates ſenſibiles. 802.1

Angeli in corporibus aſſumptis non operantur vitaliter. 802. 2. Imitantur operationes vitales. 803.1

Angeli non poſſunt producere effectus ſubſtantiales. 803.2. *Nec vt plurimum accidentales.* 804.1. *Poſſunt motum localem.* col.2. *Non poſſunt immediatè operari in noſtro intellectu & voluntate.* 804.2. *Poſſunt operari circa noſtros ſenſus internos, & externos.* 805.1. *Poſſunt etiam operari circa noſtrum appetitum.* col.2.

Angeli boni cuſtodiunt homines, & ſinguli Angeli ſingulos homines. 805.2. *Angeli cuſtodes ſunt inferioris ordinis.* 806.1. *Et quidam ſuperioris ordinis pro communitatibus.* ibid.

Angeli mali oppugnant homines. 806.2

Angelos, non conuincitur, eſſe præſentes in corporibus in quibus operantur, ſed de facto videntur eſſe præſentes. 807.1

Angeli verè ſunt in loco ſumpto pro ſpatio imaginario col.2. *Item ſumpto pro loco reali corporeo.* 809.1. *Sunt definitiuè in certo loco* col.2. *Sunt in loco incircumſcriptè.* 810.1

Angelus non eſt in loco formaliter per ſuam ſubſtantiam. 810.2. *Neque per qualitatem ſuperadditam.* 811.1 *Nec preciſè per operationem propriè dictam.* col.2. *Nec per operationem minus propriè dictam.* 812.1. *Nec per applicationem virtutis.* col.2. *Sed ſuppoſita præſentia denominatur ijs modis eſſe in loco.* 813.1. *Et conuenienter tribuitur talis denominatio.* col.2.

Angelus eſt formaliter & propriè in loco per localem præſentiam. 814.1

Angelorum præſentia non indiget alio fundamento præter ſubſtantiam Angeli. 819.2. *Poſſunt, ſed non debent plures præſentiæ diſtingui.* 815.1

Angelorum præſentia non eſt relatio prædicamentalis. 815.2. *Eſt modus reſpiciens ſpatium.* ibid. *Eſt ſpiritualis & indiuiſibilis.* 816.1

Angelus poteſt eſſe in loco diuiſibili. 816.2. *Poteſt etiam eſſe in indiuiſibili ſi detur.* ibid. *Non neceſſariò debet eſſe in tanto loco ſibi minimo.* 817.1. *Poteſt eſſe in loco quantumuis minimo.* col.2. *Non in loco quantumuis maiori.* 818. col.1. *Habet determinatam ſpheram ſui loci quoad menſuram totius areæ.* col.2.

Angelus poteſt per Dei potentiam eſſe in pluribus locis. 819.1. *Non poteſt propria virtute eſſe in pluribus locis, nec totalibus, nec partialibus.* ibid. *In ſua ſphæra adæquata poteſt operari in extremis, non operando in medio.* 820.1

Angeli poſſunt eſſe plures ſimul in eodem loco per præſentiam. 820.1. *Poſſunt etiam per operationem.* 821.1. *Etiam quoad vnam operationem & effectum.* col.2.

Angeli mouentur localiter. 822.2. *Mouentur ab intrinſeco ex ſua virtute.* ibid. *Mouentur motu continuo.* 826.1. *Item motu diſcreto.* col.2.

Angelus non poteſt ex ſe mutare præſentiam inter loca remota non tranſeundo per medium. 828.1. *Poteſt inter loca coniuncta.* col.2. *Poteſt mutare operationem intra ſuam ſpheram.* 829.1

Angelus motu continuo debet moueri in tempore. 829.2. *Videtur habere determinatam menſurã temporis.* 830.1. *Motu diſcreto non poteſt moueri ſucceſſiuè in tempore.* ibid. *Sed debet moueri in inſtanti ſimul acquirendo præſentiam.* ibid. *Vide Motus.*

Angelus habet potentiam intellectiuam diſtinctam ab eſſentia. 832.1. *Non habet intellectum agentem diſtinctum à patiente.* col.2. *Habet intellectionem, actum diſtinctum elicitum ab eſſentia & potentia ipſius.* 833.2

Angeli habent habitus ſupernaturales in intellectu. 834.1. *Ac etiam naturales.* col.2.

Angeli intelligunt per ſpecies impreſſas. 836.1. *Non accipiunt ipſas, nec poſſunt recipere à rebus materialibus.* col.1. *Poſſunt accipere, ſed non accipiunt à rebus ſpiritualibus.* 837.2. *Recipiunt per infuſionem à Deo.* ibid.

Angeli per vnam ſpeciem poſſunt plura cognoſcere. 839.2. *Non debent neceſſariò per vnam cuncta cognoſcere.* ibid. *Superiores per pauciores ſpecies plura cognoſcunt.* 840.1. *Non oportet ſingulos Angelos habere inæqualem numerũ ſpecierũ.* ibi.

Angelus per vnam ſpeciem cognoſcit plura, quæ debent aliquo modo connecti, & in aliqua ratione conuenire. 841.1. *De facto non habet, ſed poteſt habere vnam tantùm ſpeciem.* ibid. *Poteſt habere vnam ſpeciem infinitam ſecundùm quid.* col.2. *Et quæ dicat plura obiecta.* ibid. *Et quæ exerceat plures actus.* 842.1. *Vide Species.*

Angeli ſinguli cognoſcunt cõprehenſiuè ſeipſos. 843.1 *Cognoſcunt ſe per eſſentiam ſuam.* ibid. *Et cognitione abſtractiua.* col.2. *Et etiam quoad ſuas proprietates.* ibid. *Poſſunt etiam cognoſcere ſe per ſpeciem.* ibid.

Angeli eſſentia concurrit effectiuè ad cognitionem ſui. 844.1. *Vel immediatè vel mediante eadem potentia intellectiua.* col.2.

Angelus an poſſit cognoſcere alium comprehenſiuè. 846.1. *An cognoſcat alium per eſſentiam ſuam.* col.2. *Poteſt cognoſcere alium per eſſentiam eius quando eſt præſens.* 847.1. *Poteſt etiam per ſpeciem.* col.2.

Angeli eſſentia poteſt cum intellectu alterius concurrere ad cognitionem. 847.2

Angeli cognoſcunt naturaliter Deum. 848.2. *Non per eſſentiam Dei, ſed per eſſentiam ipſius Angeli.* ibid. *Et hoc tanquam per obiectum & ſpeciẽ.* 849.1. *Poſſunt etiam cognoſcere per alias ſpecies creatas.* col.2.

Angeli cognoſcunt res materiales. & ſingulares. 850. 2. *Cognoſcunt per eaſdem ſpecies vniuerſalium.* 851.1

Angeli cognoſcunt poſſibilitatem & eſſentiam rerum exiſtentium. 852.1. *Non rerum merè poſſibilium.* ibid. *Sed benè eorum effectuum qui continetur in cauſis creatis.* ibid.

Angeli cognoſcunt exiſtentiam, & præſentiam rerum, quando ſunt. 852.2 *Non accipiunt hanc notitiam vel ſpeciem ex ipſis rebus.* 853.1. *Cognoſcunt per ſpecies infuſas.* col. 2.

Angeli cognoſcunt res præteritas, quas antea nouerant præſentes. 854.2. *An cognoſcant per nouam ſpeciem.* ibid. *Non conſtat an cognoſcãt eas quas antea non nouerant præſentes.* 855.1

Angeli cognoſcunt effectus neceſſarios. 855.2. *Contingentes, alios cognoſcunt, alios non cognoſcunt.* 856.2. *Poſſunt cognoſcere effectus futuros à cauſis liberis probabiliter ex coniecturis.* 857.1. *Non poſſunt cognoſcere certò.* ibid. *Et hoc, vel quia ſpecies non repræſentant futura antequam ſint, vel quia non habent ſpecies futurorum.* 858

Angeli non cognoſcunt cogitationes & affectus occultos Angelorum & hominum. 859.2. *Hæc per ſe penitus ignorantur ab Angelis.* 861.1 *Et ſunt occulta Angelis ex ſua natura.* ibid. *Quia in eſſendo non dependent ab alijs Angelis.* col. 2. *Et in manifeſtando dependent ex voluntate ſingulorum.* 862.1. *Non repræſentantur per ſpecies intelligibiles niſi manifeſtentur.* ibid. *Continentur intra obiectum naturaliter intelligibile.* col. 2.

Angeli non poſſunt cognoſcere effectus ſupernaturales quoad ſubſtantiam. 863.1. *Poſſunt cognoſcere ſupernaturales quoad modum.* col. 2. *Reuelatione cognoſcunt omnes,* 864.1. *Specialiter Incarnationis myſterium.* ibid.

Angeli non neceſſariò actu cõſiderant omnia. 866.1. *Nec neceſſariò aliquid vagè.* ibid. *Nec etiam ſeipſos.* col. 2. *Inducuntur in rerum cogitationem pluribus modis.* 867.1

Angeli non poſſunt ſimul cognoſcere omnia. 868.1. *Nec etiam mediantibus ſuis ſpeciebus.* ibid. *Poſſunt cognoſcere ſimul plura, ſed non omnia, quæ cadunt ſub vnam ſpeciem intelligibilem.* col. 2. *Poſſunt etiam plura quæ cadunt ſub diſtinctas ſpecies intelligibiles.* ibid.

Angeli poſſunt plura cognoſcere per diſtinctos actus. 869.1. *Non poſſunt per vnum actum omnia quæ cadunt ſub vnam ſpeciem.* ibid. *Poſſunt ſimul cognoſcere plura connexa, & plura diſparata.* 870.1. *Poſſunt per plures actus, & plures ſpecies.* col. 2. *Non poſſunt plura in quocunque numero.* ibid.

Angeli intelligunt cum ſucceſſione actuum. 872.1. *Non neceſſariò vt actus poſterior cauſetur à priori.* ibid. *Non cognuntur inferre vnum ex alio diſtinctis actibus.* ibid. *Nec eodem actu.* 873.1. *Poſſunt ſi velint vti diſcurſu.* col. 2.

Angeli nõ indigent compoſitione & diuiſione. 874.1. *Iudicant determinatè de propoſitionibus.* col. 2. *Poſſunt apprehẽdere abſque determinato iudicio.* ibid. *Poſſunt vti compoſitione & diuiſione.* 875.1 *Semper verum cognoſcunt circa res naturales.* col. 2. *Poſſunt in alijs decipi.* ibid.

Angelorum cognitio matutina & veſpertina 876.2

Angeli inter ſe loquuntur. 876.1. *Poſſunt loqui per ſigna externa in corporibus aſſumptis.* 877.1. *Poſſunt etiam per alia ſigna, tũ corporalia, tum ſpiritualia.* col 2. *Hic modus locutionis nõ ſufficit.* 878.1. *Loquuntur in ſe producendo intellectionis actum.* col 2. *Actus intellectionis in vno Angelo, non eſt per ſe manifeſtus alijs.* ibid.

Angelus non per ſe producit actum intellectionis in alio. 879.1. *Poteſt ſolùm producere per modum obiecti.* col 2.

Angelus poteſt exercere ſuam locutionem per impreſſionem ſpeciei. 880.2. *Facilius exercet per voluntatem manifeſtandi ſuos conceptus.* 881.2

Angelus quomodo excitet alium ad audiendum. 882.1. *Num loquatur alteri in quacunque diſtantia.* col. 2. *Loquitur ſimul ad plures.* ibid. *Poteſt loqui alteri ſoli, vt reliqui non percipiant.* ibid.

Angeli quidam illuminant alios. 883.2. *Et dicuntur etiam purgare, & perficere.* ibid. *Soli ſuperiores illuminant inferiores.* ibid. *Angelorum illuminatio eſt de rebus occultis, ſed reuelatis à Deo.* 884.1

Angelorum illuminatio eſt quædam locutio. 884.1. *Et per talem illuminationem vnus Angelus dicitur confortare alium.* ibid. *Hæc confortatio quid ſit.* col. 2. *Quomodo Angelus ſuperior diuidat rem in plures conceptus ſecundùm capacitatem Angeli inferioris.* 885.1

Angelus habet voluntatem liberam. 886.1. *Voluntatem mutabilem & flexibilem.* 887.1. *Tũ circa ea quæ non ſunt euidentia, tum circa euidentia.* col. 2. *Angelus poteſt mutari ex ſua libertate.* 888.1. *Ex noua conſideratione intellectus.* col. 2. *Fit comparatio cum voluntate diuina & humana.* ibid.

Angelus habet habitus in ſua volũtate ſicut homo. 889.2. *Quomodo habeat naturaliter dilectionem in voluntate.* ibid.

Angeli ſunt creati à Deo. 890.1. *De ipſorũ creatione quare Moyſes non fecerit expreſſam mentionem.* 891.1. *Fuerunt creati ſimul cũ hoc mundo viſibili.* col. 2. *Fuerunt creati in cælo.* 893.2.

Et propriè in empireo. 894.1. Et omnes ibi. col.2.

Angeli non habuerunt ab initio beatitudinem ſupernaturalem. 895.1. Habuerunt naturalem. col.2. Habuerunt ab initio gratiam. 896.2. Tū ſanctificantem tum auxiliantem. 897.1. Talem gratiam habuerunt omnes Angeli. 898.1. Et omnes ob initio meruerunt gloriam. 898.1

Angeli boni cito acceperunt gloriam. 899.1. Acceperunt ex ſuo merito præcedenti, & non conſequenti ad gloriam. col.2. Nec ſimul coniunctio cum gloria. ibid.

Angelorum morula circa ſuas operationes explicantur. 900.2

Angelorum via deſignata fuit à Deo pro certo ſpatio temporis. 901.2. Hoc ſpatium non conſtat quantū fuerit. ibid. In tali ſpatio Angeli poterant exercere plures actus. 902.1

Angeli inæqualem gratiam & gloriam ſunt ſortiti. 902.2. Diſcrimen inter gratiam bonorum & malorum Angelorum explicatur. 903.1

Angeli omnes ex natura ſua poſſunt peccare 904.1. Tàm contra legem naturalem quàm ſupernaturalem. 905.1

Angelorum nullus eſt malus per naturam. 905.2. Plures ſua voluntate lapſi ſunt. ibid. Pauciores ceciderunt quàm ſteterunt. 906.1. Ex ſingulis ordinibus aliqui lapſi ſunt. ibid. Inter eos ſupremus Angelus. col.2. Videntur aliqui æquales ſtetiſſe. 907.1

Angelorum peccatum fuit Superbia. 907.2. Poterat eſſe aliud peccatum. 908.1. Fuit aliquo modo appetitus diuinitatis. 909.1. Non appetendo diuinitatem ſecundùm naturam. col.2.

Angeli poterant peccare appetendo diuinitatem ſecundùm unionem hypoſtaticam. 910.2. Sed non videntur de facto ſic peccaſſe. ibid.

An peccauerint appetendo ſimilitudinem cū Deo in dominio. 911.1. An peccauerint appetendo inordinatè beatitudinem. col.2. Potuit pluribus modis contingere ipſorum peccatum. 912.1

Angeli ex natura ſua peccare potuerunt in primo inſtanti creationis. 913.2. Poterat etiam tunc permitti à Deo ipſorum peccatum. 914.1. Non peccarunt in primo creationis inſtanti. 915.2. Peccarunt non multum poſt creationem. 916.1. Non ſtatim poſt creationem. ibid. Quomodo dicantur peccaſſe in ſecundo inſtanti diſcreto. c.2.

Angeli ex peccato Luciferi inducti fuerunt ad peccandum. 917.1. Tum exemplo tum ſuaſione. col.1. Conſenſerunt ei ſe ſub lore. ibid. Inter ipſos quidam videntur inducti ab alijs. 918.1. Non erat neceſſarium, eos peccaſſe in diuerſo tempore, nec eodem inſtanti. ibid.

Angeli mali omnes fuerunt ad æternam pœnam damnati. 919.1. Non ſtatim ac peccarunt. col.2. Fuerūt irremiſſibiliter huic pœnæ addicti. 920.2. Potuerunt culpam & pœnam augere. 921.1. Potuerunt poſt primum meritum cadere, ſed non poſt primum lapſum reſurgere. ibid.

Angeli mali non fuerunt ſpoliati ſua ſcientia naturali. 921.2. Spoliati fuerunt ſcientia ſupernaturali. 922.1. Maxima eorum pœna eſt carentia beatificæ viſionis. col.2.

Angelorum malorum voluntas eſt obſtinata in malo. 922.2. Non quòd Deus ipſe infundat actum odij. ibid. Neque quòd per ſe adigat & impellat ad talem actum. 923.1. Sed quia permittit eos inceſſanter in aliquo peccato verſari. 924.1

Angeli mali non poſſunt exercere actum bonum ſupernaturalem. 924.1. Nec actum purè moraliter bonum. ibid.

Angeli mali patiuntur vehementem triſtitiā. 927.1 Hæc triſtitia eſt actus elicitus voluntatis, & neceſſarius. ibid. Admittit lætitiam, ſed non lenitiuam. col.1. An ſit pœna damni, vel ſenſus. 928.2

Angeli mali damnati ſunt ad locum inferni. 928.2 Et ad ignem inferni. 929.1. Qui ignis eſt realiter & propriè corporalis. col.2. Crucians etiam Dæmones in hoc aere morantes. ibid.

Angeli mali non cruciantur ab igne ſenſibiliter. 930.2. Nec per apprehenſionem crucians ſenſibilis. ibid. Nec per receptionem ullius qualitatis impreſſæ ab igne. col.2. Sed per alligationem & detentionem quoad locum. 932.1. Itemq. per determinationem intellectus quoad conſiderationē. 933.1. Et conuenienter ad talem pœnam fuit electus ignis. col.2.

Angelorum malorum pœna eſt inæqualis. 934.2

ANIMA ſeparata poteſt ſe per ſuam eſſentiam cognoſcere. 844.1

ANIMALIVM terreſtrium productio. Vide Opus ſextæ diei.

ANNIHILATIO non poteſt exerceri per inſtrumentum. 761.2

ANOMÆI hæretici. 119.2

ANTROPOMORPHITÆ hæretici. 24.1. & 106.1

APELLES hæreticus. 101.2

AQVÆ naturales non debent conſtitui ſupra cælum ſidereum. 956.2

Aquarum nomine in opere creationis ſecundæ diei debent intelligi veræ aquæ. 958.2. Et eæ quæ formantur in aere. 958.1. Vide Opus creationis ſecundæ & tertiæ diei.

ARBOR ſcientiæ boni & mali non conſtat quanā fuerit. 1003.2. Non erat de ſe mala. ibid. Nec inductiua mortis aut ſcientiæ. col.2. Fuit à Deo prohibita ſub motiuo Obedientiæ. 1004.1

ARI-

ARISTOT. quid ſenſerit circa cognitionem Dei, an terminaretur ad alia extra ſe. 228.1. Fuit ſuſpectus circa ſcientiam futurorum contingentium in Deo. 253.2. Quid ſenſerit circa libertatem voluntatis diuinæ. 343. Quo ſenſu negauerit Deum amare. 361.1. Negauit prouidentiam Dei in rebus infimis. 371.1. Eius placitum circa infinitatem potentiæ diuinæ. 554.1
ARMENORVM error. 116.1
ARRII errores. 178.1. & 582.2
ARTIFEX non operatur per ſcientiam intuitiuam. 293.1
ASTRA quandonam fuerint producta. Vide Opus creationis quartæ diei.
ATHEISMVS in quo conſiſtat. 17.1
Atheiſtæ qui ſint. ibid.
ATTRIBVTA Dei. Vide Deus.
AVDIANORVM hæreſis. 29.1
AVERR. quid ſenſerit circa cognitionem Dei an terminetur ad alia extra ſe. 228.1. & 230.2
AVIVM productio. Vide Opus creationis quintæ diei.
AVXILIVM ſupernaturale explicatur. 436.1. Quomodo omnibus tribuatur. ibid.
Auxilium ſufficiens an detur ſine fide. 438.1
Auxilia neceſſaria quomodo nunquã deſint. 444.2

B

BEATI de facto vident omnia quæ ſunt formaliter in Deo. 177.1. Et hoc, vnico actu col.2. Vide Deus.
Beati cognoſcunt naturam omnium generum & ſpecierũ huius vniuerſi. 190.2. Item alia indiuidua, & aliquas alias ſpecies poſſibiles. 191.1. Determinatio eſt ex viſione & eſſentia diuina ſecundùm Dei diſpenſationem. col. 2. Et eodem actu cognoſcunt Deum, & res in Deo. 193.2
Beati non cognoſcunt in Deo omnes res exiſtentes. 195.1. Singuli cognoſcunt quæ ad ſuum ſtatum pertinent. col.2. Ad ipſorum ſtatum quænã pertineant. ibid. & ſeq. Cognoſcunt ſucceſſiuè, & non eodem actu. 196.2. Qui clariùs vident, plura cognoſcunt. 197.1. Vide Comprehenſio.
Beatitudo Dei. Vide Deus.
Beatitudo formaliter eſt perfectio intellectualis. 574.1
BEGVARDI hæretici. 119.2
BEGVINÆ hæretici. ibid.
BONITAS poteſt explicari etiam non in ordine ad voluntatem duobus modis. 53
Bonitas Dei. Vide Deus.
Bonitas triplex. 60.1

C

CALVINVS non agnoſcit auxilia ſufficientia. 432.2. Eius error circa potentiã Dei. 565.1
CARPOCRATIS hæreſis. 101.1
CASSIANI error circa collationem primæ gratiæ. 455.2
CAVSÆ partialis conditiones. 170.1
Cauſa neceſſaria quoad ſuum eſſe poteſt non neceſſariò cauſare. 298.2
Cauſa creata poteſt dici Idea ſui effectus. 315.1
CERDONIS hæreſis. 101. & 743.1
CHRISTVS Dominus cognoſcit in Deo omnes res exiſtentes. 195.2. Et hoc, eodem actu. 196.2
Chriſti Redemptio quomodo ſit pro ſalute omnium ordinata. 429.2
Chriſtus meruit omnia dona gratiæ hominibus conferenda. 475.1. Non tantùm quoad executionem ſed etiam quoad intentionem. ibid. Meruit prædeſtinationem omnium electorũ. 509.1. Quomodo ſpecialiter pro electis orauerit & meruerit. 513.1
CICERONIS error circa ſcientiam futurorũ contingentium in Deo. 253.2. Ipſe negauit ſcientiã & prouidentiam Dei circa effectus contingentes & liberos. 375.1
COGNITIO quotuplex. 105. Cognitio quidditatiua quotuplex. 110.2. & ſeq.
Cognitio imperfecta unde prouenire poſſit. 113.1
Cognitio neceſſariò facit rem obiectiuè præſentem. 115.2
Cognitio abſtractiua præſupponit intuitiuã. 116.2
Cognitio duobus modis poteſt intelligi dare eſſe cognitum obiecto. 230.1
Cognitio ad ſuĩ productionem, vltra virtutem cognoſcentis & veritatem obiecti, requirit medium cognoſcendi. 255.1
Cognitio creaturarum in Deo quomodo ſe habeat ad eſſentiam Dei & proceſſionem Verbi. 691.2
Cognitio Dei. Vide Dei ſcientia.
Cognoſcere rem aliter quàm eſt, dupliciter fieri poteſt. 113.2
COMESTIO fructus arboris vetitæ, continebat multas deformitates. Vide Adam & Heua.
COMMVNICABILITAS quomodo ſit de conceptu eſſentiali diuinæ naturæ. 617.1
COMPREHENSIO Dei quot modis ſumatur. 198.2. Non poteſt eſſe in creaturis. ibid. Quid ſit. 199.2. Non requirit æqualitatem perfectionis in eſſendo cum obiecto. ibid. Non requirit ſummam perfectionem poſſibilem in cognoſcendo. 200.1. Non requirit certam menſuram intenſionis. col. 2. Debet adæquare cognoſcibilitatem obiecti. 201.1. Debet complecti omnia poſſibilia eminenter in Deo contenta. col.2.

CONCEPTVS communes ad attributa non inuoluunt in ſe diſtinctionem. 38.1
CONSERVATIO non diſtinguitur à prima productione rerũ & à rebus ipſis. 779.2. Diſtinguitur à productione per quandam connotationem. 780.2. Eſt via ad terminum, ſicut & productio. 781.1
CONTINGENTIA futura, quæ propriè ſint. 253.1. Sunt à Deo cognoſcibilia. 255.1. Vide Dei ſcientia.
Contingentia ſunt duplicis ordinis. 876.1
CORPORA ſunt in ſpatio imaginario. 81. & 82
Corporalia. Vide Res corporales.
CREATIONIS nomen exponitur. 745. 1. Vide Deus.
Creatio non eſt quicquam formaliter in Deo, ſed in creatura. 747.2. Incipit de nouo quando res creatur. 748.1. Eſt formaliter actio tranſiens ad extra. col. 2. Huius actionis in Deo datur principium. ibid. Non eſt relatio accidentalis in creatura. 749.1. Eſt influxus Dei & emanatio creaturæ à Deo. col. 2. Non diſtinguitur ab ipſa creatura. 750.1. Eſt relatio eſſentialis & tranſcendentalis creaturæ ad Deum. col. 2. Non oportet actiuè ſumptam, eſſe in Deo. 751.1. Non oportet paſſiuè ſumptam, eſſe relationem accidentalem in creatura. ibid. Non oportet à creatura diſtingui. col. 2.
Creationis actio non poteſt variari circa eandem creaturam. 752.1
Creatio à nulla creatura exerceri poteſt. 754.1. Neque ad ipſam exercendam poteſt vlla creatura eleuari à Deo. 758.2. Non poteſt eleuari per virtutem ſuperadditam. 760.2. Neque per ſolam potentiam obedientialem intrinſecam. ibid.
Creatio non poteſt habere inſtrumentum quo exerceatur. 760.2. Neque morale inſtrumentum. 761.1. Non eſt miraculum. 770.1
Creatio ſecunda, eſſet eadem ac prima. 781.1
Creatura non poteſt eſſe perfectè ſimilis Deo. 55.2. Qualibet eſt imperfectè & virtualiter ſimilis. ibidem.
Creatura eſt bona in ſua eſſentia. 61. 2. Eſt bona participatione bonitatis diuinæ. 62.2
Creatura neceſſariò eſt mutabilis entitatiuè. 89.2.
Non omnis habet intrinſecum mutationis principiũ 90.1. Omnis eſt mutabibis ſubiectiuè. ibid. Et ſubſtantia creata mutatur immediatè & mediatè. col. 2.
Creaturæ denominantur eſſe in Deo. 321.2. Secundùm ſuas Ideas dicuntur eſſe vita Dei. 322.2. Dici non debēt eſſe Deus. ibid. Magis dicuntur eſſe in Deo, quàm in ſeipſis. 323. 1. Non recipiunt eſſe poſſibile à ſcientia Dei. 551. 1. Ipſis eſt eſſentialis, actualis dependentia. 752.2
Creatura nulla fuit ante illud quod narrauit Moyſes. 942.2
Creatura corporales. Vide Res corporales.

D

DÆMONES. Vide Angeli mali. Diabolus.
DEVM eſſe, eſt fide notum. 17.1. In quo ſenſu ſit notum lumine rationis. ibid. Poteſt rationibus demonſtrari. 19.1. De facto pluribus rationibus demonſtratur. col. 2.
Dei quidditas poteſt aliquo modo cognoſci. 21.2.
Dei cognitio negatiua magis laudatur quàm poſitiua, & quare. ibid.
Dei prima ratio eſſentialis quænam ſit. 22.1. Eius attributa quot modis accipiantur. 24.2. Debent eſſe abſoluta & cõmunia omnibus perſonis. ibid. Debent prædicari per modum adiacentis. 25. 1. Debent eſſe prædicata interna Dei. ibid. Poſſunt naturali ratione cognoſci. col. 2. Sunt perfectiones Dei. ibid. Sunt perfectiones ſimpliciter. 26.2
Dei attributa nõ ſunt numero infinita. 27.1. Quot & quæ ſint. col. 2. Alia poſitiua alia negatiua. ibi. Alia attributorum diuiſio. 28.1. Primum attributum eſt ſimplicitas. ibid.
Deus eſt omnis corporea compoſitionis expers. 29. & ſeq. Non componitur ex materia, & forma. 31.1. Non conſtat ex genere & differentia. col. 2. Habet aliqua prædicata communia cum creaturis. ibid. Non conſtat ex eſſentia, & exiſtentia. 32. 1. Nec ex eſſentia & ſubſiſtentia. ibid. Poteſt in compoſitionem aliorum venire, non ſecundùm rationem partis, ſed ſecundùm rationem termini. 32.2. Eſt expers compoſitionis accidentalis. ibid. De Deo aliqua prædicata accidentalia dicuntur, & quomodo. 33.2
Deus nullam dicit compoſitionem à parte rei. 26.2.
Dei attributa à parte rei non diſtinguuntur ab eſſentia & inter ſe. 34.1. In Deo diſtinctio perſonarũ non infert diſtinctionem attributorum. 40.1
Dei attributa diſtinguuntur ratione ab eſſentia & inter ſe. 40.1. Hæc diſtinctio non eſt in ſolis nominibus. col. 2. Nec in ſolis effectibus connotatis. 41. 1. Et attributorum pluralitatem indicat. ibid. Deus dicit compoſitionem rationis c. 2.
Dei attributa ab eſſentia & inter ſe diſtinguũtur fundamentaliter & virtualiter in re. 42.1
In Deo diſtinctio rationis non ponit imperfectionem. 43. 1. Non lædit identitatem realem. ibid. Non obſtat diuinæ ſimplicitati. col. 2. Non fit ab intellectu diuino, & Beatorum. ibid. Sed tantùm ab intellectu noſtro ob imperfectionem. 44.1

Deus cognoſcit noſtrã diſtinctionem rationis. 44. 2. Habens diſtinctionem realem in perſonis, non efficit diſtinctionem rationis in attributis. 45. 1. Cognoſcit diuerſa munera ſuarum perfectionum abſque diſtinctione. ibid.

Dei perfectiones ſunt omnes vna eſſentia. 47. 1. Dei eſſentia adæquatè ſumpta includit in ſuo conceptu omnia attributa. col. 2. Et quodlibet attributum adæquatè ſumptum includit eſſentiam. 48.1. Et includit reliqua attributa. ibid. Sed Dei eſſentia & attributa præcisè ſumpta non ſe eſſentialiter includunt. col.2. Et eſſentia includit virtualiter attributa. 51.1

Dei prædicata eſſentialia determinantur per rationem eſſendi à ſe. 52.1. Et attributa per ſe conſiderata præcisè, non includunt formalem rationem eſſendi à ſe. col.2.

Deus eſt perfectus. 54. 1. Continet omnem perfectionem, & quomodo. ibid. In quo ſenſu non dicatur ſimilis in perfectione creaturis. 56. 1. In quo ſenſu dicatur ſimilis. ibid.

Deus eſt bonus omnibus creaturis. 57. 1. Eſt communicatiuus ſui. col.2. Eſt appetibilis ab alijs. 58.1. Eſt bonus moraliter, hoc eſt ſanctus. ibid. Nulli eſt ſimpliciter malus. col.2. Eſt ſummum bonum. ibid. Cum creaturis ſunt plura bona, ſed non maius bonum. 60. 1. Cur peccata permittat. ibid. Ipſe ſolus eſt bonus per eſſentiam. ibid. Eſt bonus bonitate ordinationis ad finẽ, c.2. Bonitate perfectionis per attributa. ibid. Bonitate in eſſendo. 61.1. Bonitate conuenientiæ ad alias res. 62.2

Dei infinitas eſt attributum, quod ad alia attributa extenditur. 63.1. Deus eſt infinitus in eſſendo. ibid. Et in attributis. ibid. Eius infinitas varijs modis explicatur. 65.2. Quo pacto ſit attributum Dei. 66.1

Deus immenſus quid ſignificat. 67. Eſt in rebus pluribus modis. ibid. Eſt in Humanitate Chriſti per vnionem hypoſtaticam. col.2. Eſt in iuſtis per gratiam. 68.1. Eſt per repræſentationem, cultum, aſſiſtentiam, & manifeſtationem. col. 2. Eſt in rebus per potentiam, eſſentiam, & præſentiam. ibid. Et per operationem. 69.2. Secundùm ſuam ſubſtantiam eſt in omnibus rebus. 71.1. Quomodo peculiariter dicatur eſſe in cælo. 72.2

Dei præſentia non eſt cõditio per ſe requiſita ad operandum. 72. 2. Non conſequitur ad operationem. 75. 2. Infertur ex eius perfectione ad operandum. 76.1. Et ex paritate infinitatis in potentia. col. 2.

Deus non eſt modo phyſico in loco corporeo. 77. 2. Eſt modo reali in omni loco. 78. 1. Quomodo repleat omnia. ibid. Eſt in ſpatio imaginario. 79.2. Eſt poſitiuè præſens in rebus. 83. 1. Non dicit ſitum quantitatiuum. col. 2. Non eſt præſens per ſolam operationem. ibid. Sed per propriam præſentiam. 84.2

Dei præſentia eſt perfectio Dei immutabilis. 84. 2. Eſt indiuiſibilis. 85.1. Poteſt conſiderari in actu primo & ſecundo. ibid. Reſpectu rerum creatarum connotat earum exiſtentiam, & operationem Dei in ipſis. col. 2.

Deus ſolus eſt vbique, & in toto ſpatio imaginario. 86.1. An ſupernaturaliter aliquã naturam creatam poſſit vbique collocare. col.2. Deus eſt immutabilis. 87. 1. Mutatione tum ſubſtantiali, tum accidentali. col.2. Non mutatur per vnionem hypoſtaticam. ibid. Non per ſuos actus immanentes. ibid. Non per vllas relationes. col.2. Non per operationes ad extra. ibid. Non mouetur in loco. 89. 1. Ipſe ſolus eſt immutabilis. ibidem.

Deus per ſuam eſſentiam eſt æternus. 91. 1. & 2. Eius æternitas quid. col. 2. Eſt duratio. ibid. Eſt permanens. 92.1. Eſt interminabilis. 93.2. Eſt ſimpliciter propria Deo. 94 2. Importat perfectionem poſitiuam & realem. 95. 2. Inuoluit etiam negationem & relationem rationis. 96.1

Dei perfectiones diſtinguuntur iuxta fundamentũ in rebus creatis. 96.2

Dei æternitas inuoluit negationem principij & finis. 97.1. Et negationem menſuræ. col. 2. Item relationem coexiſtentiæ ad omne tempus. ibid. Non menſuratur niſi inadæquatè. 99. 2. Aut menſura quadã deficiente. 100.1. Vide Menſura.

Deus eſt vnus iuxta fidẽ, ex Scriptura, Symbolis, & Patribus. 102. 1. Et iuxta lumen naturæ, ex Philoſophis, & rationibus. col. 2. Eius Vnitas quid ſit. 104.2

Deus eſt inuiſibilis oculis corporeis. 106.2. Quando dicitur percipi ſenſibus in Scripturis, quomodo intelligatur. 107 2

Deus poteſt cognoſci naturaliter ab intellectu. 108. 1 Non ſolùm negatiuè ſed affirmatiuè. 109. 1. Cognoſcitur quidditatiuè quoad quid nominis. 110.2. Item quoad prædicata eſſentialia. ibid. Ac etiã propriè & quoad vltimam differentiã. ibid. Nõ quoad omnia prædicata. 111. 1. Non conceptu explicito prorſus poſitiuo & abſoluto. ibid. Nec proprio per ſuam ſpeciem. col 2. Magis negatiuè explicatur. 112.2. Non cognoſcitur ſicut res creata. 113. 1. Poteſt cognoſci conceptu vero licet non quidditatiuo. col. 2.

Deus fide cognoſcitur. 114. 1. Non poteſt cognoſci per propriã ſpeciem cognitione abſtractiua. col.2. Cognitio per propriam ſpeciem eſſet intuitiua. 115.1

Deus intuitiuè cognoſci poteſt, & eſt de fide. 117.1. Non poteſt id naturali ratione probari. col.2.

Dei viſio eſt prorſus ſupernaturalis. 118.1. Deus quomodo dicatur inuiſibilis. col.2. Dei viſio quodammodo infinita. 119.1

Deus non poteſt videri ab intellectu creato per ſolas naturæ vires. 120.1 Sed indiget auxilio ſupernaturali. ibid. Non poteſt videri à creatura aliqua de potentia Dei factibili, quæ naturali virtute videret Deum. 121.2

Deus videtur ab omnibus Beatis. 126 2. Regulariter non videtur à viatoribus. ibid. Poteſt videri ex priuilegio. 127. Videbatur ſemper à Chriſto Domino. col.2. An viſus fuerit à Moyſe, & D. Paulo. ibid. Non adeſt fundamētū ad dicendū quod viderint alij Sancti. 128.2. Piè & prudenter credi pōt viſum fuiſſe à B. Virg. 129.1

Dei viſio eſt forma creata. 129 1. Eſt qualitas ſpiritualis. col.2. Eſt operatio intellectus. ibid. Eſt Verbum mentis, & Obiecti imago. ibid. Non ſubeſt diſtinctioni trium operationum intellectus, ſed eminenter continet omnem earum perfectionem. 130.2. Eſt ſpeculatiua. 131.1. Eſt ſupernaturalis quoad aſſecutionem. 132.1. Eſt ſupernaturalis reſpectu agentis. 133. 1. Eſt ſupernaturalis reſpectu ſubiecti. 134. & 135. Eſt prorſus ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. ibid. Eſt connaturalis intellectui eleuato. 138.1. Eſt etiam naturalis ideſt neceſſaria. 139.1

Dei viſio eſt eſſentialiter perfectior omnibus alijs formis ſupernaturalibus. 139.2. Eſt inæqualis perfectionis in Beatis, reſpectu ad intellectum videntem, non reſpectu ad obiectum viſum. 141.1. Fortaſſe etiam quoad obiectum viſum. col.2.

Dei viſio habet latitudinē & inæqualitatem intenſiuam. 142. 1. Eius intenſio deſumitur ex ſola eleuatione diuina. 143. 1. Eſt æqualis in Beatis habentibus æqualia merita. ibid. Elicitur intenſior ex ſola maiori eleuatione. 144.1. Intenſionis menſura pendet ex ſola menſura eleuationis. ibid. Vide Intellectus. Actus ſupernaturalis.

Dei viſio efficitur ab intellectu vidente. 148.2. Efficitur ſimul à Deo eleuante. 149.1. Non debet effici à ſolo Deo. col. 2. Eius virtus elicitiua in quo ſenſu non dicatur tota ſupernaturalis. ibid. Poteſt a Deo immediatè ſimul cū intellectu produci. 156.2. Prouenit à Deo concurrente in rōe obiecti. 159 1. Qui cōcurſus requiritur præter præſentiam obiecti, & determinationem potentiæ. c.2.

Deus per ſuam eſſentiam immediatè concurrit cum intellectu ad eliciendam viſionem in ratione obiecti. 160. 2. An intellectui vniatur in ratione obiecti. 161.2. Et vnio explicatur. 162.2. Concurrit in ratione obiecti, effectiuè nō formaliter. 163.2 Concurrit liberè per voluntatem, & executiuè per potentiā. 164.1. Præſtat munus ſpeciei. c.2. Nō excludit poſſibilitatem ſpeciei. 168.2. Se habet vt cauſa partialis cum intellectu ad actū viſionis. 170.1. Eſt cauſa partialis æquiuoca. 171.2. Vide Species impreſſa.

Deus quomodo ad actus ſupernat. concurrat. 173.1

Dei viſionis, ſubiectum principale eſt ipſa ſubſtantia. 173.1 Subiectum proximum eſt ſolus intellectus. col.2. Non debet ſubiectū eſſe ſupernat. 174.1

Dei viſio beatifica adæquatè Deum attingit. 177.1. Poſſet eſſe circa Deum, & non ſecundùm omnia quæ ſunt in eo. 179.1. Poſſet attingere vnam perſonam & non aliam. ibid. Tunc eſſet viſio diuerſæ rationis ab ea quæ nunc eſt. 180.2. Et ſi cognoſceretur vna perfectio, deduceretur concomitanter in cognitionem aliarū perfectionum. 181.1. Et cū eſſet inadæquata, eſſet ſuo modo intuitiua. 183.1

Dei viſio in Beatis attingit etiā creaturas poſſibiles quæ relucēt in Deo. 183.2. Qua ratione dicātur cognoſci in Verbo. ibid. Cognoſcūtur tanquā obiectum ſecundarium. ibid. Cognoſcuntur ſaltem in genere tanquam in obiecto viſo. 184.2. Cognoſcūtur tamquam in cauſa ratione diuinæ potentiæ. 185.1. Cognoſcuntur tanquā in idea ratione diuinæ ſcientiæ. ibid. Repræſentantur intellectui ab eſſentia diuina. c.2. Non neceſſariò omnes. 186.2

Dei viſio in beatis non attingit omnes creaturas poſſibiles. 186.1. Attingendo Dei potentiam non attingit totum ad quod ſe extendit. col.2.

Dei viſio ex vi ſua præcisè, etiam intenſior, non neceſſariò debet cognoſcere creaturas in ſpecie. 187. Nec ex vi maioris intenſionis debet plures creaturas cognoſcere. 188.1. Pōt cognoſcere creaturas in ſpecie ex diuina diſpoſitione. 189.1. Et ita contingit in Beatis. col.2. Ex diuina diſpoſitione, quæ clariùs videt Deum, plures creaturas cognoſcit. 191.2. Non neceſſariò attingit creaturas exiſtētes. 192.1. Poteſt attingere ex manifeſtatione diuina. col.2. De facto ita manifeſtantur Beatis in Verbo. 193.1. Et ea cognitio eſt intuitiua. col.2. Vide Beati, Comprehenſio, Intellectus.

Deus nominibus ſignificatur. 203.2. Nominibus proprijs & metaphoricis. 204.1. Proprijs & communibus. col.2. Nominibus vt plurimum ſumptis ex creaturis. ibid. Quibus nominibus & quomodo ſignificetur ſubſtantialiter. 205.1. Quo pacto ſignificetur accidentaliter. col.2. Non poteſt ſignificari nominibus perfectè explicantibus naturam eius. 206.1 Non pōt comprehenſiuè ſignificari. 207.1. Nec etiā quidditatiuè & clarè. col.2. In quodam caſu poſſet ſolū per modum recordationis. 208.1. Hic caſus de facto non datur. col.2. Quomodo dicatur ineffabilis. 209.2

Dei

Dei nomē, quo dicitur DEVS, exponitur. 209.2. Quo pacto ſit proprium Dei, & communicetur alijs per analogiam. 210.2. Verè Dei nomen eſt id quo dicitur QVI EST. 211.1. Eſt propriiſſimum Dei nomen. ibid. Eſt præcipuum Dei nomen. col. 2.

Dei operationum ad intra, omnium prima eſt intelligere. 212

Deus eſt natura intellectualis & ſcientifica. 212.2. Quomodo ex immaterialitate Dei hoc probetur. 213. Habet facultatem intellectiuam. 213.2. Hæc facultas ratione diſtinguitur ab eius actu & eſſentia. 218.2. Non eſt paſſiua, vel actiua. 219.1

Dei eſſentia ſe habet vt obiectum, & vt ſpecies in intellectu diuino. 219.2

Dei intellectus non habet habitus. 220.1. Admittit virtutes intellectiuas. col 2. Habet ſcientiam actualem. 222.1. Habet per totā æternitatē actualem cognitionē omniū quæ cognoſcibilia ſunt. c. 2.

Dei ſcientia eſt identificata cum diuina eſſentia. 223.1. In actu primo radicaliter ſumpta, eſt formaliter de eſſentia Dei. 224.1. In actu ſecundo eſt ratione diſtincta ab ipſa. col. 2. Se habet vt vnum ex alijs attributis. 225.1

Dei intellectio per rationem addit realem perfectionem eſſentiæ diuinæ præciſè ſumptæ. 225.2. Realiter eſt ipſa Dei eſſentia. 226.1

Deus eſt ſua intellectione beatus. 226.1. Eſt eſſentialiter viuens ſciētia in actu primo. col. 2. Eſt realiter ſimplex in intelligendo ſicut in eſſendo. ibid. Cognoſcit ſe ipſum. 227.1. Non per relationē ad ſe ipſum. col. 2. Cognoſcit omnia quæ in ipſo ſunt. ibi. Comprehendit ſe ipſum. ibid. Cognoſcit alia à ſe, ſingula ſecundùm proprias rationes. 229.1. Nō accipit cognitionem & perfectionem à rebus. 230.1

Deus cognoſcit omnia entia realia. 231.1. Etiā non entia, & negationes. ibi. Cognoſcit negationes per formas oppoſitas. col. 2. Cognoſcit entia rationis. 232.1. Cognoſcit mala. ibid. Non cognoſcit finita ſolum poſſibilia. 233.1. Nec finita ſolū futura. ibi. Cognoſcit infinita ſyncathegorematicè. col. 2. Cognoſcit actu infinita in potentia. 234.1. Cognoſcit omnia & ſingula. col. 2. Cognoſcit ſimul, quæ non pōt facere ſimul. ibid. Cognoſcit actu, quæ non poſſunt ſimul poni in actu. 235.1. Non poteſt cognoſcere infinita cathegorematicè. 236.2

Dei ſcientia non tribuit nouum eſſe reale creaturis. 239.2. Nec nouum eſſe mediū inter reale & rationis. 240.1. Nec nouum eſſe rationis. ibid. Tribuit formaliter denominationem cogniti. 241.1. Hæc denominatio eſt fundamentum relat. rōis. c. 2

Dei ſcientiæ diuiſio in eam quæ eſt ſimplicis intelligentiæ & viſionis. 242.1. Eſt accomodata tantū cognitioni creaturarū. col. 2. Confertur cum alijs diuiſionibus. ibid. Per cognitionem ſimplicis intelligētiæ cognoſcit Deus creaturas in ſe ipſo. 243.2. Hic eſt perfectiſſimus cognoſcendi modus. 245.1. Quo omnia cognoſcuntur. ibid. Et eſt ſufficiens intellectui diuino. col. 2.

Dei eſſentia eſt principiū cognition. creatur. in Deó. 244.1. Eſt mediū in quo cognoſcuntur creat. ibid.

Deus cognoſcit creaturas poſſibiles in ſe ipſo, vel tāquam in cauſa, vel tanquā in ſpeculo. 246.1. Cognoſcit creaturas in ſe primariò tanquā in cauſa. co. 2. Conſequenter tanquam in ſpeculo. 247.2. Item tanquam in Verbo & Idea. ibid.

Dei ſciētia formaliter ſupponit omnipotentiā. 248.1

Dei continentia eminentialis creaturarum, eas diuino intellectui repræſentat. 248.2

In Deo idem actus ſcientiæ eſt attingens diuinam eſſentiam & creaturas. 250.2. Eius intellectus eodem intuitu videt in eſſentia creaturas. ibid.

Dei ſcientia non refertur ad creaturas, nec ab illis dependet. 251.2. Qualiter ſe habeat ad Deum & ad creaturas. 252.1

Dei ſcientia viſionis vocatur ſcientia futurorum, & quare. 252.2. Deus ab æterno cognoſcit omnia futura contingentia. 253.2

Deus vt cognoſcat requirit mediū cognoſcendi. 255.1. Non cognoſcit futura rōe præſentiæ rerū in æternitate. 262.1. Vide Res. Non requirit æternā præſentiā ad rationem intuitiuæ cognitionis. 263.2

Deus non cognoſcit futura rōne inclinationis cauſarum. 267.2. Nec rōne determinationis earū. ibi. Etiam ſi ſint cauſæ naturales. 268.1. Non ratione repræſentationis earum in ſuis Ideis. 267.2. Cognoſcit futura in ſe ipſis ratione determinationis ſuæ voluntatis. 271.1. Cognoſcit poſſibilia in ſua poteſtate, & futura in ſua voluntate. co. 2. Determinat omnia futura. ibid. Hæc determinatio repræſentat futura. 272.1. Et eadem prænunciat futura. ibid. Et hæc eſt prima & adæquata ratio ſcientiæ viſionis Dei. ibid. Nec alia ratione futura cognoſcit. 273.2

Deus cognoſcit futura poſt determinationem ſuæ voluntatis. 274.2. Non præcognoſcit ſuam determinationem vt futuram. 275.2. Cognoſcit noſtrum concipiendi modum. 276.1. Cognoſcit ſuum decretum vt poſſibile non vt futurum. col. 2. Non cognoſcitur à nobis vt voluerus, ſed poſſe velle. c. 2

Dei ſcientia viſionis conformatur cum decreto voluntatis. 278.2. Eſt actus poſitiuus. ibid. Eſt idem actus quo Deus intuetur ſuā voluntatem. 279.1. Scientia approbationis explicatur. col. 2. Non eſt ſcientia tertia. ibid. Spectat ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ vel viſionis. 280.1

Deus non dicit in intellectu actum imperij. 281.2. Nec talis actus eſt poſſibilis. col. 2. Habet tantùm imperium erga creaturas. 282.1

Dei

Dei ſcientia eſt vera, certa, & euidens. 282. 2. Eſt ſimplex abſque cõpoſitione & diſcurſu. 283. 1. Eſt immutabilis. ibid. Ea quæ eſt viſionis, ab initio poterat eſſe varia, ſed poſtea non poteſt ampliùs variari. 283. 2. De facto nullatenus variatur. 284. 1

Dei ſcientia eſt partim neceſſaria partim libera. 284. 2. Quæ eſt libera, eſt neceſſaria ex ſuppoſitione. 285. 1. Partim abſtractiua partim intuitiua. col. 2. Circa poſſibilia eſt abſtractiua, circa futura eſt intuitiua. 286. 1. Partim ſpeculatiua partim practica: Circa Deum eſt ſpeculatiua, circa res factibiles practica. 287. 1. Eadem ſcientia circa res futuras eſt actu operãs. 288. 2. Scientia viſionis eſt ſpeculatiua. ibid.

Dei ſcientia circa Dei voluntatem non habet propriã cauſalitatem. 289. 1. Habet noſtro concipiendi modo ordinem prioris. ibid. Eſt ratio volendi. ibid. Eſt cauſa rerum ad extra. ibid. Simul cũ volũtate. col. 2. Talis cauſalitas ſpectat ad genus cauſæ effectiuæ. 290. 1. Non aliter cauſat quàm proponendo obiectũ voluntati. col. 2. An proximè exequatur operationem. 291. 1. Quæ eſt ſimplicis intelligentiæ, non viſionis, eſt rerum cauſa. col. 2. Quæ eſt neceſſaria & voluntati praeuia, eſt rerum cauſa. 294. 2. Scientia viſionis eſt quodammodo cauſa rerum futuritio. ibid.

Dei ſcientia non lædit noſtram libertatem. 295. 2. Imò non plus præiudicat, ac ſi non eſſet. 296. 2. Eius certitudo cum libertate effectuum conciliatur. 297. Eſt neceſſaria quoad contingentia, neceſſitate conſequenti, & in ſenſu compoſito. 300. Et quæ ſciuntur, ſunt neceſſaria neceſſitate conſequẽti, & in ſenſu cõpoſito. 301. 1. Vide Neceſſitas.

Deus an habeat Ideas. 303. 1. Non habet Ideam ſui. col. 2. Non habet ideam negationum, nec entium rationis. ibid. Neque malorum. 301. 1. Hæc cognoſcit per alienas Ideas. ibid. Habet Ideas tum vniuerſalium tum ſingularium. col. 2. An vtrorumque eadem ſit Idea. ibid. Habet Ideas ſubſtantiarum & accidentium. ibid. An eaſdem vel diſtinctas. col. 2. Habet propriam Ideam materiæ ſicut formæ. 307. 1. Habet Ideas omnium rerum quas facit, & quas facere poteſt. col. 2. Secundùm ſuam eſſentiam vt aptã repræſentare creaturas eſt Idea. 315. 2. Et eſt cauſa effectiua, & exemplaris. 316. 1. Dicitur habere plures Ideas. ibid. Non plures ſcientias, & plures potentias. 320. 1. Vide Idea.

Deus eſt natura volitiua. 325. 1. Habet appetitum innatum ad ſuas perfectiones intrinſecas, & ad communicandum ſeipſum creaturis. 326. 2. Habet voluntatem in actu primo & ſecundo. 327. Eius radicalis ratio volendi eſt ipſa eſſentia diuina. ibid. Formalis ratio volendi eſt diſtincta ab eſſentia. 328. 1. Talis diſtinctio excludit propoſitiones reduplicatiuas. ibid. Et potentia volendi, & actus volendi, ratione diſtinguuntur ab eſſentia. col. 2. Et ab actu & potentia intelligendi. 329. 1

Deus amat ſe ipſum. 329. 2. Vult ſe ipſum, non antecedenter, ſed concomitanter. ibid. Adequat ſuã amabilitatem. ibid. Amat ſe ipſum neceſſariò. 330. 1. Tàm quoad exercitium, quàm quoad ſpecificationẽ. ibid. Et hoc ſine imperfectione. 331. 1. Non amat ſe coactè ſed libenter. ibid. Amat ſe primariò vt obiectum adæquatum. ibid.

Deus vult alia à ſe. 331. 2. Vult omnia in ſe ipſo. 332. 1. Et propter ſe ipſum. col. 2. Non tamen tanquam perfectionem ſuam. 333. 1. Habet duplicem volendi modum, per ſimplicem complacentiam, & per decretum efficax col. 2. Non vult creaturas poſſibiles actu efficaci effectiuo obiecti. 334. 2. Vult omnes creaturas quatenus poſſibiles actu quodam ſimplicis complacentiæ. 335. 1. Et hoc non liberè, ſed neceſſariò. col. 2. Non poteſt habere ſimplicem complacentiam liberam ita inefficacem vt nil operetur ad extra. 337. 1. Non poteſt velle aut non velle abſque mutatione reali. col. 2. Nec facere vt res ſit aut non ſit abſque mutatione reali. ibid. Non poteſt habere complacentiam liberam coniunctam cum decreto efficaci operatiuo ad extra, ab ipſo decreto diſtinctã. 338. 1. Poteſt habere complacentiam liberam quæ non ſit ſimpliciter efficax. 339. 1. Debet tamen eſſe aliquo modo efficax. col. 2. Habet diſplicentiam circa mala. 340. 2. Eius complacentia appellatur velleitas, & alijs modis explicatur. col. 2.

Deus cur ſimplici complacentia velit quæ efficaciter non intendit. 341. 1. Eius complacentia circa finem cur non diſtinguatur à voluntate mediorũ. col. 2. Vult peculiari modo creaturas quæ ſunt in aliqua differentia temporis. ibid. Modo ſimpliciter efficaci & infallibili. 342. 1. Vult liberè. col. 2.

Dei voluntas ſe ipſam determinat. 343. 2. Ipſi cõceditur nomen liberi arbitrij. 344. 1. Non conuenit neceſſitas coactionis. col. 2. Conuenit neceſſitas aliqua ſpecificationis. ibid. Hæc neceſſitas eſt de perfectione Dei. 345. 1. Conuenit neceſſitas aliqua exercitij. col. 2. Conuenit neceſſitas immutabilitatis. 346. 1. Et hoc, tum phyſicè, tum moraliter. 347. 1. Conuenit neceſſitas aliqua ſuppoſitionis. ibid.

Deus non poteſt habere actum contingentem. 347. 2. Omnino habet aliquem actum intrinſecũ. 349. 1. Qui eſt ratione diſtinctus ab ipſo Deo. col. 2.

Habet

Habet actum liberum, qui neceſſariò eſt in Deo, ſed liberè attingit obiectum. 350.1

Dei *decretum non conſtituitur per reſpectū rationis.* 350.2. *Nec per diſtinctam terminationem ad obiectum.* 351.1. *Sed per poſitionem ipſius obiecti.* 352.1. *Dicit terminationem per conceptum noſtrum diſtinctam.* col. 2. *Quomodo ſit rerum cauſa.* 353.2. *Quomodo denominet* Deū *volentem intrinſecè ab æterno.ibid. Quodlibet decretū debet ponere mutationem ad extrà.* 354.1. *Non poteſt dicere mutationem moralem ſine mutatione phyſica.* col. 2. *Nec efficere effectus morales ſine mutatione phyſica.* 355.1. *Conditionatum poteſt conuenire* Deo.356.1. *Sed hoc omnino ponit mutationem ad extra.* col.2.

Dei *voluntas diuiſim dicitur antecedens & conſequens.* 357.1. *Dicitur penes duos actus oppoſitos circa idem obiectum.* 358.1. *Voluntas beneplaciti & ſigni explicatur.* ibid.

Deus *per voluntatem eſt rerum cauſa.* 359.2. *Omnia operatur voluntariè.* 360.1. *An habeat ſuæ voluntatis cauſam,* col.2.

Deus *amat.* 361.1. *In* Deo *amor perſonalis & eſſentialis.* col.2. *Amat ſe, & omnes creaturas. ibid. Eius amor non ſupponit, ſed tribuit bona rebus.* 362.1. *Diligit inæqualiter, & quomodo.* col.2. *Propriè loquendo non amat creaturas irrationales amore beneuolentiæ.* 363.1. *Amat amore beneuolentiæ creaturas rationales.* col.2. *Et hic amor eſt propriè amor amicitiæ.* 364.2

Deus *non odio habet res prout res ſunt.* 365.2. *Odio habet peccata. ibid. Item peccatores.* 366.1 *Vult illis malum ſub ratione boni, non vt bonum peccatoribus.* ibid.

Deus *habet affectum gaudij.* 366.2. *Quo ſenſu habeat affectum deſiderij.* 367.1. *Num aliquo modo habeat affectum triſtitiæ. ibid. Habet affectum fugæ.* 368.1

Deus *non habet actum ſpei. ibid. Nec deſperationis.* col.2. *Nec audaciæ. ibid. Nec timoris.* 369.1. *In quo ſenſu habeat & non habeat actum iræ.* ibid.

Deus *habet actus bonos & virtuoſos.* 370. *Non habet habitus.* 371.1. *Habet virtutes quoad actum primum, quæ aliqua ratione diſtinguuntur à diuina voluntate.ibid. Quonammodo virtutes deſignentur in* Deo. col.2. *Habet iuſtitiā.* 373.2. *Item miſericordiam.* 374.2

Deus *habet de omnibus rebus prouidentiam.* 375.2. *Etiam de peccatis.* 376.1. *Etiam de prima rerum creatione.* col.2. *Et* Deus *ipſe eſt obiectum prouidentiæ.* ibid.

Dei *prouidentia quid ſit.* 377.2. *Cōplectitur actus circa finem & media.* 378.1. *Non eſt actus imperij intellectus.* 379.1. *Poteſt ſumi pro actu intellectus. ibid. Sumi debet pro actu voluntatis.* col.2. *Aliquo modo inuoluit vtrūque actum.* 380.1

Dei *voluntas non cauſatur à fine.* 380.2. *Facit vt res ipſæ cauſentur à fine.* 381.1. *Ratio volendi eſt finis* Deo. *ibid. Quomodo* Deus *dicatur velle hoc propter illud, hoc quia vult illud, & ſimilia.* col. 2.

In Dei *voluntate excluditur ordo realis, temporis, & cauſalitatis.* 382.2. *Conceditur ordo rationis ad inſtar voluntatis creatæ.* 383.2

In Deo *voluntas finis inuoluit voluntatem mediorum in genere.* 384.1. *Item voluntatem medij vnici & neceſſarij in ſingulari.* col. 2. *Non includit voluntatem mediorum quæ ad libitum poſſunt adhiberi.* 385.1. *Hac voluntas mediorum poteſt eſſe ratione poſterior. ibid. Poteſt item voluntas certi medij eſſe ratione poſterior voluntate finis quæ inuoluebat voluntatem mediorum in genere.* 386.1. *Voluntas mediorum non præcedit voluntatem finis.* col. 2. *Poteſt præcedere ordinationem eorum in finem.* 387.1

Deus *quomodo poſſit velle priùs finē quàm media.* 387.2. *In ipſo quomodo debeant plura ſigna ratione diſtingui.* 388.1. *In eius voluntate quis ordo ſignorum aſſignandus.* c.2. *Non diſtinguitur duplex ordo, intentionis & executionis, circa idē obiectū & finem.* 389.2. *Voluntas finis eſt per ſe operatiua.* 391.2. *In diuina voluntate quomodo diſtinguatur actus ſimplicis complacentiæ, & decreti efficacis.* 392.1

Deus *quomodo poſſit voluntate executiua præintendere finem ex humana libertate pendentem.* 392.1. *Poteſt ordinare rem in finem, ad quem non erat per ſe ordinata.* 393.1. *Poteſt ordinare ad vnum vel alium finem.* col. 2. *Etiā exiſtentibus ijſdem rebus, mutata cauſalitate effectiua. ibid. Imò exiſtente tota eadem cauſalitate effectiua. ibid. Diuerſitas ordinationis diuinæ perficitur per mutationem ordinationis in rebus.* 395.1. *Talis ordinatio in rebus explicatur.ibid.*

Deus *poteſt præintendere finem humana libertate aſſequendum.* 397.1. *Abſque læſione noſtræ libertatis.* 399.2. *Etiam ſi ſecum ferat certitudinem effectus* 400.1. *Semper præintendit finem humana libertate aſſequendum, quotieſcunque ordinat media efficacia ad talem finem.* col. 2. *Quoſnam effectus præintendat tanquam finem.* 402.2. *An ſi* Dei *præintentio dicatur neceſſaria, ſaluetur noſtra libertas.* 403.1

Deus *præintendit etiam finem medijs moralibus aſſequendū.* 404.2. *Sicut dicitur præhabere ſimplicem complacentiam, dici debet habere intentionem*

nem efficacem. 406.1. Quomodo in tempore det præmium ex meritis. 408.1. Quomodo ab æterno decreuerit gratis dare præmium. col. 2. Eius præuia intentio dandi præmium eſt actus iuſtitiæ. 409.2. Poteſt dici actus miſericordiæ. 410.1

Deus præintendit finem bonum mediante permiſſione peccati aſſequendum. 411.1. Non poteſt præintendere effectū eſſentialiter cum peccato connexum. 412. 2. Non poteſt præintendere pœnam vel pœnitentiam peccati. 413.1. Quomodo poſſit præintendere effectus bonos non præintendens pœnitentiam. col.2. Nec præintendens pœnam. 414. 1. Quomodo præintenderit meritum paſſionis Chriſti, & patientiam Martyrum. 415.2

Dei prouidentia eſt immediatè de omnibus rebus. 416. 2. Eſt ſuauis & certa. ibid. Semper aſſequitur ſuum finem. 417.1. Quomodo ſit æqualis de omnibus. col. 2. Eius pars præcipua eſt prouidentia ſupernaturalis. 418. 2. Præſtantiſſima eſt prædeſtinatio. ibid. Alia pars eſt reprobatio. 419. 2. Et prædeſtinatio exhaurit quodammodo totam Dei prouidentiam. 419.2. Vide Prædeſtinatio. Reprobatio.

Deus habet prouidentiam ſupernaturalem de hominibus. 422. 1. Et de omnibus hominibus. col.2. Hæc ſupernaturalis prouidentia quid ſit. 423.1. Per hanc Deus vult omnes homines ſaluos fieri. col. 2. Vult ſaluos fieri homines in ſtatu viæ. 425. 1. Etiam poſt præuiſum peccatum Adami. ibid. Vult liberè omnes homines ſaluos fieri. col. 2. Et hoc non abſque aliqua operatione ad extra. 426. 1. Non ſolùm per modum actus conditionati. ibid. Nec ſolùm per modum ſigni. col. 2. Sed per modum ſimplicis cōplacentiæ, tribuendo media ſufficientia. 427.1. Hæc Dei voluntas eſt quodammodo inæqualis. 428.1. Quomodo ſit inæqualis. 432.1

Deus inſtituit media generalia ad ſalutem pro omnibus. 429.1. Vide Media.

Deus multis, non omnibus, prouidit efficaciter, vt ſalutis media applicētur. 430,1. Multis ſufficienter prouidit vt applicari poſſint. ibid. Quibuſdam non prouidit quantum ad omnia neceſſaria vt applicari poſſint. ibid. Non prouidit aliquibus paruulis omnia neceſſaria vt baptizari poſſint. col. 2. Non per hoc ex ſe præintendit denegare iis paruulis medium ſalutis. 431.1. Nullum ex ſe antecedenter excludit à gloria. col. 2.

Deus prouidit omnia auxilia ſpecialia ad ſalutem. 433. 1. Non æqualiter omnibus. 434. 1. Confert omnibus ſaltem aliquod auxilium ſupernaturale. 435. 1. Abſque eo quod expectet diſpoſitionem ex parte hominis. col. 2. Vide Auxilium.

Deus quā prouidentiam habeat circa adultos. 437. 2. Per prouidentiam ordinariam omnibus auxilia ſufficientia præbet. 438. Etiam impijſſimis hominibus. 439. 1. Non ſemper ſed pro opportunitate auxilia gratiæ diſpenſat. 443. 2. Quanconam ſua auxilia largiatur. 444. 1. An voluerit in prima intentione creare homines ob finem ſalutis. 448.2

Dei prouidentia naturalis per ſe non præſupponitur ad ſupernaturalem. 450. 2. Dei prouidentiam ſupernaturalem ſupponunt aliqui effectus naturales. 451.1

Deus priùs voluit ſalutem, & ex hoc ſpecialia auxilia præparauit. 451. 2. Priùs voluit media propinquiora ſaluti. 452. 1. Non habet cauſam reſpectu eius voluntatis. 453. 1. Nec habet cauſam vt voluerit omnes homines ſaluos fieri. c. 2. Habet cauſam multorum effectuum ſuæ prouidentiæ. 454. 1. Non habet cauſam totius ſuæ prouidentiæ & omnium effectuum. ibid. Non denegat gratiam facienti quod in ſe eſt ex prioribus auxiliis gratiæ. 469. 1. Quomodo dicatur denegare gratiam propter peccatum. 471. 1. Vide Meritum. Diſpoſitio.

Deus verè prædeſtinauit aliquos. 476.2. Et omnes qui de facto ſaluantur. 477. 1. Prædeſtinauit homines poſt præuiſum originale peccatum. 479.2 Vide Homo.

Deus non permiſit peccatum Adami propter electos. 481. 2. Non prædeſtinauit Adamū ante præuiſum peccatum eius. ibid. In quonam ſigno prædeſtinauerit B. Virginem. 482. 2. Quo ordine prædeſtinauerit Angelos & Homines. Vide Prædeſtinatio.

Deus elegit homines ad gloriam. 486. 2. Potuit eligere ante, aut poſt præuiſa merita. 488 1. De facto prædeſtinauit ante præuiſa merita. col. 2. Elegit ad gloriam ordine rationis priùs præuiſione meritorum, ſed talis electio inuoluebat voluntatem mediorum in generali. 491. 1. Nec alio modo elegit quoad executionem poſt præuiſa merita. 492.1

Deus quomodo rationabiliter prædeſtinauit quos voluit. 506. 2. Quomodo non ſit acceptor perſonarum. 507. 1. Ex mera voluntate determinauit ſingulos electos. 510. 2. Quomodo priùs elegerit homines ob aliorum merita vocandos. 511. 2. Quomodo priùs elegerit homines ob merita Chriſti ſaluandos. 512.1

Deus reprobauit omnes homines qui de facto damnantur. 519. 2. Reprobauit poſt præuiſum originale peccatum. 520. 2. Vide Reprobatio.

Deus non damnauit ad pœnam ante præuiſa merita. 523. 1. Nec excluſit poſitiuè à gloria ante præuiſa

præuiſa merita. 524.1. *Negatiuè non elegit antecedenter reprobos ad gloriam.* 152.2. *Non habuit actum reflexum nolendi eligere reprobos.* 528.1. *Actu poſitiuo decreuit negare auxilia efficacia & permittere peccata.* col.2.

Dei *potentia actiua datur.* 542. 2. *Quomodo dicatur reſpectu effectuum, non actionum.* 543.1. *Eſt formaliter vna.* col.2. *Non eſt relatiua ad creaturas.* 544. 1. *Eſt ratione diſtincta ab intellectu & voluntate.* 546. 1. *Item ab eſſentia.* col.2.

Deus *quomodo agat extra ſe quatenus infinitus in ratione entis.* 548. 2. *Et quatenus eminenter continet creaturas.* ibid. *Quomodo dicatur operari per intellectum & voluntatem.* 549. 2. *Eius voluntas quomodo dicatur potentia.* ibid.

Dei *potentia executiua, eſt ratione poſterior intellectu & voluntate.* 550. 2. *Eſt ratione prior actibus intellectus & voluntatis.* ibid.

Dei *potentia eſt infinita.* 552. 1. *Eſt certa fide & ratione.* 555.2

Deus *an poſſit omnia immediatè facere.* 556.1. *Debet aliquos effectus ſimul facere cum creaturis.* 557.1

Dei *omnipotentia quantam connexionem habeat cum libertate Dei.* 557.2

Dei *potentia obiectum eſt omne poſſibile.* 558. 2. *Eſt poſſibile abſolutè dictum quod non repugnat.* col.2. *Vide Poſſibile.*

Dei *omnipotentia relatio & terminatio ſupponit poſſibile.* 559. 1. *Quomodo omnipotentia obiectum poſſit dici non ens.* 560. 1. *Vide Impoſſibile.*

Deus *ſemper retinet potentiam, per quam potuit operari in præterito.* 562. 1. *Non ex defectu ſuæ potentiæ ei ſubtrahitur præteritum.* col. 2. *Non habet potentiam, vt faciat rem fuiſſe, aut non fuiſſe.* ibid. *Abſolutè non habet potentiam operandi circa præteritum.* 563.1

Deus *poteſt facere alia, & plura quàm fecit.* 566. 1. *Eius potentia adæquari & exhauriri non poteſt.* col. 2. *Poteſt efficere alias, & perfectiores ſpecies.* 567.1

Deus *non poteſt reddere creata eſſentialiter meliora.* 568.1

Deus *poteſt efficere alia eſſentialiter meliora.* 569. col. 1. *Non tamen in quibuſdam certis generibus.* ibid.

Deus *poteſt ea quæ ſunt, reddere accidentaliter meliora.* 569.2. *Quomodo poſſit melius facere, quæ facit.* ibid. *Num poſſit facere meliora reſpectu finis.* ibid.

Dei *potentia abſoluta & ordinaria explicatur.* 570. *Num ex potentia abſoluta ſint effectus ſupernaturales.* 571. 1. *Quomodo Deus habeat potentiam abſolutam operandi ea quæ non decreuit.* ibid. *Quomodo habeat potentiam abſolutam operandi præter ordinem legis communis.* col. 1.

Deus *eſt beatus per eſſentiam.* 572. 1. *Eſt beatiſſimus ſupra omnem creaturam.* col. 2. *Eius beatitudo complectitur omnem beatitudinem.* 573.1. *Et ipſe eſt beatitudo obiectiua omnium Beatorum.* ibid.

Dei *beatitudo eſt operatio Dei circa ſe ipſum.* 573. col.2. *Eſt perfectio intellectualis.* 574.1. *Realiter eſt ipſa natura diuina.* col.2.

Deus *vltra naturam dicit ſubſiſtentiam.* 577. *Dicit tres ſubſiſtentias & perfectiones.* ibid.

Deus *eſt trinus in Perſonis. Vide Trinitas, Perſona diuina, Proceſſiones, Verbum, Dictio, Pater, Filius, Spiritus ſanctus, Relationes diuinæ,* Nomina *diuina,* Notiones.

In Deo *diſtinguuntur actus notionales ab eſſentialibus.* 592. 1. *Actus eſſentiales poſſunt includi in proceſſionibus.* 593.1

In Deo *non eſt vna integritas perſonalis.* 606. 2. *Sunt tres integritates perſonales.* 607.1. *Vltra vnam eſſentiam.* col. 2. *Sunt tres perfectiones relatiuæ.* 608.1

In Deo *eadem ratio formalis admittit diſtinctionem virtualem & rationis.* 617.1

In Deo *dantur proprietates quibus diuina perſonæ conſtituuntur.* 621. 2. *Non dantur abſoluta à Relationibus diſtincta.* 623. 1. *Sunt ipſæ Relationes & origines.* 624. 1. *Poſſunt aſſignari origines, ſed meliùs Relationes.* 625.1.

In Deo *ſicut ſe habet prima perſona, ſic & aliæ duæ.* 628.1

In Deo *negatur ſubſiſtentia abſoluta accepta pro ſuppoſito.* 634. 2. *Vel pro ratione conſtitutiua ſuppoſiti.* 635. 2. *Conceditur accepta pro per ſe exiſtentia.* ibid. *Concedendæ ſunt tres ſubſiſtentia, & hypoſtaſes.* 645.2

Deus *dicitur generare, & non dicitur non generare.* 713. 1. *Eius nomen in propoſitione negatiua ſupponit pro omnibus perſonis.* 714.1

In Deo *dici non poteſt, eſſentia generat.* 715. 1. *Dici debet communicatur, intelligit, amat, &c.* col.2. *Eſt principium quo.* 719.1

Deus *eſt principium effectiuum aliarum rerum.* 740. 1. *Eſt primum principium.* ibid. *Eſt primum omnium rerum.* ibid. *Eſt vnicum ac primum principium omnium rerum.* 743.1. *Quomodo res ſe ſolo efficiat.* col.2. *Quando cum cauſis creatis principiet.* 744.1

Deus *verè aliqua creat.* 745. 1. *Et omnia ea quæ ſunt independenter à ſubiecto.* col.2. *Etiã ſi ſint*

ſub-

ſubſtantia incompleta. ibid. Non omnia producit per creationem. 746.1. Non dona ſupernaturalia. col.2. Non compoſita. ibid. Exercet creationem ſicut alias operationes ad extra. 748. 2. Ipſe ſolus de facto eſt cauſa creans. 753.1

Deus immediatè concurrit ad omnem effectum prouenientem à cauſa creata. 763. 1. Et omnia immediatè producit. 765.1. Siuè per diſtinctam ſiue per eandem actionem cauſa creata. ibid. Concurrit etiam ad actus malos quoad entitatem realem. 766.2

Deus poteſt operari effectus ſupernaturales quoad ſubſtantiam. 767.1. Item ſupernaturales quoad modum, & circumſtantias. col.2. Vide Effectus. Deus ſe ſolo operatur pleroſque effectus ſupernaturales. 771.2. Alios operatur eleuando cauſas creatas. ibid. Poteſt eleuare per virtutem ſuperadditam. ibid. Poteſt eleuare abſque alia virtute. 772. 1. Non poteſt eleuare quamcunque cauſam ad quemcunque effectum. 773. 1. Vide Potentia obedientialis.

Deus immediatè conſeruat omnes res. 777. 1. Quaſdam conſeruat ſe ſolo, quaſdam cum cauſis creatis. 778.2. Vide Conſeruatio.

Deus poteſt res annihilare. 779.1

Deus omnes res gubernat. 782. 1. Vide Gubernatio.

Deus non infundit actum odij Dæmonibus. Vide Angeli mali.

Deus eſt vnicus auctor ſpiritualium & corporalium. 936.2

Deus quomodo creauerit Vniuerſum. Vide Opus creationis.

Deus die ſeptima requieuit ceſſando ab operibus. 974.1. Ea die nullum fecit opus. col.2. Non ceſſauit ab omni prorſus operatione, ſed ab adificio Vniuerſi. 975.1

Deus creauit animam & infudit corpori Adami, eodem inſtanti quo fecit corpus. 977. 2. Item formauit mulierem ex coſta viri. 978. 1. Addendo tamen aliam materiam. 979.1. Formauit hominem ad imaginem ſuam. 980.1. Vide Adamus.

Deus inſtituit remedium ſalutis pro hominibus. 1010.2

DIABOLVS in figura ſerpentis fuit auctor lapſus humani. 1006.1. Quis fuerit Diabolus, & ſerpens, & quid de illo putauerit Heua. col.2. Vide Angeli mali.

DIES prima, ſecunda, tertia, quarta, quinta, ſexta creationis. Vide Opus creationis.

Dies ſeptima non habet veſperam & finem. 971.2. Vide Deus.

DISPOSITIO adhuc negatiua non datur ad primam gratiam. 469. 2. Neque per merita ſub conditione præuiſa. 471.2

DISTINCTIO omnino infert compoſitionem. 36.1. Infert ſeparationem. 37. 2. Quæ dicitur formalis eſt eadem ac fundamentalis. ibid.

Diſtinctio rationis duplex. 619.1

DIVINORVM inueſtigatio quomodo prohibeatur. 6.2. Non eſt naturalibus rationibus attentanda. ibidem.

Diuina eſſentia eſt de conceptu Patris, non Paternitatis. 627.2. Quomodo Paternitati conueniat. ibid. Non eſt in ſubiecto vel ſuppoſito diſtincto. 636.1. Non niſi medijs actibus fert ſuas perſonalitates. 672.2

In Diuinis ſola proceſſio & oppoſitio relatiua diſtinguit. 701.1

In Diuinis principium dicitur reſpectu productionis paſſiuæ. 720.1. Explicatur potentia productiua. ibidem.

In Diuinis, terminus quo, vno modo eſt eſſentia. 721.1. Alio modo eſt relatio. col.2.

DOCTRINA ſacra. Vide Sacra doctrina.

DONI nomen quomodo diuinæ perſonæ conueniat. 710. Qualiter propriè Spiritui Sancto conueniat. ibid.

E

EFFECTVS ſupernaturales non ſunt contra rerum naturam. 768.2. Niſi aliqui ſecundùm quandam conſiderationem. ibid. Hi effectus vocãtur miracula. 769. 1. Vide Miracula.

ELECTIO quid ſit. 486.2

ELIAS An habitet in Paradiſo terreſtri. 985.2

ENS rationis non fit, ſed cognoſcitur à Deo. 240.1. Quomodo per eum actum producatur, per quem cognoſcitur. col. 2.

EPICVRVS negauit prouidentiam Dei. 375.1

ESSE Dei. Vide Deus.

Eſſe à ſe quid importet. 23

EXHORTATIONES ad homines, ſunt vtiles etiã ſtante diuina prædeſtinatione. 515.2

EXISTENTIA Dei in rebus. Vide Deus.

F

FALSITAS triplex. 324

FAVSTI error circa collationem primæ gratiæ. 455.2

FIDES eſt perfectior naturali cognitione. 114.1

FILIVS per eandem proprietatem conſtituitur & diſtinguitur. 701. 2. Habet vnam ſpirationem actiuam communem cum Patre. 703.2. Et eſt cum

cum ipſo vnum principium Spiritus ſancti. 704.1. Et ſunt vnus ſpirator. ibid. Et in eodem ſigno ſimul ſpirant. 708.1
Filio appropriatur ſapientia. 716.1. Eius proceſſio non eſt voluntaria antecedenter. 722.2. Eius generatio dicitur eſſe per modum naturæ. 724.2
Filius in diuinis mittitur. 734.2. Miſſione viſibili peculiari modo mittitur, ſed inuiſibili mittitur cum Spiritu ſancto. 735.1. Mittitur peculiariter creaturis rationalibus. 736.1. Dicitur miſſus per exercitium operationis ad extra. col. 2. Vide Miſſio.
FINIS vltimus omnium vnus. 104.1
Finis praintenditur medijs, ſiuè quis velit finem ſibi, ſiuè alijs. 401.1. Vide Deus.
FIRMAMENTVM in opere ſecunda diei. 956.1. Intelligitur tota expanſio inter cœlum empireũ & globum terræ. 958.1. Vide Opus ſecundæ diei.
FORMA quando dicatur naturalis, & quando ſupernaturalis ſubiecto. 134
FVTVRA contingentia. Vide Contingentia.
Futurum ratione, non ſe habet vt futurum realiter. 277.1
Futura ſubſunt libertati, & non præterita. 301.1

G

GENERATIONIS vitalis definitio. 593.2
GENTILIVM error. 101.1
GNOSTICI hæretici. 101.1. Ex quo orti. ibid.
GRATIS datum alicui, poteſt eſſe ex meritis alterius. 475.2
GVBERNATIO eſt operatio ad extra, qua res ordinantur ad finem. 782.2

H

HÆRETICI Theologiam tanquam inutilem & perniciosam damnant. 3.1. Ipſam deteſtantur. 5.1. Frequenter in Atheiſmum prolabuntur. 17.1. Ipſorum error circa neceſſitatem verũ ex diuina prouidentia & præſcientia. 295.1
HENOCH an habitet in paradiſo terreſtri. 985.2
HEVÆ efformatio. Vide Deus.
Heua fuit primò producta cum optima corporis diſpoſitione. 979.2. Quid putauerit de ſerpente inducente ad comeſtionem fructus Arboris vetitæ. 1006. Lapſa eſt in plura peccata. 1007.1. Eius lapſus cum Adami lapſu comparatur. ibid.
HOMO quomodo habeat appetitum innatum ad videndum Deum. 121.1
Homo efficaciter praintendit finem medijs moralibus aſſequendum. 405.2. Qui eſt iuſtus, adimplet voluntatem Dei. 424.2
Homo non præuenit primam gratiam. 463.2. Non impetrat primam gratiam. ibid. Non inchoat opus bonum ante gratiam. 464.1. Non ſe ipſum diſcernit ab alio. ibid. Non meretur primam gratiam per merita ex gratia. 473.2. Poteſt pro alijs mereri gratiam etiam primam. 474.1. Non tantùm quoad executionem, ſed etiam quoad intentionem Dei. col. 2. Non poteſt mereri pro alio totam Dei prouidentiam. ibid.
Homines fuerunt prædeſtinati poſt Angelos. 480.2. Non fuit neceſſarium, omnes fuiſſe ſimul prædeſtinatos. ibid. Eorum prædeſtinatio ſupponebat permiſſionem peccati. 481.2. Vide Prædeſtinatio.
Homo quando fuerit creatus. Vide Opus ſextæ diei.
Homines originem habuerunt & formati fuerunt à Deo. 976.1. Vide Adamus.
Homo conditus fuit immunis à morte. 986.1. Non quidem immortalis natura ſua, ſed beneficio Dei. col. 2. Preſeruabatur virtute ligni vitæ & prouidentia Dei. 987.1
Homo habuit naturale dominiũ animaliũ. 989.2. Habuit quoddam dominium ex dono gratuito Dei. 990.2. Habuit rerum ſcientiam ex infuſione Dei. 991.1. Hæc ſcientia erat eiuſdem rationis cum noſtra. ibid. Sed excellentior quàm aliorum hominum. col. 2. In ipſa non poterat decipi. ibid. Habuit notitiam ſupernaturalem, quæ erat fides. 992.1. Et inter myſteria fidei nouit Incarnationem Chriſti. col. 2. Habuit in voluntate virtutes. 993.1. Habuit omnes, & poterat earum actus exercere. col. 2. Habuit perfectam ſubiectionem appetitus ſenſitiui ad voluntatem. 994.1. Hæc ſubiectio perficiebatur per formam intrinſecam. col. 2. Habuit gratiam iuſtificantem. 995.1. Habuit abundantiam gratiæ auxiliantis. col. 2. Et gratiam non peccandi venialiter. ibid. Et in collectione horum donorũ conſiſtebat iuſtitia originalis. 996.1
Homines in ſtatu innocentiæ multiplicati fuiſſent per naturalem propagationem. 997.1. An eſſent naſcituri ijdem & totidem homines, res eſt incerta & conditionata. ibid. Nati fuiſſent in ſtatu infantili, & ætatis decurſu profeciſſent. 998. col. 1. Fuiſſent à morte immunes. col. 2. Non fuiſſent nati cum rerum ſcientijs. ibid. Fuiſſent nati & concepti in gratia & iuſtitia originali. 999.1. Et cum virtutibus moralibus col. 2. Quãtonam tempore in terra viuerent, & quibus cibis veſcerentur. 1000.1. Qualiter inter ſe ſociarentur. c. 2. An plus in ſanctitate proficerent, quàm in præſenti ſtatu. 1001.1. An eſſent confirmati in gratia vt non caderent. col. 2. Fuiſſent in dotibus corporis & animæ inter ſe diſpares. 1002.1

Homines primi, poſt lapſum amiſerunt dona gratuita, 1009.1. *Non conſtat quanto tempore manſerint in ſtatu innocentia*, col. 2. *Ex ipſorum lapſu orta eſt aliorum ruina*. 1010.1. *An de facto ſalui facti ſint*. col 2.

I

IDÆÆ *pertinent ad intellectum*. 303. *Vocantur etiam Exemplar, Ratio, Forma*. *ibid.* Sunt in Deo. Vide Deus.
Idea habet duo munera. 304.1
Ideæ diuinæ non poſſunt eſſe diſtinctæ ab eſſentia diuina, & creaturis. 308. 1. *Vno modo poſſunt dici creaturæ cognitæ*. 309. 1. *Earum nomen & ratio propriè conuenit eſſentiæ diuinæ*. 311. 2. *Poſſunt dici eſſentia diuina quatenus eſt formalis cognitio*. 312.1. *Et non eſt neceſſe, eſſentiam vt ſic cognoſci*. col. 2. *Sed ſatis eſt, vt ipſa ſit cognitio*. 313.2. *Præcipuè eſt idea quatenus obiectiuè repreſentat creaturas*. ibid. *Eſt aliquo modo idea vt imitabilis*. 314. 2. *Eſt perfectiſſima idea prout apta repreſentare creaturas*. 315.2
Ideæ dicuntur plures in Deo. 316.1. *Ad eas diſtinguendas non ſufficiunt reſpectus rationis*. 317.1. *Qui reſpectus non ſunt de intrinſeca ratione ipſarum, nec fiũt ab intellectu diuino*. col. 2. *Nec diſtinguunt ideas in cognitione quaſi reflexa vel directa*. 318 1. *Dicuntur plures ideæ ſumptæ pro creaturis*. 319. 1. *Item prout dicunt eſſentiã diuinam, vt continentem creaturas*. col. 2.
Ideæ quomodo dicantur principium cognoſcendi. 320. 1. *Quomodo ſpectent ad cognitionem practicam vel ſpeculatiuam*. col. 2. *Vide Creatura*.
IGNIS *Inferni cruciat Dæmones*. *Vide Angeli mali*.
ILLVMINATIO *Angelorum*. *Vide Angeli*.
IMAGO *quid ſit*. 692. *Eſt nomen perſonale*. *ibid*. *Eſt proprium Filij*. *ibid*. *Quare conueniat Filio reſpectu ſolius Patris*. 693
IMMENSITAS *Dei*. *Vide Deus*.
IMMVTABILITAS *Dei*. *Vide Deus*.
IMPERII *actus*. *Vide Dei ſcientia*.
IMPOSSIBILE, *non eſt omnipotentiæ obiectum*. 560. 1
Impoſſibilitas prouenit propriè ex parte ipſorum impoſſibilium. 560. 2. *Aliquo modo prouenit ex parte Dei*. 561.1
INDIVISIBILE *quomodo poſſit moueri*. 25
INFINITAS *Dei*. *Vide Deus*.
Infinitum ſimpliciter præter Deum non eſt poſſibile. 66. 2. *Eſt poſſibile ſecundùm quid*. *ibid*. *Non eſt poſſibile infinitum actu in quantitate*. 67
Infinitas rerum non excedit virtutem intellectus diuini. 130.1
Infinitum cathegorematicè, & ſincathegorematicè, vnde deſumantur. 136. 2. *Sicut repugnat infinitum eſſe, ſic repugnat cognoſci*. 137. 1. *Et hoc tàm in futuro, quàm in præterito*. 138. 1. *Vide Dei ſcientia*.
INGENITVM *formaliter denotat negationem proceſſionis ab alio*. 676.2. *Fundamentaliter denotat relationes Paternitatis & Spirationis in Patre*. ibid. *Non denotat aliam rationem abſolutam poſitiuam*. 677. 1. *Non aliam relationem realem vel rationis*. col. 2. *Sed prorſus negationem vel priuationem quæ in Paternitate fundatur*. ibid.
INNASCIBILITAS *Patris quæ ſit*. 668.2. *Concipitur vt dignitas quædam*. ibid. *Differt ab alijs negationibus*. ibid. *Non debet ſumi pro relatione rationis*. ibid.
INTELLECTVS *creatus non poteſt per ſe aſſequi omne verum*. 8. 1. *De ſe eſt inſufficiens ad videndum Deum*. 119. 2. *Habet virtutem obedientialem ad videndum Deum*. ibid. *Non habet naturalem inclinationem ad videndum Deum*. 136.2. *Non indiget auxilio ad recipiendam, ſed ad eliciendam viſionem Dei*. 137. 2. *Ipſi eſt ſupernaturalis, eleuatio ad videndum Deum*. 138. 2
Intellectus eſt de ſe indifferens ad certam intenſionem actus ſupernaturalis, & determinatur ab electione diuina. 145. 1. *Influit iuxta determinationem eleuationis*. col. 2. *Eius maior perfectio non affert maiorem intenſionem perfectionis*. ibid. *Magis tamen confert ad intenſionem aliorum actuum*. 147.1
Intellectus eleuatur ad videndum Deum in ratione potentiæ. 150. 2. *Ad talem eleuationem non ſufficit ſola ſpecies*. 151. 1. *Dupliciter poteſt eleuari*. 153.2. *Eleuatur per lumen gloriæ*. ibid. *Quomodo dicatur concauſa principalis ad videndum Deum*. 155.2. *Solus non poteſt actũ viſionis efficere*. 156. 2. *Eſt virtus incompleta ad actum viſionis*. 157.2. *Eſt in actu primo incompleto reſpectu viſionis*. ibid. *In ſuo gradu concurrit principaliter*. 158.1. *Eſt cauſa partialis cum eſſentia diuina ad actum viſionis*. 170. 1. *Eſt cauſa partialis æquiuoca*. 171. 2. *Quomodo per ſe partialem virtutem habeat*. 172. 1. *Quomodo cum lumine gloriæ ſit completa*. 173.2
Intellectiuum eſt etiam volitiuum. 325.1
INVESTIGATIO *diuinorum*. *Vide Diuinorum*.
IOVINIANI *error circa beatitudinem & viſionem Dei*. 142.1
IVSTIFICATIO *non eſt miraculum*. 770.1
IVSTITIA *Dei*. *Vide Deus*.

Iuſtitia pluribus modis ſumitur. 373.1
Iuſtitia originalis in primo homine, in quo conſiſtebat. 996.1. Vide Homo.

L

LIBER vitæ eſt in Deo. 539. 1. Quomodo dicatur liber. col. 2. Eſt liber vitæ æternæ. 540.1. Etiam penes gratiam dici poteſt liber vitæ. ibid. De tali libro nullus deletur. ibid.
Liber mortis reproborum an detur. 541.1. Non inuenitur in Scriptura liber mortis ſpecialiter dictus. col. 2.
LIGNVM vitæ quam & quantam virtutem habebat. 987. 2. Habebat virtutem intrinſecam & naturalem. 988. 1. Erat aptum conſeruare vitam in perpetuum. ibid. Oportebat identidem de illo veſci ad conſeruandam vitam. 989.1
LOCVS dupliciter ſumitur. 77.2. Duplex modus eſſendi in loco, indefinitè & definitè. 809.2. Item incircumſcriptè & circumſcriptè. 810.1
LOCVTIO. Vide Dictio.
LVCIFER Angelus. Vide Angelus.
LVMEN gloriæ non poteſt eſſe connaturale creaturæ. 124. 2. In quo ſenſu comparetur lumini corporeo. 150. 1. Eſt qualitas permanens habitualis. 154. 2. Habet proportionem ad actum viſionis. ibid. Eſt concauſa cum intellectu ad actum viſionis. 155.1. Eſt cauſa partialis. 170.1. Eſt cauſa æquiuoca. 171. 2. Quomodo det virtutem intellectui. 172.2. Non eſt ſubiectum viſionis Dei. 173.2. Diſponit intellectum ad recipiendam viſionem. 174.1. Diſponit ad vnionem eſſentiæ diuinæ. col. 2.
LVTHERVS non agnoſcit auxilia ſufficientia. 432.2
LVX facta primo die fuit verè lux corporalis. 947. col. 2. Non fuit facta ſine ſubiecto. 948.1. Non fuit ignis. col. 2. Non fuit lux ipſa Solis. 949.2. Ante factum Solem gerebat vicem lucis ſolaris. 950. 1. Fuit facta immediatè à Deo in hoc noſtro orbe. col. 2. Fuit facta ſucceſſiuè, & cũ viciſſitudine quoad tempus & locum. 951.1. Quandonam præcisè fuerit primum facta. col. 2. Fuit facta poſt aliquam moram à creatione cœli & terræ. 952. 1. Videtur facta poſt duodecim horas. col. 2. In quo præcisè emiſpherio & loco fuerit primum facta. 953.2. Videtur cœpiſſe illi loco, vbi poſtea conditus fuit primus homo. ibid. Ex eius productione cœperunt computari dies & horæ. ibid.

M

MACEDONIVS hæreticus. 578.
MALI Angeli. Vide Angeli.
MANICHÆI & eorum hæreſis. 551.2
MARCION hæreticus. 743.1
MASSILIENSIVM error. 455.1
MAHVMETANI negant myſterium Trinitatis. 578. 1
MEDIA ſufficientia ad ſalutem quæ ſint. 428.2. Alia generalia alia ſpecialia. ibid. Vide Auxilium.
Media ſalutis ſunt præcipuè dona gratiæ iuſtificantis & auxiliantis. 446.1. Item opera noſtra bona. ibid. Etiam naturalia & externa. 447.2. Non verò ipſi homines. 448.2
MENSVRA quot modis ſumatur. 98.1. Non conuenit æternitati reſpectu diuinæ ſubſtantiæ. ibid. Neque reſpectu aliarum durationum, niſi ſumatur per exceſſum. 99. Dicit relationem rationis. 100. 2
MERITVM non datur ex viribus naturæ ad Dei gratiam obtinendam. 460.1. Nullum datur ad obtinendam primam gratiam. 465.1
METALLA quando fuerint producta. Vide Opus creationis tertiæ diei.
MIRACVLA quæ ſint. 769.1. Eorum conditiones explicantur. col. 2. Quomodo debeant notificari. 771.1. Quomodo vnum ſit maius alio. ibid.
MISERICORDIA pluribus modis ſumitur. 374.1
Miſericordia Dei. Vide Deus.
MISSIO diuina perſonarum datur. 732. Non eſt ſola proceſſio ad intra, vel operatio ad extra. 733. 1. Importat vtramque. ibid. Aliquatenus differt à donatione. 734.1
Miſſio viſibilis fit per ſignum ſenſibile. 736. 1. Conuenit propriè alicui certæ perſonæ diuinæ. 737.1. Non ſemper habet coniunctam inuiſibilẽ. col. 2. Quando coniungitur eſt diſtincta. ibid.
Miſſio inuiſibilis fit per donum ſupernaturale. 738.1. Maximè per infuſionem gratiæ gratum facientis. col. 2. Appropriatur Spiritui ſancto. 739.1. Et in omni miſſione inuiſibili perſona diuina dicitur eſſe in anima iuſti. ibid.
MODVS intelligendi ſequitur modum eſſendi. 123.1 Vterque eſt triplex. ibid.
MONARCHIA optimum regimen. 104.1
MOTVS diſcretus poteſt conſtare pluribus partibus. 831.1. Ipſi coniungitur tempus diſcretũ. c. 2.
MVLIERIS efformatio. Vide Deus.
MVNDI conſtitutio & gubernatio confert ad cognoſcendum Deum. 109.1
Mundus incæpit in tempore. 762
MVTATIO ſubſtantialis & accidentalis. 87.1

N

NATVRA cognoſcitiua neceſſariò eſt aliquo modo immaterialis. 214. 1. Et natura immaterialis neceſſariò eſt cognoſcitiua. col. 2. Vide Materiale.

Natura immaterialis poteſt multiplicari in ſingularibus. 796. 2

NECESSITAS antecedens & conſequens. 297. 2. Antecedens tollit libertatem, & non imponitur à præſcientia diuina. col. 2. Conſequens non tollit libertatem. ibid.

Neceſſitas in ſenſu diuiſo & in ſenſu cõpoſito. 297. 2

Neceſſitas in ſenſu compoſito non lædit libertatem. 298. 1

NICOLAVS hæreticus. 101. 1

NOMINA diuina. Vide Deus.

Nomina perſonalia dicuntur pluraliter. 655. 1. Etiam communia ſumpta perſonaliter. 656. 1. Eſſentialia in abſtracto dicũtur ſingulariter. c. 2. In conceptu ſubſtantiuo dicuntur ſingulariter, in adiectiuo pluraliter. ibid.

NOTIONALES actus, qui ſint. 718. Sunt neceſſarij ab intrinſeco. 723. 2. Non ſunt liberi quaſi contingenter. ibid.

Notiones in diuinis perſonis dantur, quibus earum diſtinctionem agnoſcimus. 666. 2. Sunt quinque, Paternitas, Filiatio, Spiratio paſſiua, Spiratio actiua, & Innaſcibilitas. 667. 1. Vide Innaſcibilitas, Pater, Filius, Spiritus ſanctus.

NOTITIA perfectior cauſæ, non neceſſariò dicit notitiam plurium effectuum. 190. 1

Notum fide, poteſt eſſe notum ratione. 20. 1. Notum per ſe, poteſt ignorari ab aliquo, & negari. col. 2.

NVMERVS ſaluandorum eſt certus in re, ſed non eſt cognitus hominibus. 485. 2

O

OBIECTVM Theologiæ. Vide Theologia.

Obiectum ſcientiarum non debet de omnibus quæ conſiderantur in ſcientia prædicari. 13. 2

Obiecti exiſtentia à ſcientijs demonſtrari poteſt. 16. 2

Obiectum cognoſcibile duplex. 121. 1

Obiectum excedens modum eſſendi alicuius naturæ, excedit etiam modum cognoſcendi eiuſdem. 223. 1

Obiectum ſupponitur ad cognitionem. 225. 2

OMNIPOTENTIA Dei. Vide Deus.

Opera naturalia non habent valorem ad impetranda dona ſupernaturalia. 468. 1. Commendantur moralia, quia poſſunt eſſe ſupernaturalia. ibid. Et hoc etiam ſi non fiant expreſſè propter Chriſtum. col. 2.

Opus primum diuinæ creationis continetur in primis verbis Geneſ. 942. 2. Non fuit tũc creata nuda materia. 943. 1. Nec ex parte nuda materia cum forma corporeitatis. col. 2. Nec Athomorum congeries aut confuſum Chaos. 944. 1. Nec aqua in toto ſpatio inter cælum & terram. col. 2. Nec fuit primò creata tota cælorum & elementorum moles. 945. 1. Sed ſolùm duo extrema; ſupremùm cælum, & terreſtris globus. 946. 2. Vide Lux.

Opus creationis ſecundæ diei. 954. 1. Non poteſt dici ſecunda die factus ſolus aer. col. 2. Nec etiã quoad ſtatum quendam accidentalem. 955. Vide Firmamentum, Aqua.

Opus creationis tertiæ diei. 959. 1. Non fuit hac die productum vllum elementum quoad ſubſtantiã. ibid. Non fuit facta aqua ex nebula. col. 2. Non educta aqua ex terra, velut ex ſpongia. 960. 1. Non eleuata eſt aqua ad vnũ latus ſupra terrã. 961. 1. Congregata eſt aqua in cauitatem tunc factam in terra. ibid. Hac die actu productæ ſunt plantæ. col. 2. Etiam noxiæ, & ſpinæ. 962. 2. Et factæ ſunt à ſolo Deo. 963. 2. An etiam facta ſint metalla, & ſimilia. 964. 1

Opus quartæ diei. 964. 1. Hac die facta ſunt aſtra. ibid. Quæ non fuerant antea facta. col. 2. Neque productus fuit ſolùm aſtrorum motus. ibid. Aut virtus attributa aſtris. 965. 1. Aut lux aſtrorum. col. 2. Et hac die facta fuiſſent aſtra per addenſationem, ſi aſtra eſſent partes denſiores cæli. ibid. Sed facta fuerunt quoad ſubſtantiam, ſecundùm quam differunt à cælo. 966. 1. Et hoc, vel totaliter etiam quoad materiam. c. 2. Vel ſolùm quoad formam. 967. 1

Opus creationis quintæ diei. 967. 1. Hac die facti ſunt piſces, & aues. ibid. Et piſces facti ſunt ex aqua, tanquam ex materia. 968. 1. Veriſimiliùs etiam aues factæ ſunt ex aqua. 969

Opus creationis ſextæ diei. 970. 2. Hac diè facta ſunt animalia terreſtria. ibid. Facta ſunt ex terra tanquam ex materia. ibid. Nominantur per tria genera. 971. 1. Non fuerunt facta illa, quæ poterant gigni à cauſis naturalibus. col. 2. Nec illa quæ poterant oriri ex commixtione diuerſorum animalium. 972. 1. Eadem die facta eſt humana ſpecies. col. 2.

Opus ſeptimæ diei non datur quoad ædificium vniuerſi. De Quiete Dei ſeptima die. Vide Deus.

ORATIONES ad Deum ſunt vtiles, etiam ſtante diuina prædeſtinatione. 515. 2

ORDO realis non datur in diuinis, ſed tantùm rationis. 34. 2

ORIGENIS error circa cauſam prædeſtinationis. 504. 1

PA-

P

PARADISVS in quo fuit collocatus non creatus Adam. 980. 2. Erat verè locus corporeus terreſtris. 981. 1. Erat certus quidam terræ locus. col. 2. Erat locus commodiſſimus. 982. col. 1. Erat potiùs in planitie, quàm in ſublimi poſitus. col. 2. Non videtur fuiſſe ſub æquinoctiali, ſed potiùs ſub zona temperata. 983. 1. Videtur fuiſſe ad Orientem Siriæ. col. 2. Et fortaſſe propè Siriam. 984. 1. Non videtur ampliùs poſt diluuium extare. 985. 1

PATER in diuinis eſt realiter prima perſona. 670. col. 1. Conſtituitur per paternitatem. ibid. Quæ paternitas fundatur in actu intelligendi. col. 2. Eius nomen dicitur propriè de prima perſona. 673. 1. De qua dicitur nomen principij. ibid. Quæ Patris & principij nomina dicuntur analogicè de Deo reſpectu creaturarum. ibid. Dicuntur etiam analogicè de ipſis creaturis. 674. 2

Pater dicitur principium Deitatis ac Trinitatis. 675. Dicitur ingenitus. 676. col. 1. Vide Ingenitum.

Pater habet vnam ſpirationem actiuam communem cum Filio. 703. 2. Et eſt cum ipſo vnum principium. 704. 1. Et vnus ſpirator. ibid. Qui in eodem ſigno ſimul ſpirans. 708. 1

Patri appropriatur potentia. 716. 1

Pater eſt principium quod. 719. 1. Non mittitur. 734. 2

PECCATI permiſſio poteſt eſſe ſalutis medium. 449. 2

Peccata non ſunt reprobationis effectus. 529. 1. Eorum permiſſio in reprobatione includitur. ibid.

Peccatum originale quomodo ſit cauſa reprobationis. Vide Reprobatio.

Peccatum primorum hominum comparatur cum peccato aliorum. 1008. 2. Vide Adam, Heua, Homo, Diabolus.

PELAGIVS quid ſenſerit circa prouidentiam Dei ſupernaturalem. 422. 1. Ipſius & Pelagianorum error circa meritum ad primam gratiam. 455. 1. & 504. 2

PERFECTIO ſimpliciter, & ſecundùm quid, explicatur. 25

Perfectio qualibet in Deo eſt in ſuo genere infinita. 51. 1. Vide Deus.

PERSONÆ diuinæ rectè dicuntur inter ſe ſimiles. 57. 1

Perſonarum diuinarum, vna eſt ſimpliciter prima non procedens, & duæ ſunt procedentes. 580

Perſona diuina qualibet eſt ens à ſe. 581. 1. Non minùs perfecta eſt procedens, quàm producens. col. 2.

Perſonæ diuinæ non ſunt creatæ. 584. 2. Non habent principium durationis, ſed ſemper fuerunt. 585. 1. Singulæ ſunt perfectiſſimæ. 609. 1. Sicut ſe habet prima, ſe habent aliæ duæ. 628. 1. Sicut in re conſtituuntur relationibus, ita in noſtro conceptu: & ſicut diſtinguuntur relationibus, ita conſtituuntur. col. 2.

Perſonarum diuinarum conſtitutio ex proprietatibus & eſſentia explicatur. 631. 1. Aſſimilatur conſtitutioni ſuppoſiti ex natura & ſubſiſtentia in creatis. col. 2. Formaliter fit per rationem. 632. 2

Perſonæ diuinæ habent vnam indiuiſam eſſentiam. 633. 2. Vnam exiſtentiam. ibid. Eademq. attributa. 634. 1

Perſonæ nomen & conceptus propriiſſimè conuenit Patri, Filio, & Spiritus ſancto. 637. 1

Perſona definitur. 638. 2. Significat directè ſuppoſitum, indirectè rationalitatem ibid. Eius ſignificatum eſt poſitiuum & reale. 639. 1

Perſona diuina ſignificat naturam & ſubſiſtentiam relatiuam. 639. 1. Non ſignificat quid abſolutum. col. 2. Prout ſignificat negationem vel ſecundam intentionem, denominatiuè tantùm dicitur de Patre, Filio, & Spiritu ſancto. 641. 1. Prout ſignificat conceptum poſitiuum realem, denominatiuè dicitur de Deo. ibid. Conuenit quidditatiuè Patri, Filio, & Spiritui ſancto. col. 2. De quibus & perſona & perſonalitas prædicantur quidditatiuè. 642. 1

Perſonæ diuinæ in conceptu perſonæ conueniunt communitate rationis. 642. 2. Conueniunt in conceptu perſonæ, qui non eſt perfectè præciſus & vniuocus. 643. 1. Sed analogus. col. 2.

Perſonæ diuinæ reuera diſtinguuntur. 644. 1. In ſuis proprietatibus & relationibus. col. 2. Et in originibus. 645. 1. Habent ſuas rationes quidditatiuas diſtinctas. 648. 1. Habent ſuas actualitates relatiuas diſtinctas. col. 2. Dici non debent habere eſſentias & exiſtentias diſtinctas. 649. 2. Habent diſtincta omnia prædicata in relationibus incluſa. 650. 1. Et pariter attributa conſtantia. col. 2. Habent tres vnitates perſonales. 651. 1. Tres veritates, & bonitates. c. 2. Tres infinitates relatiuas. ibid. Non habent tres durationes & æternitates. 652. 1. Non habent alia prædicata & attributa diſtincta. col. 2. Hæc diſtinctio eſt ſolùm penes entitates relatiuas 653. 2. Eſt vera & realis. ibid. Non eſt ſpecifica. 654. 1. Vide Notiones.

Perſonæ aliquo modo attinguntur in obiecto, ex cuius cognitione Verbum procedit. 686. 2. Non diſtinguũtur in re ab eſſentia. 712. 1. Sed virtualiter & ratione. ibid. Supponunt eſſentiam. ibid.

Perſona eſt terminus qui producitur in diuinis. 720. 2

Perſonæ diuinæ ſunt diſtinctæ in proprietatibus, idem in eſſentia. 725.1. *Sunt æquales & ſimiles inter ſe.* ibid. *Habent has denominationes, quæ ſunt mutuæ inter ipſas.* col. 2. *Sunt æquales & ſimiles in eſſentia & in proprietatibus* 726.1. *Hæ denominationes prout ſpectant ad eſſentiam, non important relationes, quoniam important purã identitatem.* col. 2. *Nec etiam prout ſpectant ad proprietates, dicunt alias relationes.* 727.2. *Nec ſecundùm oppoſitionem relatiuam, dicunt diſtinctam relationem.* 728.1

Perſonæ diuinæ ſunt ſimul duratione, ratione, & natura. 728.2 *Quæ producit, eſt origine prior producta.* 729.1. *In ſe inuicem eſſe dicuntur.* 730.1. *Tum ratione intima præſentiæ, tum ratione eſſentiæ.* ibid. *Quodammodo ratione relationis & originis.* 731.1. *Et ratione cognitionis & dilectionis.* col. 2. *Talis mutua inexiſtentia explicatur.* ibidem.

Perſonæ diuinæ dicunt miſſionem, qua aliqua mittit, aliqua mittitur. 732.1. *Mittitur creaturis.* 735.2. *Specialiter rationalibus.* 736.1. *Mittitur quando exercetur debita operatio ad extra.* co.2. Vide *Miſſio, Pater, Filius, Spiritus ſanctus.*

PISCES *quando fuerint producti. Vide* Opus *quintæ diei.*

PLATO *quomodo poſuerit ideas in Deo.* 308.1

PLANTÆ *quando fuerint productæ. Vide Opus tertiæ diei.*

POSSIBILE *dependet à potentia* Dei. 558. 2. *Vt obiectum omnipotentiæ, eſt ens reale per participationem.* 559.2. *Non ſolum poſitiuè vt ſit, ſed etiã negatiuè vt non ſit.* ibid. Vide *Deus.*

POTENTIA *naturalis quæ ſit.* 137.2

Potentia motiua quomodo diſtinguatur ab intellectu & voluntate in ſubſtantijs ſpiritualibus. 149. 1

Potentia eſt principium quo proximum in diuinis. 719. 2

Potentia obedientialis nõ datur in rebus ad quamcumque actionem & effectum. 775.1. *Comparatur potentia obedientialis actiua cum paſſiua* c.2

PRÆDESTINATIO *eſt antecedẽs ordinatio.* 482.2 *Eſt ordinatio ad bona ſupernatu.* 483.1. *Eſt potiùs actus voluntatis, quàm intellectus.* ibid. *Adæquatè complectitur finem gloriæ, & media gratiæ.* 484.1. *Eſt certa in re.* 485.1. *Eſt certa materialiter & formaliter quoad numerum ſaluandorum, qui nobis noti eſſe non poſſunt.* col.2. *Niſi conſtet per diuinam reuelationem.* 486.1

Prædeſtinationis media maximè ſunt auxilia efficacia. 500.1. *Non auxilia merè ſufficientia.* c.2. *Niſi ſint aliquatenus efficacia.* 501. 1. *Medium ſimpliciter neceſſarium, eſt gratia iuſtificans cum perſeuerantia finali.* col.2. *Etiam eſt mediũ gratia quæ peccato interrumpitur.* 502.1. *Sicut prima conceſſio & continuatio gratiæ.* col.2. *Poſſunt eſſe media, etiam beneficia externa, & naturalia.* 503.2. *Vide Auxilium, Medium, Deus.*

Prædeſtinationis cauſa non fuerũt opera ante vitã. 504.2. *Neque vlla datur cauſa in hac vita.* 505.1. *Nec præſcientia præcedit prædeſtinationem.* 506.2

Prædeſtinationẽ alterius poteſt homo mereri. 508.2. *De facto nullus purus homo meruit.* 509. 1. *De facto Chriſtus meruit, & quoad intentionem, & quoad omnes effectus.* col.2. *Quomodo prædeſtinatio poteſt cadere ſub meritum.* 512.1. *Quomodo facta ſit ex meritis Chriſti.* col.2.

Prædeſtinatus adultus debet cooperari ſuæ prædeſtinationi. 513.1. *Non per hoc dicitur concauſa ſuæ prædeſtinationis.* 514. 2. *Liberè operatur.* 517.1. *Non habet in ſua libertate prædeſtinationem.* col.2.

Prædeſtinationis veritas quomodo prædicãda. 516.1

Prædeſtinati an ſint plures quàm reprobi. 536.1. *An ipſorum maiora ſint auxilia quàm reproborum.* 537.2. *An aliquando ipſi ſint in peccato, & reprobi in gratia.* col.2. *Vide Reprobus.*

PRÆSENTIA *Dei in rebus. Vide* Deus.

Præſentia rerum in æternitate. Vide Res.

PRÆTERITA *non ſubſunt libertati antecedenti & quomodo.* 301.2. *Circa ipſa non datur potentia in* Deo. 302.1

Præteritum num ſit obiectum omnipotentiæ. Vide Deus.

PRISCILLIANISTÆ *hæretici.* 101.2. & 743.1

PROCESSIONES *diuinæ ſunt operationes immanentes in* Deo 582.2. *Sunt emanationes termini producti à principio producente.* 583.1. *Longè differunt à creatione & eductione.* col.2. *Fuerunt ab æterno in* Deo. *ibid.* D*urant in æternum.* 584.1. *Sunt operationes indiuiſibiliter permanentes.* c.2. *Sunt duæ cum tribus perſonis.* 581.2

Proceſſiones diuinæ non conueniunt Deo *ex cõmuni ratione intellectus & voluntatis* 586.1. *Conueniunt ex peculiari fecunditate diuinæ naturæ.* col. 2. *Sunt operationes intellectus & voluntatis.* 587.1. *Nõ ſunt operationes eſſentiales præciſè ſumptæ.* 580.1. *Non ſunt actus diſtincti intelligendi & volendi.* col. 2. *Non ſunt actus diſparati ab intellectione & voliſione.* 590.1. *Poſſunt ſumi pro actibus eſſentialibus, & relationibus perſonalibus.* ibid. *Poſſunt ſumi præcisè pro relationibus.* c.2. *Vt ſic non emanãt ab actibus eſſentialibus.* 581.1. *Sed ex ijs conſequuntur.* ibid.

PRO.

PROPOSITIO per ſe nota, quoad ſe, & quoad nos, explicatur. 17.2. Propoſitio per ſe nota quemnam terminorum conceptum requirat. 21.1

PROPRIETATES relatiuæ in Deo correſpondēt proprietatibus, originibus, & relationibus creaturarum. 628. 2. In ijs diſtinguuntur quidam conceptus ſecundæ intentionis. 629. 1. Qui conceptus dicunt inter ſe quendam ordinem. col. 2.

PROVIDENTIA conuenit intellectui & voluntati. 374. Sumitur pluribus modis. 377.2

Prouidentia Dei. Vide Deus.

Q

QVÆ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe quomodo intelligatur. 662.1

Quod actu eſt, alicubi eſt. 80.2

R

RELATIONES reales ſunt in Deo. 600. 1. Sunt quatuor. 601.1 Non omnes ab omnibus diſtinctæ. col. 2. Sunt reales quoad eſſe in, & quoad eſſe ad. 602. 1. Sunt ſubſtantiales. c. 2. Non dicunt imperfectionem. 603. 2. Sunt perfectiones. 604. 1. Sunt perfectiones additæ ſupra eſſentiam. 605. 1. Sunt formæ perficientes & integrantes. col. 2. Sunt in ſe perfectæ & integræ. ibid. Sunt perfectiones inter ſe realiter diſtinctæ. 606.1. Quomodo ſint perfectiones ſimpliciter. 607 col. 2. Relatio eſt perfectio in vna perſona ad aliam. 608. 1. Et vna non confundit perfectionem aliarum. ibid. Et in perfectione non ſunt inter ſe inæquales. 609.1

Relationes diuinæ non diſtinguuntur actu à parte rei ab eſſentia diuina. 610. 1. Quomodo ſe habeant ad eſſentiam. 611. 2. Diſtinguuntur actu ratione ratiocinata ab eſſentia. 612. 1. Eſt maior hæc diſtinctio, quàm attributorum. col. 2. Non includuntur in conceptu eſſentiæ. 613. 2. Neque includunt in ſuo conceptu eſſentiam. 615. 1. Intelliguntur conſequi ad eſſentiam. ibid. Adduntur ſupra eſſentiam. col. 2. Sunt propriæ ſingulis perſonis. ibid. Non dicunt tantùm entitatem perſonæ. 616. 1. Non ſunt eſſentiales, nec accidentales Deo, ſed ſubſtantiales, & perſonales. col. 2.

Relationes non diſtinguuntur à parte rei à proceſſionibus. 619. 1. Diſtinguuntur ratione quoad actus eſſentiales. ibid. Non diſtinguuntur quoad origines perſonales in conceptu obiectiuo. col. 2. Sed tantùm in modo concipiendi. 620.2

Relationes formaliter vt tales conſtituunt diuinas perſonas. 627. 1. Vt ſic formaliter opponuntur. col. 2. Et realiter inſunt Perſonis. ibid. Eaſque reddunt incommunicabiles. 628. 1

Relationes diuinæ verè dicunt incommunicabilitatem. 646. 2. Dicunt perfectiſſimum modum eſſendi. 647. 1. Dant eſſe per ſe. ibid. Aptè cohærent cum ſubſiſtentia abſoluta. col. 2.

Relationes quantum ad prædicationem an dici poſſint producere & produci. 717. Quantum ad oppoſitionem non dicunt diſtinctam relationem. 728. 1

REPROBATIONIS nomen. 520. 1. Ratio. 521.1 Magis propriè eſt actus voluntatis. ibid. Complectitur excluſionem à gloria & gratia, & damnationem ad pœnam. 522 1. Excluſionem negatiuam & poſitiuam. Vide Deus.

Reprobatio negatiua, poſitiua, & permiſſiua. 522.2. Eſt certa & infallibilis. ibid. Completur per actum voluntatis puniendi. 529.2

Reprobationis poſitiuæ cauſa eſt peccatum finale. 530.2. Negatiuæ cauſa non ſunt peccata actualia. ibid. Poſitiuæ cauſa proxima non in omnibus eſt originale peccatum. ibidem. Nec veluti proximum motiuum. 531.1. Totius reprobationis peccatum originale eſt aliquo modo proxima cauſa. 532. 1. Reprobationis negatiuæ peccatū originale fuit proxima cauſa. ibid. Et reprobationis etiam permiſſiuæ. col. 2. Reprobationis poſitiuæ fuit cauſa remota. ibid.

Reprobationis hominum & Angelorum diſcrimen. 534. 1

Reprobatio ſupponit peccatum originale. ibid.

Reprobationis quomodo peccatum originale ſit cauſa etiam in ijs quibus remittitur. 534.2

Reprobatio non lædit libertatem. 535.1

Reprobi ex ſua libertate peccant. 535. 1. An dici poſſint ideo peccare & damnari, quia reprobi ſunt. c. 2. Sunt plures quā prædeſtinati inter homines, non autem inter fideles. 536.2. Aliquando ſunt in gratia, & prædeſtinati in peccato. 537. 2. Quinam eorum tunc magis diligantur à Deo. 538.2. Vide Prædeſtinati.

RES non mutatur de tempore in tempus ſine ſucceſſione temporis. 96. 2. In propria duratione eſt præſens diuinæ æternitati. 257.1. Non eſt in alio tempore præſens. col. 2. Non habet præſentiam reſpectu æternitatis abſtractam ab omni tempore. 258. 2

Res non poteſt durare per alienam durationem. 259. 1. Non poteſt eſſe præſens immēſitati diuinæ, ſi non habet propriam localem præſentiam. col. 2. Non aliam præſentiam niſi in tempore. ibid. Non in quolibet nunc poteſt eſſe præſens æternitati. 260. 2. Nec eſt præſens æternè & ſemper. ibid. Intelligitur eſſe præſens æternitati ſimpliciter. 261.1

Rerum præſentiam in æternitate ſecundùm mentem D. Tho. vide à pag. 264.

Rerum præſentia non eſt principium cognoſcendi, nec certitudinis ratio. 262. 2. Nec ſufficiens ratio vt cognoſcatur obiectum. ibid. Nec vt cognoſcãtur res prout ſuo tempore exiſtentes. 263. 2

Res aliquando poteſt eſſe aliarum rerũ idæa. 311. 1

Res corporales verè fuerunt à quodam ſuperiori principio productæ. 935. 1. Et omnes fuerunt productæ ex nihilo. 936. 1. Non ab Angelo. col. 2. Sed à Deo vnico auctore ſpiritualium & corporalium. ibid. Fuerunt factæ per ſe, non occaſione peccati 937. 1. Fuerunt creatæ quoad primam materiam. col 2. Non ab æterno. ibid. Sed in certo tempore. 938. 1

Res creatæ fuerunt conditæ diſtinctè per dies. 939. 2. Hi dies non poſſunt explicari allegoricè per cognitionem Angelorum. 940. 1. Nec fuerunt diſtincti à Moyſe ad captum populi. col. 2. Vel ad ſanctificationem Sabbati. 941. 1. Vel in ſenſu conditionato. ibid. Horum dierum diſtinctionis datur ratio. col. 2. Vide Opus diuinæ creationis.

REVELATIO diuina de contingenti futuro non impedit libertatem. 302. 2

S

SABELLII error circa myſterium Trinitatis. 578. 1

SACRA doctrina eſt neceſſaria ad plurimas veritates addiſcendas. pag. 3. col. 1. Ad conſequendũ finem ſupernaturalem. col. 2. Ad cognoſcendas veritates ſupernaturales. 4. 1. Ad tutiùs cognoſcendas veritates naturales de Deo. ibid. In quo ſenſu ſumatur à S. Thoma. 5. 1

SALVTIS ordo debet inchoari per vocationem ſupernaturalem fidei. 466. 1

SCIENTIA Dei. Vide Deus.

SENSVS non poteſt egredi ſuum naturale obiectum. 107. 1. Non debet cognoſcere quidquid cognoſcitur ab intellectu. 108. 1

SERPENS decipiens Heuã. Vide Diabolus. Heua.

SIMPLICITAS eſt primum attributum Dei. 28. 2 Opponitur compoſitioni. ibid. Vide Deus.

SPATIVM imaginarium eſt nihil reale. 78. 2

SPECIES impreſſa ad videndum Deum non videtur repugnare. 166. Non deberet eſſe comprehenſiua. 167. 2. Non deberet produci neceſſariò per naturam, ſed liberè per voluntatem Dei. 168. 1 Poſſet efficere beatificam viſionem etiam ſi eſſet forma creata. col. 2.

Species infinita ſuprema in aliquo genere quomodo dari poſſit. 168. 1

Species etiam vna poteſt exercere plures actus. 842. 1. Non poteſt diuidi in plures partes. col. 2. Non ponitur ad determinandam potentiam. ibid.

SPIRATIO fundatur aliquo modo in actu intelligendi. 673

Spiritus ſanctus non eſt filius, nec eius proceſſio eſt generatio. 594. 1

Spiritus ſanctus procedit ex amore creaturarum poſſibilium. 691. 1. Procedit à Patre & Filio. 695. Poſſet cogitari ab vna perſona. 697. 1. Qualis nunc eſt de facto, debet eſſe à duabus perſonis. col. 2. Et ſpiratiua virtus eſt tota in ſingulis perſonis. 698. 1

Spiritus ſanctus etiam ſi immediatè non procederet à Patre, diſtingueretur realiter ab eo. 699. 1. Etiã ſi non procederet à Filio, diſtingueretur ab eo formaliter. ibid. Qui nũc eſt, ſemper diſtingueretur à Filio. col. 2. Abſolutè ſi non procederet à Filio, non diſtingueretur ab eo. 700. 1

Spirationis nomine non intelligitur conſtitutum ex diuina eſſentia & ſpiratione actiua. 704. 2. Non denotatur immediatè perſona Patris & Filij. 705. 2. Significatur ſpiratio actiua in concreto. 706. 1

Spiratio actiua non diſtinguitur in re à Patre & Filio. 706. 2. Non prædicatur de Paternitate & Filiatione in abſtracto. 707. 1. Supponit Paternitatem & Filiationem. col. 2. Priùs ordine originis conuenit Patri quàm Filio. ibid. A Patre communicatur Filio. 708. 1. Quomodo ſe habeat ad Spiritum ſanctum. col. 2.

Spiritus ſanctus vt amor procedit à Patre & Filio. 709. Procedit ex dilectione omnium quæ non ſupponunt Spiritum ſanctum exiſtentem. ibid. Vide Donum, Amor.

Spiritui ſancto appropriatur bonitas. 716. 1

Spiritus ſancti proceſſio eſt voluntaria antecedenter & concomitanter. 722. 2 Eſt voluntaria omnibus Perſonis. ibid. Eſt per modum voluntatis. 724. 2

Spiritus ſanctus mittitur. 734. 2. Simul mittitur cum Filio miſſione inuiſibili, non autem viſibili. 735. 1. Vide Miſſio.

Spiritus non cognoſcitur per ſenſum. 112

STOICORVM error circa neceſſitatem rerum ex diuina prouidentia & præſcientia. 291. 2

SVBIECTA de quibus prædicata contradictoria enunciãtur, non neceſſariò diſtinguuntur à parte rei. 30. 2

Subiectum quando dicat inclinationem naturalem ad formam. 134. 1

SVBSTANTIA ſpiritualis põt eſſe in ſpatio imaginario. 82. 1. Non ſolùm durare poteſt tempore reali, ſed etiam imaginario. col. 2. Non dicit ſitum. 83. 2

Sub-

Subſtantia ſupernaturalis non eſt poſsibilis. 125.2

Subſtantia ſpiritualis, & corporalis, ac item conſtans corpore & ſpiritu. 976

SVBSISTENTIÆ duplex acceptio. 634.1

Subſiſtentia perſonalis relatiua, conſequitur in Deo ex actu intelligendi. 671.1

SVPPOSITVM directè eſt conſtitutum ex natura & ſubſiſtentia. 638.2. *Eius ſignificatum eſt poſitiuum & reale.* 639.1

T

TEMPVS imaginarium eſt nihil reale. pag. 82.2

THEOLOGIÆ nomen explicatur. 1. *col.* 2. *Eius diuiſio.* pag. 2

Theologia ſcholaſtica non eſt ſingulis hominibus neceſſaria. pag. 4. *col.* 2. *Eſt vtilis imò neceſſaria Chriſtianæ* Reipublicæ *& Vniuerſitati fidelium. ibid. Præſertim ad tuendam fidem.* pag. 1.col.1

Theologia eſt ſapientia. 6. *col.* 2. *Non eſt ſcientia euidens.* 7.c.2. In *quo ſenſu ſit ſcientia. ibid. Eſt cum ſumma certitudine.* 8. *col.* 2. *Eſt de obiecto ſingulari. ibid. Eſt partim practica partim ſpeculatiua.* 9. *col.*1. *Eſt magis principaliter ſpeculatiua.* ibid.

Theologia poteſt diſtribui in plures ſcientias. 10. *col.*2. De *facto eſt vna totalis ſcientia.* 11.1. *Non eſt propriè ſubalternata ſcientiæ* Dei *& Beatorum. ibidem. Ex parte eſt ſubalternata ſcientijs naturalibus. col.*2. *Eſt dignior omnibus alijs ſcientijs. ibid. Non eſt ſcientia infuſa & formaliter ſupernaturalis.* 12

Theologia obiectum prædicationis quod ſit. 13.1. *Debet dari diſtinctum obiectum attributionis. col.*2. *Tale obiectum non ſunt adæquatè actus noſtri meritorij. ibid. Non opera noſtræ redemptionis.* 14 1. *Non Chriſtus. ibid. Adæquatum obiectum eſt* Deus. *col.*2. *Formale obiectum non eſt determinata ratio circa* Deum. 15.*co.*2. *Sed omnia quæ ſpectant ad* Deum. ibid.

Theologia poteſt demonſtrare & de facto demonſtrat exiſtentiam ſui obiecti. 17

TRINITATIS myſteriū datur in Deo. 578.*col.*2. *Non poteſt naturali ratione probari.* 579. *col.*2. *Non poteſt naturaliter cognoſci.* 658.1. *Suadetur rationibus ſuppoſita fide. col.* 2. *Non fuit cognitum ex* Philoſophia. 659.1. *Explicatur rationibus.* ibid.

Trinitatis myſterium non repugnat rationi. 661.2. *Cognoſcitur clara viſione & fide.* 663.1. *Non poteſt cognoſci cognitione abſtractiua euidenti per propriam ſpeciem.* 664.1. *Poteſt cognoſci cognitione euidenti in atteſtante. ibid.* Item *per euidentiam in quibuſdam effectibus ſupernaturalibus. col.*2. Maximè *in hypoſtatica vnione.* 665.1. *Hæc notitia poteſt dari ex ſolis quibuſdam effectibus ſupernaturalibus. col.*2. *Adiuncta etiam illuſtratione ſupernaturali.* 666.1. *Vide Notiones.*

V

VERBVM diuinum ex qua rerum cognitione procedat. 278.1

Verbi diuini productio eſt alia operatio quàm intellectio. 591.2. *Eius dictio non poteſt ſtare abſque cognitione obiecti.* 592.2

Verbum diuinum eſt Filius, eiusq. proceſſio eſt generatio. 594.1. *Dicitur propriè de Filio.*678.1. Dicitur *perſonaliter & non eſſentialiter.* 679.1. *Non dicitur de Patre &* Spiritu *ſancto. ibidem. Verba quædam nomina appropriantur. col.*2

Verbi nomine ſignificatur eſſentia & relatio. 679. *col.*2. Significatur *etiam quodam modo reſpectus ad obiectum repræſentatum.* 680. 1. Hic *reſpectus conuenit* Verbo *ratione eſſentiæ & relationis. col.*2.

Verbi nomine minùs principaliter ſignificatur reſpectus rationis, æquè principaliter eſſentia & relatio. 681.2

Verbum diuinum concomitanter procedit ex cognitione omnium quæ ſunt in Deo formaliter. 682.2. *Non procedit antecedenter ex cognitione perſonarum tanquam ex obiecto motiuo.* 683.2. *Procedit antecedenter ex cognitione eſſentiæ cum omnibus attributis.* 684.1. *Ex cognitione etiam aliqua perſonarum.* ibid.

Verbum diuinum procedit concomitanter ex cognitione creaturarum. 689. 2. *Procedit ex cognitione creaturarum poſſibilium.* 690.2. *Procedit ex cognitione obiecti finiti & infiniti. col.* 2. Vide Imago.

VERITAS, non aliter poteſt explicari quàm per ordinem ad intellectum 53. *Eſt triplex, in eſſendo, in cognoſcendo, & in dicendo.* 324. *Quænam reperiatur in* Deo. ibid.

VIRTVTES Dei. *Vide* Deus.

VISIO Dei. Vide *Deus.*

VITA in quo conſiſtat. 325. *Conuenit* Deo. *ibidem.*

VNITAS duplex. 101

Vnitas Dei. Vide *Deus.*

VNIVERSITAS rerum non fuit ab æterno. pag. 762

Digitized by Google

Index Rerum.

VOLVNTAS non habet propenſionem naturalem ad aſſequendam perfectionem ſupernaturalem, ſed habet naturalem proportionem ad ipſam appetendam. 137. 2. *Habet appetitum innatum ad beatitudinem naturalem, obedientialem ad ſupernaturalem.* ibid.

Voluntas Dei eſt cauſa rerum cum diuino intellectu. 289.2. Vide *Deus.*

Voluntatis actus præcipuus eſt amor. 361.1. *Eius affectus undecim numerantur.* ibid.

VVICLEFFI hæretici error circa potentiam Dei. 565. 2

FINIS.

BIBLIOTECA NAZIONALE "VITTORIO EMANUELE III" NAPOLI

REGESTVM.

✠ A B C D E F G H I K L M N O P Q R S
T V X Y Z.

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn
Oo Pp Qq Rr Sſ Tt Vu Xx Yy Zz.

Aaa Bbb Ccc Ddd Eee Fff Ggg Hhh Iii
Kkk Lll Mmm Nnn Ooo Ppp Qqq Rrr
Sſſ Ttt Vuu.

Omnes ſunt Quaterniones, præter ✠ *Duernionem,*
& Vuu *Ternionem.*

ROMAE, Ex Typographia Iacobi Maſcardi. MDCXXXI.

SVPERIORVM PERMISSV.

Digitized by Google

3370

Digitized by Google